

Ф О Н Д А Ц И Я



Б Ъ Л Г А Р С К А



Н А У К А



И И З К У С Т В О

Със своя шестнадесети брой, списание "Християнство и Култура" продължава стъпките в опита, започнат в началото на 2002 година. Опит за създаване на нова словесна територия, в която размисли и духовни тревоги – с различен облик, но породени от общ и единен духовен патос – да намерят една възможна пресечна точка. Издателите на списанието продължават това начинание със същата увереност, с която то бе започнато, като свой – според възможностите – действен принос за пробуждане и развитие на ефективен диалог пред лицето на въпроса за християнството и неговото измерение в политиката, светската култура, изкуството...

# Християнство и Култура

издава фондация "Българска наука и изкуство"  
София, ул. "Неофит Рилски" 61  
т. 9813216

---

главен редактор: проф. Калин Янакиев

---

редакционен съвет:

проф. Цочо Бояджиев  
Светослав Божилов  
протоиерей Николаї Нешков  
доц. Владимир Градев  
Георги Тенев  
Йорданка Пашова  
Слава Янакиева  
г-р Николаї Михайлов  
Явор Дачков

---

е-mail:

redaktor@hkultura.com

/главен редактор/

collegium@hkultura.com

/редакционен съвет/

office@hkultura.com

/информация и разпространение/

---

фотографии в броя:

????????????????????

дизайн и типография: Антоанета Волева

технически редактор: Венета Домусчиева

електронен монтаж и експонация :

"К реклама" ООД

печат: Полиграфически комбинат – София

---

"Християнство и Култура" е свободна дискуссионна територия. Не бива да се очаква, че публикуваните текстове ще се вписват в една единна (и единствено възможна) коректност. Материалите в списанието отразяват личните позиции на своите автори и, независимо от възможните различия, трябва да бъдат възприемани като покана за диалог.

© "Християнство и Култура", 2005

Издава се четири пъти годишно.

Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не

се връщат и съхраняват.

Всички права са запазени!

цена 3 лева.

---

интернет-издание:

www.hkultura.com

- 4** ■ Християнство и истина  
Смисълът на живота  
Евгений Трубецкой
- 17** ■ Четири интервюта за църквата и съвременния свят  
Папа Бенедикт XVI (Йозеф Ратцингер)
- 28** ■ Проблемът за отчуждението отвъд конвенционалните решения  
Свилен Тутеков
- 38** ■ Разговори на Християнство и култура  
За новия и стария български национализъм, отсъстващия консерватизъм и за образованието  
с Иван Еленков, Харалан Александров,  
Калин Янакиев и Явор Дачков
- 56** ■ За "екстремното" християнство на един болничен свещеник  
с отец Марио Йонов
- 71** ■ Християнство и политика  
На път към варварите  
Владимир Грачев
- 82** ■ Християнство и история  
Жан Пиер Оливи: едно схващане за незаблудимостта на папата  
Мартин Осиковски
- 87** ■ Основни истини на християнското учение  
Иконата и иконопочитанието в перспективата на тяхното историческо определяне и утвърждаване  
Георги Капрев
- 96** ■ Актуална църковна тема  
Богослужбният език и неговата разбираемост. История и съвременни проблеми  
Димитър Димитров
- 107** ■ Християнство и литература  
Договорът с дявола в литературата  
Валери Стефанов
- 128** ■ Жан Валжан и силата на приемащата любов  
Калин Михайлов
- 132** ■ Пътища  
Прозрачност на погледа. Религиозно-поетически фрагменти  
Калин Янакиев

Княз Евгений Трубецкой е един от най-значимите представители на руската религиозна философия от края на 19 и нач. на 20 в. Принадлежи към един от старите княжески родове на Русия и на семейство, в което повечето членове са академични учени и мислители. Брат му Сергей е ректор на Московския университет, преподавател по антична философия, а племенникът му – Николай – езиковед и лингвист, придобил голяма известност в Париж. Евгений Трубецкой е роден през 1863 г. Завършва право в Московския университет. Преподава история и философия на правото в Киев и Москва, където е професор. По-ранните му работи са посветени на църковната история на западноевропейското Средновековие (*Светогледът на блаж. Августин*, Москва, 1892; *Религиозно-общественият идеал на западното християнство в 11 век. Идеята за Божието царство у Григорий VII и неговите съвременници публицисти*, Киев 1897). В младостта си преживява остра криза на религиозната вяра и драматични духовни съмнения. Споделя, че ги преодолява под въздействието на почти мистическо озарение. Следват неговите най-значими религиозно-философски съчинения: *Светогледът на Вл. Соловьев* (1912), *Метафизическите предпоставки на познанието* (1917) и особено *Смисълът на живота* (1918). Евг. Трубецкой е един от първите, които обръщат интелектуалното си внимание към православната икона (в студиите *Умозрение в краски* и *Два свята в древноруската иконопис*). Пише и многобройни статии в журнала Въпроси на философията и психологията. Бил е редактор-издател на Московски ежеседмичник – орган на партията на мирното обновление, един от лидерите на която е. Хаосът на революцията от 1917 г. и гражданската война принуждават Трубецкой да напусне дома и работата си. Умира от тиф през 1920 г. в Новорусийск. Предлаганият текст е една от най-ярките уводни глави от главното съчинение на философа – *Смисълът на живота*.

**Евгений Трубецкой**

## Смисълът на живота

### 1. Спорът за жизнения път

Съществува едно ярко олицетворение на вътрешната борба, извършваща се в човека – борбата между смисъла и безсмислието и това е сънят – един от най-радостните човешки сънища и в същото време, един от най-разпространените – сънят, който така необикновено често се повтаря. Той изглежда се е присънвал на всички, или на почти всички, при това – много пъти. В съня ви се струва, че летите. Наоколо хората бързат, тежестта е изчезнала, всяка висина е станала достъпна, цялото ми съществуване е преизпълнено от радостното чувство за някаква необичайна лекост на издигането. И най-забележителната черта на тия сънища е онова чувство на неотразима реалност, от което те се съпровождат. Вие спите и в същото време се питате: не е ли сън това. Видението, обаче не отминава, а продължава. Вие изпробвате силата си в най-невероятни издигания и политания; вие я усещате в неподвижното планиране на главоломна височина и в тези опити намирате неопровержими доказателства за реалността на своя полет.

Внезапно обаче, събуждането разрушава тази радост. То ви поставя лице в лице с другата и също така неотразима реалност, с реалността на неопределимата тежест във вашите членове и плоскостта, към която сте приковани. Вие не сте в състояние не само да полетите, но даже и да се надигнете от постелята си – пък и не ви се иска да се надигнете! Когато се изправите, вас ви очаква все същият отвратителен делничен кошмар, от който жадувате избавление.

Този сън крие в себе си много дълбок жизнен проблем.

Ето, пред нас има две действителности – действителността на съня и действителността на пробуждането. И двете изискват от нас признаването на тяхната реалност, налагат ни се със силата на своята непосредствена очевидност. Тежестта в членовете след пробуждането ми говори, че истинната реалност е именно тази кошмарна действителност, с нейната суета и безсмислено обикаляне в кръг. Сънят пък ми говори друго – точно противоположното. Реален е единствено онзи крилат гений, който ти усещаш в себе си, реален е този могъщ подем и полет, реално е само носенето над безсмислиците. Не това видение е сънят, а онзи кошмар на всеобщата безсмислица и тежест, който ще се изправи пред теб след половин час в твоето мнимо пробуждане.

Как да разрешим този спор? Колкото повече вникваме в поставения въпрос, толкова повече се убеждаваме, че не съществуват решително никакви философски основания да предпочетем свидетелството на така наречената действителност пред свидетелството на нашия сън. Да се позоваваме на непосредствената очевидност и да доказваме чрез нея илюзорността на "съня" ние нямаме никакво право, тъй като тук става въпрос именно за това, кое е действителност и кое е сън, защото непосредствената очевидност, свидетелстваща за достоверност и реалност и в двата случая е напълно еднаква.

Съпоставянето на т.нар. "действителност" и съня по тяхното вътрешно съдържание, също не ни дава никакво решение, защото в тъй наречената "действителност" с нейния хаос, вътрешен раздор и вечно чезнещи илюзии има несравнено повече халюцинаторни и кошмарни черти, отколкото в онзи прозрачен, кристално ясен и радостен сън.

Освен това и наяве свидетелството на нашия сън намира за себе си много числени потвърждения. Нека си дадем сметка, например, че този сън само облича във фантастична форма онова усещане за нашата духовна свобода, което ни радва и в минутите на духовното ни пробуждане. Самото страдание на човека по повод безсмислеността показва невъзможността той да потъне в нея изцяло. В него има сила, която не ѝ се покрива, отблъсква се от нея, отлита от нея. Когато този полет се извършва, ние усещаме в себе си криле, ние ги познаваме преди всичко в могъщия подем на своето ясно съзнание, в главоломната висота на издигането на нашата мисъл. Някъде под нас се носи бурният поток на безсмисления живот, някъде долу се въртят безчислените колела на житейския кръг, а в същото това време мисълта се пренася в свръхвремето царство на истината и смисъла, за да може от там, от висотата, във формата на вечността да съзерцава временното. Достигайки до пределната висота на подема над суетата, нашата мисъл не само чувства своята свобода от нея, но като че ли, и някаква власт над тази течаща и изменчива действителност. Аз мога във всеки момент да спра с мисълта си този времеви процес, да възкреса далечното минало с всички живи, яр-

ки неговите погробности. Къде са Цезар, Наполеон, Платон и Кант? За суетата те са потънали в небитието, отнесени са в безкрайната отминала далечина. Но, издигайки се на свръхвременната висота на мисълта си, ние ги виждаме – за мисълта те са. Въпреки всекидневния ни опит, в който всичко ежесекундно свършва, мисълта гръзва да каже – има безконечно минало и в това е нейното право, това е и нейната сила. По същия начин е и с бъдещето: в този живот, който е под нас, него го няма, то още не е настъпило. Но за мисълта ни то е винаги, неизменно; във всяка една минута аз мога да го предвидя и да си го представя. Сега е лято, но аз зная, че през януари ще бъде зима; сега е ден, но аз вече виждам с ума си онази ясна звездна нощ, която ще го смени. Сега цари тишина, но да затворим очи, да се вслушаме в нашия вътрешен звук свят. Нима не чувстваме, че във всеки един момент ние можем да прослушаме с този свой вътрешен слух която и да е симфония, и онази, която е прозвучала вчера, и онази, която ще прозвучи утре. Какво ли не може да направи мисълта, която спира летящата стрела във всяка една точка и, въпреки очевидността на всекидневния опит има пълно право да каже: "стрелата е в покой"! Да мислиш движение, това именно означава – да намериш покой в движението: светът на мисълта е винаги покой.

И не само мисълта, възхождайки към смисъла, изпитва тази радост на покоя: заедно с нея излита нагоре и волята. Там, долу, в света, затънал в неправда, царства всеобщия раздор, леят се потоци от кръв. Но моята воля с всички сили утвърждава откритата се в мисълта свръхвременна правда, единството на всеобщата цел и смисъл над всеобщата борба. Полетът на мисълта се проявява тук като свят за безусловното. И ето, като съзерцаваме всички тези откровения на на-

шата духовна свобода, като изпитваме нашата духовна сила във всевъзможните подеси и полети, ние и в действителност се убеждаваме в правдивостта на нашия пророчески сън. Да, в човека съществува онзи крилат гений, за който сънят ни свидетелства. Съществува и някаква извън-световна висота над човека, където ни пренасят тези криле.

И насън и наяве ние възприемаме две не само различни, но и противоположни, несъвместими, спореци помежду си реалности. Коя от тях е истинската; къде е истинското битие? На какво да вярваме – на всекидневните, очевидни доказателства за силата на духа или на онези, също очевидни доказателства, за неговото безсилие? И накрая: ако в човека спорят два плана на битието, то към кой от двата той трябва да принадлежи? Кой от двата е целта и смисъла на неговия живот?

Около тези въпроси тече вековечният спор на две противоположни разбираня за живота – натуралистическото разбиране, което търси истинния живот и неговия смисъл в плоскостта на тукашното, и на супранатуралистическото разбиране, което утвърждава, че истинският живот и неговият смисъл са съсредоточени в другия, горния, отвъден план на битието. Разглеждането на тези две решения на жизнения проблем ни довежда до заключението за еднаквата едностранчивост, а поради това и еднаквата несъстоятелност и на двете.

За натурализма – и религиозния, и философския – истинният живот, средоточието на всичко ценно, което съществува в света, е именно този живот, който протича в отсамния план на битието; истинският свят е именно този, който се върти тук, пред нас, в една плоскост, периферически раждайки се и умирайки. Като

ярък образец на такова жизнено разбиране може да се посочи древногръцката религиозност с нейния култ към творящата сила на природата и с нейните прекрасни, слънчеви богове-олимпийци. Всички тия богове на гръмотевиците и мълниите, на морските вълни, на лунното сияние и ослепително яркото полуденно небе, представляват човекообразните олицетворения на радостта на тукашното. Патосът на отсамното – ето за какво в един глас говорят тези образи. Гръцката религия познава и отвъдното, но това е не един над-земен, а един подземен свят, в който е тъмно и безотрадно; за него, сянката на Ахил казва на Одисей, че е по-добре да бъдеш на земята роб и слуга, отколкото в царството на сенките да царуваш над мъртъвците.

С течение на времето, подир Омир, представите на гръците за загробния свят се обогатяват с нови черти: появяват се сказания за Елисейските полета, където по изключение попадат отделни "блажени", "похитени" от боговете и участващи в тяхното безсмъртие. Това обаче не е отвъден свят, а само една друга, много отдалечена област на тукашното – една страна, където слънцето не залязва, но не залязва нашето слънце. Тази привилегия на земно блаженство за някои избраници на боговете не само не внася никакви съществени изменения в основите на гръцкото жизнеразбиране, но, тъкмо напротив, подчертава характерното за него предпочитане на отсамното. Зародилите се значително по-късно от Омир Елевсински мистерии се свързват с обетованията за загробно блаженство за посветените; но и тук ние нямаме никакъв преврат на разбирането за живота. Казано с думите на един от най-големите познавачи на древногръцката религия (Е.Роде), Елевсинските мистерии не издигнали никакво ново учение за изменението на живота, не дали никакво ново и

своеобразно определение на общото религиозно настроение, не изказали някаква нова, различна от традиционната оценка на жизнените ценности. Цялото това "блаженство", което обещават мистериите, се свежда до облекчаването на посмъртния жребий за участниците в тях и се оцветява в, по същество, отсамни краски. Особено характерно е това, че всички обетования и надежди се съсредоточават тук около образа на Персефона, периодически похищавана от подземните богове и периодически завръщаща се на земята. Някакво неясно представимо възвръщане на изгубеното земно щастие – ето, изглежда, висшето, на което могат да се надяват участниците в мистериите.

Разпространеният в Древна Гърция култ към Дионис, с неговата вяра в периодически умиращия и периодически оживяващия бог, също не издига своите поклонници в един друг план на битието – над тукашния. Дори обратно – дионисийският екстаз е потапяне на човека в онзи вечно възвръщащ се в себе си кръг на природата, в който няма окончателно издигане и победа, а поради това всичко е приковано към онази плоскост, където периодически се завръща смъртта. Обредите на дионисийския култ с тяхната възбуждаща чувствеността музика и бесни танци, изразяват в себе си безумната радост на тукашното. Ако си припомним, че участниците в тези вакханалии, подир танците разкъсвали живи жертвените животни, късали ги със зъби и поглъщали тяхното сурово, окървавено месо, ние ще разберем, че това богопочитание не се възвисява над порочния биологически кръг на живота, сеещ смърт. Дионисийският "екстаз" е не просветление, а озверение; това не е издигане на човека във висша, надчовешка област, а обратно – изпадане в подчовешката сфера на съществуване.

Днес този религиозен натурализъм може да се счита за преодолан завинаги. Натуралистическият, плоскостен светоглед – онзи, който смята тукашния план на съществуването за единствен – днес е оцветен с явно антирелигиозен характер. От религиите в наше време следва да обръщаме внимание само на онези направления, които така или иначе признават и утвърждават отвъдното. От тях ние преди всичко ще се спрем на онези, които представляват пряката противоположност на жизнерадостния светоглед на древните гърци. Аз говоря за онези религии на Индия, които не само не признават правдата на тукашното, но отчасти дори отричат неговата реалност.

Преминавайки към тези религии ние се усецаме в атмосферата на провидческият сън. Дълбочината на религиозните търсения на Индия се изразява именно в това, че тя превръща всички съждения на плоскостния здрав смисъл в тяхната противоположност. Онова, което ние наричаме действителност, е всъщност сън; а онова, което наричаме сън, е истинската действителност и истинската ценност – ето какво ни учи аскетическата мъдрост на браманизма и будизма. Думата "Буда" дори буквално означава "пробудилият се". И цялото учение на двете световни религии е не нещо друго, освен опит да се осъществи това пробуждане, да се издигнем над наваждението на суетата и тежкото блънуване, наричано действителност; за будизма, както и за браманизма, истинният израз на истинския живот и неговият смисъл, е не тази действителност, а онези криле, които ни влекат далеч от нея.

Патосът на будизма се заключава именно в усещането на онази могъща вътрешна сила на духа, която издига човека над цялата земна и надземна твар, над слънце-

то, над бурята и над самите богове. Това е силата на събралия се в себе си дух, която се явява на човека в молитвата и в пълнотата на истинното знание, и е действителното негово недро, неговата самост (атман). Но тази самост, която човек намира в себе си, чрез самопотопяването, е единственото истинно съществуващо; който я вижда, чува и изследва, със самото това е познал целия свят, намира всички останали същества в своето собствено съществуване. В лъжовната сетивна представа светът ни се разкрива като множествен. Чрез самопотопяването, обаче, ние намираме неговото единство, ние прозираме в него "единното без другото".

Възприемането на всеединството чрез самовъзгълбяването, ето кое съставлява основната интуиция на религията на Ведите. Противопоставяйки тази интуиция за световната същност и световния смисъл на царящата в обкръжаващата ни действителност безсмислица, учението на Ведите идва до убеждението в призрачността на тази действителност. Тя е "майя", т.е. илюзия, мираж на нашето сетивно зрение и на нашето несъвършено познание, над което трябва да се възвиси истинното познание. Истинно е единствено абсолютното, единствено единното – Божествено – Браман, тъждествено с вътрешната същност (атман) на човека и на всяко същество. Душата на човека е не изтечение и не част от тази божествена същност, а самата тази същност, в която няма нито промени, нито различия, нито множество. Ето защо и познанието на човека е всъщност приобщаване към всеведението на онзи мирови зрител, който живее във всяко същество. Това единство на всичко в Браман се познава не чрез никакви доказателства (понеже то е недоказуемо), а чрез непосредствено съзиране. Тук ние имаме една висша очевидност.



С това теоретическо утвърждение на всеединството се свързва и практическото изискване, човек да се откаже от всичко индивидуално, да се отрече от всяко егоистическо желание, от всяко търсене на награда – тук или отвъд гроба. Целият този свят е лъжа, ето защо и смисълът на живота се достига единствено чрез пълното отречение от света. Желаният от браманизма идеал е пълното разтваряне на всичко индивидуално, конкретно в безличното единство на световния дух – в Брама.

Това аскетическо отречение от всичко се довежда до край в будизма. Неговият идеал се заключава в това да се възвисиш не само над крайния живот, над индивидуалния живот, но и над всеки живот като такъв, над самия стремеж към живот, над самото желание за безсмъртие. Будизмът оставя без отговор самия въпрос за вечния живот на индивида, за да не биде в човека онова суетно желание да живее, което и съставлява корена на цялото мирово зло и мирово страдание. В пълното отречение от живота се и заключава онова успокоение в "нирвана", което проповядва будизмът. В това будисткото религиозно съзнание вижда единственият изход от порочния кръг на безконечно възобновяващите се смърт и раждане. Жаждата за нирвана се обуславя тук от отъждествяването на самия живот, като такъв, със суетата.

Задачата на религиозното търсене остава, в края на краищата, неразрешена и тук. Аскетическото самоотрицание и сънното мечтание на Индия се оказват също такава полуправда, както и религиозното светоусещане на древните гърци: то толкова малко ни спасява от порочния кръг, колкото и онази радост на живота, която се олицетворява от светлите слънчеви богове-олимпийци. Ние

виждаме тук два противоположни жизнени стремежа. Две кръстосващи се линии на живот. Едната се утвърждава тук на земята, опира се върху земята и с двата си края. Другата, напротив, се стреми далеч от земята, нагоре. Но двете линии съдбовно водят към едно и също. Със смъртта завършва и преходното опиянение на жизнения пир на Дионис, и възвишеният полет на индийският аскет. Защото онова, което се нарича блаженство в браманизма, както и в будизма, всъщност не е победа на живота, а тъкмо наопаки, победа над живота и, по същество, победа на смъртта. Патосът на двете разгледани религии се заключава именно в тяхното отвлечение към суетата и в тяхното въздигане към трансцендентното. Но в това въздигане както едната, така и другата намират не живота, а смъртта.

Всъщност, тази индийска религиозност вярва не в смисъла, а в безсмислицата на живота. При индусите се усеща духовен подем, но той приключва със съдбовна неудача, която свидетелства за безсилието на духа и безсилието на живота. Защото тук духът, в края на краищата, не одухотворява земята, не я преобразява отвътре, не побеждава в нея изначалната сила на злото, а само се избавя сам от тази сила. Неговото отношение към земята е само отрицателно, той отлита от нея навеки и със самото това отдава земята с всичко живеещо върху нея във властта на страданието, злото и безсмислицата. Напразни са мъченията и суетна е надеждата на живата твар защото в онова спасение, което се възвестява от аскетите на Индия за нея няма място: това е не спасение на живота, а спасение от живота; "спасението" на брамините се заключава именно в унищожението на всички конкретни форми, на цялото многообразие на сътвореното: онзи живот на Брама, който се съхранява

във вечността не може да бъде наречен в точния смисъл на думата техния живот. Що се касае до "спасението" на будистите, то се заключава именно в отпращането от живота като такъв, в пълното му самоотричане. За да се извърши това "спасение", трябва да се прекрати всеки стремеж, трябва да изчезнат всички ярки цветове на мирозданието. И заедно с радостта на живота, цялата красота на вселената трябва да се изпари като лъжа.

С това самото се превръща в нищо онзи полет и въздигане към отвъдпределното, който представлява същността на религиозните търсения на Индия защото този полет не довежда до целта. От земята, заедно с духа, отлита и нейният смисъл, а това значи, че цялото движение на земното е суетно, самото усилие на земята да се издигне към небето в последна сметка се оказва излъгано. Небето си остава за нея навеки затворено, отвъдпределно, и на телесния свят не е съдено да се съедини с него никога.

Индийското и гръцкото решение на въпроса за смисъла на живота се оказват в еднаква степен несъстоятелни. Гръцката религиозност, утвърждаваща света, вместо космос намира хаос – безпорядъчно множество от борещи се помежду си сили, не свързани в единството на един общ смисъл. А индуистката религиозност свършено отхвърля света като нещо несъществуващо и безсмислено, т.е. с една дума също не намира смисъл в света, а вижда смисъл само в неговото унищожаване. В религията на гърците е налице хаотично множество от живи същества, не достигащи пълнотата на единния всевечен живот, в религията на брамините пък – единният вечен живот на Брама, изключващ множеството на индивидуалните форми, а в будизма – мъртвата пустота, покоят на смъртта

в нирвана. Всичко това са различни прояви на един и същ неуспех на живота и търсенето на неговия смисъл. Дали човекът търси този смисъл в хоризонталната плоскост на земното, или във вертикалния подем към един друг, горен план на съществуването, резултатът от тези две движения е един и същ: страдание за недостигнатия смисъл и онова връщане на жизнения цикъл назад, на земята, в безсмислицата.

Двете тези линии, изразяващи двете основни направления на жизнения стремеж – плоскостната, или хоризонтална линия и издигащата се, или вертикалната – се кръстосват. И тъй като тези две линии представляват от себе си изчерпващото изображение на всичките възможни жизнени направления, то тяхното кръстосване – кръстът – е най-универсалното, точното схематическо изображение на жизнения път. Във всеки живот е налице неизбежното кръстосване на тези две пътеки или направления, на това стремление нагоре и на това стремление право напред, в хоризонтална плоскост. Дървото, което с цялата си жизнена сила се издига от земята към слънцето и в същото време се разстила над земята с хоризонтални клони, представлява като че ли едно нагледно символическо изражение в пространството на това кръстосване, което се извършва и в живота на духа. Кръстът, в този смисъл е в основата на всеки живот. Съвършено независимо от това как се отнасяме към Христос и към християнството, ние трябва да признаем, че кръстообразно е самото начертание на живота и че има един космически кръст, който изразява чрез себе си като че ли архитектурният скелет на целия световен път.

Заставаме ли ние на една християнска гледна точка или не – тъй или иначе целият въпрос за смисъла на живота се при-

вежда към въпроса за кръста, тъй като извън тези две кръстосващи се линии на живота, други линии и пътища не може да има. Всевъзможните други пътища представляват единствено само видоизменения на тези два. В зависимост от това, обаче, довеждат ли тези жизнени пътища към целта, завършват ли те с успех или с неуспех, целият смисъл на кръста ще бъде различен. Ако последният и окончателен резултат от всеки живот е смъртта, то кръстосването на жизнените линии е само пределният израз на скръбта, страданието, унижението и нищо повече – тогава кръстът е само символ на общата мъка: като такъв го е и познавало до-християнското човечество. Съвсем друго е, ако в кръстосването на своите линии животът достига своята пълнота, своя вечен, прекрасен и неумиращ смисъл. Тогава кръстът става символ на тази висша победа. В достъпната за нашето наблюдение действителност кръстът довежда до смърт. Пита се, може ли той да стане животворящ кръст? Да се постави този въпрос, това и означава да се достигне до единствено правилната постановка на въпроса за смисъла на живота.

## 2. Световният смисъл

Отбелязаните от нас неудачи в търсенето на смисъла на живота имат не само отрицателно значение: определяйки дирения от нас мисли с нови, отрицателни черти, те, със самото това, по един косвен начин ни насочват към неговите положителни определения. Посредством горчивия жизнен опит ние узнаваме къде този смисъл го няма и вече, със самото това, по метода на изключването се приближаваме към онзи единствен път, където той може да бъде открит от нас.

Не се увенчава с успех нито самоутвърждаването на земното, олицетворявано от гръцкия Олимп, нито праволинейният аскетизъм и бягството от света на Древна Индия. Тази двойна неудача на живота доказва, че и двата жизнени пътя, които се кръстосват в света, в своята отделност са несъстоятелни: със самото това тя насочва човека към ново откровение на световната тайна. Ако нито небето, нито земята, нито "горното", нито "долното" в своята отделност вмести в себе си откровението на смисъла на живота, това означава, че този смисъл лежи някъде още по-дълбоко, отвъд самата противоположност на "горе" и "долу". Той – този смисъл, който търсим – е не само по-голям от земята, но по-голям и от самото небе, поради което еднакво търпи крушение опитът да го намерим само на земята, или само на небето. Той не се вмества в никакъв затворен в себе си план на битието, защото обхваща всички планове, целия свят, а сам е свръх света. Онази невъобразима печал, която изпитваме при вида на без край повтарящата се житейска блъсканица, свидетелства на човека за съществуването на някакъв надземен, горен план на битие. Но от друга страна се изобличава като лъжовен и всеки опит да се разбере жизненият смисъл като нещо безусловно чуждо и навеки отвъдно на земята.

Или този смисъл, заради който ние живеем въобще не съществува, или той в действителност е все-мирен смисъл. Или тази наша неизчерпаема надежда е лишена от всякаква опорна точка, или съществува действително онази Архимедова точка, опирайки се на която земята може да бъде повдигната и да се издигне нагоре, ведно с всичко живеещо на нея. Откъснатите от земята небеса, са небеса безжизнени и студени: те са толкова далеч от пълнотата, а, значи и от смисъла, колкото е и самоутвърждаващата се земя, откъсната от небето. Ето защо пълнотата на всемирния смисъл може да се яви само в обединението на небето и земята.

Едно от двете – или всичко в света, в последна сметка е осмислено, или всичко е безсмислено. Или съществува всеединният смисъл, пронизващ в някаква неведома дълбочина всичко, което е – и земно, и небесно, и мъртво, и живо, или е напразно самото наше желание за смисъл. Ако съществува смисъл на живота, то той трябва да бъде сила все-побеждаваща. Той трябва да притежава способността да претворява в себе си всичко – даже суетата, даже самата безсмислица. В световния живот не трябва да остава нито едно ъгълче незарено от него и ненапълнено от него. Той, този смисъл, трябва да сияе не само долу и не само горе, а с кръстообразни лъчи да свети и нагоре, и надолу, на всички страни. Той трябва да се открие в самото страдание, в самата немощ на твартата, в неуспехите на нейните дирения, в нейната висша и пределна мъка и, нещо повече – в самата нейна смърт.

Другояче казано, ние трябва да търсим смисъл на живота не в хоризонталното и вертикалното направление, взети отделно, а в обединението на тези две жизненни линии, там, където те се кръстосват. Ако смисъл на живота има, трябва да бъде победена и превърната във висша ра-

гост и едната, и другата кръстна мъка – и физическото мъчение на земната твар, и тежкото, духовно страдание; страданието на неугалото се въздигане към небесата. Този смисъл се изпитва чрез кръста. Защото, в края на краищата, въпросът за смисъла е въпрос за това може ли пълнотата на неумирация, съвършения, вечния живот да се роди от крайното, от пределното страдание? Може ли кръстът, символът на смъртта – да стане източник и символ на живота?

За всекиго е ясно, че този въпрос за всесилния и всепобеждаващ смисъл е въпросът за Бога. Бог, като жизнена пълнота е основното пред-положение на всеки живот. Той е и онова, заради което си струва да се живее и без което животът не би имал цена. И въпреки, че това пред-положение се опровергава от ежедневния опит, въпреки че ние на всяка крачка срещаме ярки доказателства за безсмислицето и безбожието на вселената, все пак, в най-последна инстанция това предположение на смисъла, върху което се основава целият наш живот, не може да бъде опровергано от никакви доказателства. Въпреки че ние живеем в царството на смъртта, въпреки че ние чувстваме цялата немощ на духа, безсилен да одухотвори плътта, въпреки че усещаме с цялото си същество този ужас на света, оставен от Бога, все пак, човек никога няма да се умори да пита къде е смисълът, къде е Бога. И той ще дири онова най-висше Богоявление, което единствено може да опровергае окончателно безсмислиците на живота. Докато човек е жив, това дирене няма да умре, защото в самата основа на неговия живот съществува неотразимата очевидност на смисъла, въпреки свидетелството на опита за безсмислицата.

Да вярваш в тази очевидност – това именно значи да вярваш в победата на

живота над най-голямата мъка, да вярваш в опразването на смъртта, или иначе казано – в преобразяването на самия кръст от път към смъртта в път към живота. Измежду всички религии единствено християнството дава и утвърждава положителното решение на тази задача: то единствено дава, следователно, положително решение на въпроса за смисъла на живота. Нещо повече – то е и единствено възможното положително решение. Ние трябва или да приемем това решение, или да се откажем в смисъла на живота. Ние не можем да избегнем тази неотвратима дилема: или в света няма смисъл и няма Бог, или Бог трябва да яви Своята победа в самия център на световните страдания, в кръстосването на световните пътища. Или не съществува победа на смисъла над безсмислицата, или е налице пълна, явена на целия свят победа на кръста. Целта на всеки жизнен стремеж е пълнотата на вечния неумиращ живот: именно тази пълнота, към която се стреми всеки живот е предметът на всяко религиозно търсене, неговият *terminus ad quem*<sup>1</sup>. Неговата изходна точка – *terminus a quo*<sup>2</sup> – е, напротив, светът, лишен от тази пълнота и затова, стремящ се към нея, търсещ, страдащ, умиращ. Задачата на религиозното съзнание, следователно, се заключава именно в това, да намери точката на съединяване на тези две начала – на онази вечна пълнота на живота, която съставлява търсенето от всичко живо, и онази страдаща твар, която търси. Във всички религии тази задача, по един или по друг начин се поставя: търсенето на вечния живот е техният общ мотив; но единствено само религията на религиите – християнството – намира търсенето, достига тази цел. То утвърждава бъдещото, пълно обединение на двете начала – на Божествената пълнота и на света на стремящата се, страдаща твар.

Християнството с цялото си същество се различава както от елинската, така и от индийската религиозност. Между тези две противоположни светоусещания, то представлява особено, трето жизнеразбиране, в което се обединяват противоположностите на отвъдното и отсамното. Според учението на Христа, Бог се осъществява и се въплъщава в света, а света се приобщава към пълнотата на Божествения живот. Както бе казано, в това се заключава ново единствено положително решение на въпроса за смисъла на живота, което остава да приемем или да отхвърлим. Друго не може да има. Едно от двете – или неразделното и неслято съчетание на Бога и света се извършва и ще се извърши, или световният процес в неговата цялостност е безсмислен. Или християнското религиозно решение на въпроса за ценността на живота, или простия отказ от вярата в тази ценност и заедно с това – отричане от всяка религия. Може да става въпрос не за избор между религиите, а само за избор между християнството и пълната безрелигиозност. Единствената и безусловна ценност на християнското решение се проявява от разглеждането на основното начало на християнската вяра.

Християнската вяра е преди всичко вяра в Христа – свършен Бог и в същото време – свършен човек. Тук не самият факт на Боговъплъщението представлява особеността на християнството, неговото отличие от другите религии – не явлението на Божеството в човешки образ – а неразделното и неслято единство на Божеството и човешкото. Въплътеното Божество и Божеството, явяващо се в човешки образ, е известно и на много други религии. Но християнството е единствената от тези религии, в които нито Божественото поглъща човешко-

1 пункт, до който (се стига)

2 пункт, от който (се тръгва)

то, нито човешкото – Божественото, а и едното, и другото естество, без да се превръщат в другото, пребивават в цялата своя пълнота и цялост в съединение. Човекът, съединявайки се с Бога тук не се разтваря в Него, а обратно – възстановява нарушената от страданието и смъртта цялостност на своето същество, достигайки пълнотата и съвършенството на своя човешки живот. И тъй, венецът на творението – съвършеният човек, вмества в себе си пълнотата на Божественото, става Богочовек; в това се и заключава разрешението на основния въпрос на живота – единствения възможен изход от порочния кръг, в който се върти света.

Ние видяхме, че порочният кръг е израз на живота, не достигащ целта си, а поради това вечно връщащ се към една и съща изходна точка. Но ако пълнотата на Божествения живот действително и при това завинаги, се е съединила с човека, то с това самото е разкъсан този магически кръг на безцелния и безсмислен живот. В света има цел, която се достига, безусловна цел; защото възможно ли е да се мечтае за някакво по-висше благо и по-висша правда от съчетаването на тварта с пълнотата на Божествения живот! В лицето на първородния сред цялата твар – човека – встъпва в съединение с Бога цялата земна твар: чрез Богочовечеството благодатта се съобщава и на по-низшите степени на творението; чрез Него целият свят трябва да бъде обожан. Но ако е така, то световният процес вече не е лоша безконечност: в него има край, който се достига – пълнотата на прекрасния и вечен живот; наблюдаваният от нас мирови живот не е вече безсмислено кръжене, а движение към безусловния смисъл, съчетаване и кръстосване на двете направления – напред и нагоре. Веднъж съчетали се двете начала в света – Бог е станал човек и е понесъл неговата

кръстна мъка, а човекът е станал син Божи – с това самото целият свят е осенен от животворящия кръст, и двата неговии жизнени пътя са се напълнили със смисъл – и хоризонталният, в пределите на земния план, и вертикалният – въздигането във висшия план. Докато между Бога и света съществува пропасть и двата пътя са отказани на човека, и двата са обречени на неуспех, тъй като докато няма съединение с Началото на безусловния живот, всеки жизнен път и в двете направления довежда до смърт. Веднъж обаче слязъл на земята и понесъл върху Себе Си нейното страдание и немощ, Бог със самото това става вездесъщ мирови център. Той е и над мен, и пред мен; аз ще Го намеря и в духовния възход – над земята, и в Неговото земно явление и средоточие. Веднъж станал "всичко във всичко", и двата мирови пътя довеждат до целта, и двата със самото това са оправдани.

В Христа жизненият кръг престава да бъде порочен кръг. С победата на кръста се опразва лошата безкрайност и лошата периодичност на смъртта. В противоположност на Дионис и на други богове на натуралистическите религии, периодически умиращи и периодически възкръсващи, Христос веднъж е умрял и възкръснал; в Него е опразнен самият закон на всеобщото периодическо умирање. В Него целият свят от човека до най-низшите степени на творението трябва да възкръсне веднъж и завинаги. По този начин порочният кръг на всеобщата суета се пресъществува в небесния кръг на вечния покой. Светът достига до своя безусловен край не в смисъла на прекратяване, а в смисъла на постигането на пълнотата на битието. И изстрадалият блаженството развенчан цар – човека отново се възстановява в царското си достойнство.

От тук се вижда, защо именно явяването на Христа на земята представлява изчер-

пващият, пълен отговор на въпроса за смисъла и на изкушенията на безсмислението. Страданието и смъртта, ето в какво са най-очевидните доказателства за царстващата в света безсмислица; всеобщото взаимно причиняване на смърт, като необходим закон за самия живот на земята – ето в какво е очевидното доказателство за неправдата на този живот. Порочният кръг на този живот е именно кръг на страданието, смъртта и неправдата. В какво тогава трябва да се заключава онова явление на смисъла и правдата, с което се опровергава и се обръща в нищо тази очевидност на противоположното? В какво следва да се състои тази висша победа, която ни открива търсената от нас достоверност на смисъла?

Доброволното страдание на Богочовека и възкресението като негова последица – ето онова единствено откровение на мировия смисъл, с което този смисъл може да бъде удовлетворен. Съдбовната отгеленост на света от Бога – ето в какво е основната неправда на неговото съществуване; тази неправда се изразява в присъщия на всяка твар егоизъм, в стремежа да поставиш своя живот и своята воля като висшето и безусловното. Иначе казано, основната проява на неправдата в света е неговото практическо безбожие; но в това е и първоизворът на смъртта; тварта, откъсната от първоизточника на живота, със самото това е обречена на лошата безкрайност на взаимното изтребление и смъртта. Всички тези отрицателни черти на безсмислицата и неправдата се свеждат тъй или иначе до отрицанието на положителното съдържание на смисъла и правдата и, по този начин, косвено намират това съдържание.

Първото, което следва да се намери, възсъединяването на тварта с Бога и, съответно с това – осъществяването на бе-

зусловния смисъл и правда на земята, това е пълното вътрешно преодоляване на тварния егоизъм, отказът на тварта от собствената воля и пълното беззаветно нейно отдаване на Бога. Това е решимостта да нямаш собствен живот, а да живееш изключително с Божествения, да станеш съсъд на Божеството. С други думи, първото разкриване на съвършеното възсъединение на Бога и тварта би трябвало да бъде съвършената жертва. Но именно съвършената жертва е и висшият, пределният израз на земния погвиг на Христа. Именно чрез този погвиг Неговото човешко естество разкрило и пълнотата и съвършенството на своето съединение с Бога. Именно с това послушание до края Христос е явил Себе Си не просто като човек, а като Богочовек, и именно чрез това самоотречение Той станал проводника на вечния, Божествен живот в света.

Съвършената жертва не е само нравствен погвиг, тя е пълен преврат в цялостния жизнен строй, основан на самоутвърждаването на тварния егоизъм, а с това самото – и начало на цялостен космически преврат. Два свята, два противоположни жизнени строя се сблъскали на Голгота – проповедта на себеотрицанието и отдаването на себе си Богу от една страна, а от друга страна – предизвиканият от нея подем на всички сили на зло, на цялата, натрупала се в света ненавист. Викът "Заслужава смърт" – изразява тук не гласът на разярената тълпа, а цялостния жизнен устрем на откъснатия от Бога свят, който желае да живее сам по себе си, за себе си и в себе си самия полага своята висша цел. С други думи, страданието и смъртта на Богочовека тук е логическо следствие от явеното от Него начало на съвършената любов към Бога; то е именно онова, към което по съдбовен начин е трябвало да доведе послушанието докрай.

Ясно е, че именно тази смърт е разкриването на висшата, безусловна правда, по която Христос доброволно принесъл Себе Си в жертва. Ясно е също и това, защо именно такава една смърт е трябвало да стане началото на пълната победа над смъртта. Защото, ако Бог е живот, то смъртта, царяща в този свят е възможна само като последица от отчуждението на света от Бога. Умира всичко онова, което е откъснато от Бога, всичко онова, което търси отделен от Него живот. Но "съвършената жертва" възстановява пълното единство между Бога и твартата; и твартата, върнала се към източника на живота, с това самото оживява. Доброволната смърт на Богочовека означава именно възобновяване на връзката на човека с вечния живот, възвръщане на човешкото естество към онзи живот, който не умира. Но този Божествен живот е пълнота, а пълнотата не се примирява със смъртта. Не някаква отделна част от човешкото съществуване трябва да оживее в тази пълнота, а целият човек – и духът, и тялото. Ето защо необходима последица от тази смърт се явява Възкресението на Христа чрез смъртта победил смъртта. Животът на Богочовека, Неговото страдание, смърт и Възкресение – всичко е свързано от неразривна логическа верига. Това е логиката на мировия смисъл. Ако Бог е живот, то Той трябва да се яви в света като любов, изпълваща с живот всичко. По друг начин тази любов не може да се яви в света. Така, в явлението на Христос ние познаваме мировия смисъл по онези неговии признаци, които по някакъв начин още до Неговото явление се откриват на добросъвестното търсене на човешкото сърце и на съда на човешката съвест. В Него ние намираме явлението на търсената от нас жизнена пълнота и правда на всеединството.

**Превод от руски: Калин Янакиев**



Йозеф Ратцингер е кардинал на Римокатолическата църква и една от най-важните фигури в нея днес. Префект е на Конгрегацията за доктрината на вярата и би могъл да бъде определен като един от първенстващите богословски авторитети на съвременния католицизъм. Роден е през 1927 г. в Германия (Бавария). Учи в Богословски институт към университета в Мюнхен и през 1951 г. е ръкоположен за свещеник. Хабилитационният му труд е посветен на теологията на Бонавентура, а във връзка с него Ратцингер пише и първата си книга - *Божият народ и Божият дом в Августиновото учение за Църквата*. Следват години на активна преподавателска дейност в университетите в Бон (1962–63 г.), Мюнстер (1963–66 г.), Тюбинген (1966 - 69 г.) и Регенсбург (1969 - 77 г.), където е декан на Богословския факултет. Участва като главен богословски съветник на Кьолнския кардинал Фрингл на заседанията на Втория Ватикански събор през 1962 г. От 1972 г. Заедно с най-видните католически теолози Х. Урс фон Балтазар, Анри де Любак и др. издава списание *Sottinio*, тримесечен журнал за католическо богословие и култура, в което публикува над 30 свои статии. През 1977 г. е ръкоположен за архиепископ на Мюнхен и Фрайзинг, а по-късно през същата година е избран от папа Павел VI за кардинал на Мюнхен. От 25.ноември 1981 г. Приема поканата на папа Йоан Павел II да оглави Конгрегацията за доктрината на вярата. Сред по-важните съчинения на Йозеф Ратцингер са и *Духът на литургията, Природата и мисия на богословието, Бог и светът. Да вярваш и да живееш в нашето време (интервюта), Есхатология. Смърт и вечен живот, Повратната точка за Европа, В началото..., Католическият свещеник като морален учител и наставник (слова), Призвани за участие, Разбирането за Църквата днес, Бог е близо и други.*

Папа Бенедикт XVI (Йозеф Ратцингер)

## Четири интервюта за Църквата и съвременния свят

### Отмяната на човека<sup>1</sup>

**Въпрос:** Някога вие писахте, че „вярата не е изчезнала, но е мигрирала в областта на субективното.“ Какви са, според Църквата, последствията от съвременния релативизъм?

**Кардинал Ратцингер:** Още от времето на Просвещението вярата престава да бъде мисия, обединяваща света, каквато е била през Средните векове. Науката е кодифицирала едно ново възприемане на реалността: само онова, което може да се покаже лабораторно се смята за обективно обосновано. Всичко останало – Бог, морал, вечен живот – бива прехвърлено към областта на субективното. Да се твърди, че има истина достижима за всички в религиозната сфера също предполага известна нетолерантност. Релативизмът се превръща в добродетел на демокрацията.

<sup>1</sup> The Abolition of Man, интервю с кардинал Ратцингер дадено на Jean Sūvillia, гек. 2001, *Le Figaro Magazine/Volpe*.

**Въпрос:** И все пак, според Църквата, християнската вяра има ли обективно съдържание?

**Кардинал Ратцингер:** Да. И този културен контекст поражда най-големите ни трудности при проповядване на Евангелието. Но границите на субективизма могат да се видят ясно: ако приемем докрай релативизма – както в религиозно, така и в морално отношение – това ще доведе до разрушаване на обществото. С нарастването на рационализма, постепенно самият разум бива разрушен и се утвърждава анархията: когато всяка личност започне да представлява остров на некомуникабилност, основните правила на съществуването отпадат. Ако моралните правила биват налагани от мнозинството, тогава утре някое мнозинство може да наложи правила, противоположни на онези, които са били валидни вчера. Ние бяхме свидетели дори на опита на тоталитаризма, при който управляващите постановяваха моралните правила със силата на своята власт. Ето така, релативизмът логично завършва в анархия или тоталитаризъм.

**Въпрос:** Църквата все още ли смята себе си за мисионерска?

**Кардинал Ратцингер:** Да. Бих казал дори – отново за мисионерска. Днес гумата не винаги се разбира правилно, защото се свързва с разрушаването на древните култури от Запада. Историческата реалност, обаче, е различна – ние знаем, че християнските мисионери в Африка, Азия, а също и в Латинска Америка често са били истинските защитници на човешкото достойнство. Тези мисионери са спасили част от древните култури като са транскрибирали местните езици и са компилирали речници и граматически книги. Те са подпомогнали огромния прелом на срещата между Европа и тамошните

народи, като са интегрирали местните традиции близо до християнската вяра. Някои настоящи проблеми в Африка произлизат от факта, че със западния рационализъм ние сме разрушили древните морални ценности без да предложим нещо в замяна. И като сме импортирали технологиите, единственото, което остава са оръжията и войната на всички срещу всички. Накратко, именно християнската мисия може да брани изграждането на модерните общества, отстоявайки свързаността им със собствените им корени.

**Въпрос:** Църквата заявява, че е против нетолерантността. Но не е ли самата тя жертва на нетолерантността?

**Кардинал Ратцингер:** Така е. От една страна, имаме тоталитарните философи, макар понастоящем марксизмът да е в криза. От друга – агностическият рационализъм, който съвсем не е така пасивен, както може би изглежда. Някои пък смятат Църквата за последна крепост на нетолерантността, но противопоставяйки се на тази нетолерантност, самите те стават нетолерантни. А нетолерантността може да се превърне в насилуе.

**Въпрос:** В полемиката срещу Църквата често се повдигат въпросите за сексуалността и свободния морален избор. Защо има такава липса на разбиране между съвременния свят и Църквата?

**Кардинал Ратцингер:** Тук стигаме до индивидуалистичния възглед за човека. Нашата ера прославя тялото и неговите удоволствия, тя екзалтира сексуалната свобода, но смята, че това се отнася поскоро до сферата на биологията отколкото до психологията. Прави се едно тънко разграничение между биологическото (телесните фактори, които уж не подлежат на духовна отговорност, доколкото са

част от природния ред) и човешкото съществуване като такова. В момента, в който сексуалността започне да се разглежда като чисто биологически феномен, сексуалният морал вече напълно ще загуби своето значение.

Съвременната култура е култура на абсолютната свобода, според която човекът трябва „да изпълни себе си“. Следователно няма човешка природа, която определя добро и зло. Подобен възглед се противопоставя както на традицията на Църквата, така и на всяка концепция, утвърждаваща, че една определена линия на поведение и дори самото значение на битието ни са начертани в нашата природа.

Църквата говори за естествения закон, за естествения морал. Тъкмо напротив – ако сме продукт на еволюцията, ние сме свободни да определяме самите себе си. В такъв смисъл Сартр казва, че има свобода в чувството че „Аз не съм определен“: в тази моя ситуация, аз трябва да открия какво е човекът. Докато съгласно християнския възглед, човешката екзистенция – тази на мъжа и на жената – е носител на една идея на Твореца – Творецът, който има план за този свят, изразяващ в реалността на този свят възлюбени идеи. А отношението на вяност между мъжа и жената разкрива предназначението на единия за другия в едно дълбинно единство на тяло и дух, с което са свързани бъдещите поколения. Въздигането на физическите реакции до нивото на реалности живени съобразно личността е трудният, но велик и красив път на християнската моралност на сексуалността.

**Въпрос:** Хартата за основните права, която Европейският съюз прие миналата година, отказа да посочи връзката с „религиозното наследство“ на Европа. Какво мислите за тази интерпретация на секуларизма?

**Кардинал Ратцингер:** Ние следва добре да дефинираме секуларизма. За мен, позитивна идея за секуларизъм съществува в онзи смисъл, в който християнството, като нов феномен в историята, е постулирало различието, очертавало е дистинкцията между религия и държава.

Тази именно дистинкция между Царството Божие и царството на кесаря е източникът на понятието за свобода, което се развива в Европа и на Запад. То предполага, че религията дава на човека визия за целия живот, а не само за областта на духовното. Но религиозната институция не е тоталитарна – тя е ограничена от държавата, а държавата не може да държи във властта си всичко, понеже, тя на свой ред е ограничена от свободата на религията. Държавата не е всичко, и Църквата, в този свят, не е всичко. Погледнат така секуларизмът е изцяло християнски. Враждебността на нацизма срещу християнството, и особено срещу католичеството, се е основавал на идеята, че държавата е всичко.

Но ако секуларизмът клони към идеята, че за Бога няма място в публичния живот, това е една голяма грешка. Политическите и религиозните институции имат свои собствени сфери. От друга страна, основоположните ценности на вярата трябва да бъдат манифестирани публично, не чрез институционната сила на Църквата, а по силата на собствената им вътрешна истина. Ако секуларизмът има намерение да изключи религията – това води до осакатяване на човешкото съществуване.

**Въпрос:** Води се дебат относно изключването на гумата Бог и препратките към европейското християнско минало от преамбюла на бъдещата Конституция. Мислите ли че може да има обединена Европа която да загърбва християнското си минало?

**Кардинал Ратцингер:** Убеден съм, че Европа не трябва да е просто нещо икономическо или политическо, тя има най-вече нужда от духовни основания.

Исторически факт е, че Европа е християнска, и че тя е израснала върху фундамента на християнската вяра, който продължава да бъде основание на ценностите на този континент, който пък на свой ред е повлиял и други континенти.

Наличието на база от ценности е задължително и ако се запитаме каква точно е тази база, разбираме, че, независимо от изповеданията, няма други значителни ценности отвъд тези на християнската вяра. Ето затова е наложително в бъдещата Конституция на Европа да бъдат споменати християнските основания на Европа.

В никакъв случай не искам да направя грешката да конструирам някакъв политически католицизъм. Вярата не дава политически предписания, а показва основанията. От една страна политиката има своя автономия, но от друга – не съществува тотално разделение между политика и вяра. Именно основите на вярата впоследствие дават поле за политически аргументи. Въпросът, следователно, е – кои са тези основи, които биха способствали политиката да функционира? Кои са аспектите, които могат да бъдат оставени сами на себе си?

Морал лишен от Бога може само да разделя на части, да фрагментира, и ето затова поне базисната интуиция, че има Бог, Който ни познава и Който определя човека като Свой образ, принадлежи към въпросните основания. А освен това, споманването на Бога не е акт на насилие спрямо някого, то не унищожава ничия свобода, а отваря за всички свободно пространство и така прави възможно

конструирането на един наистина човешки, морален живот.

**Въпрос:** Сблъсък на цивилизациите ли е конфронтацията между Западния свят и мюсюлманския?

**Кардинал Ратцингер:** Ислямът не съществува като един солиден блок. Няма магистеруим на исляма, нито пък централизирана ислямска конституция. Коранът предлага само определени общи положения за ислямския свят. Но това дава възможност за различни интерпретации и ислямът става конкретен в рамките на много различни културни контексти, от Индонезия до Индия, от Близкия Изток до Африка. Следователно ислямският свят не е монолитен и не изличава националните темпераменти – има държави с преобладаващо ислямско изповедание, които са изключително толерантни и други, които в по-голяма или по-малка степен отхвърлят християнството.

Днес ислямът има осезаемо присъствие в Европа. И изглежда възниква определено обвинение от страна на онези, които чувстват, че Западът е загубил моралната си съвест. Например, случаите когато брак и хомосексуалност биват разглеждани като равноправни, или когато атеизмът бива трансформиран в право на богохулство, особено в изкуството – тези факти ужасяват мюсюлманите. Оттук и широко разпространеното впечатление в ислямския свят, че християнството умира, че Западът е изпаднал в декаданс, и чувството, че единствено ислямът носи светлината на вярата и моралността. Някои мюсюлмани смятат това за непреодолимо противоречие между Западния свят – с неговия морален и религиозен релативизъм – и ислямския. Да се говори за конфронтация между различни култури понякога е правилно: в упреците срещу Запада ние откриваме последици

те от миналото, когато ислямът е бил подчинен на доминацията на европейските държави. Така можем да стигнем до предела на ужасяващите крайности на фанатизма. Това е едно от лицата на исляма, но не е целият ислям. Има и мюсюлмани, които търсят мирен диалог с християните. Следователно, важно е да се преценяват различните аспекти на ситуацията, която е обезпокоителна и за двете страни.

**Въпрос:** Преди година кардинал Бифи, архиепископ Болонски, предизвика дебат със заявлението си, че мюсюлманската имиграция ражда проблеми...

**Кардинал Ратцингер:** Разсъждението на кардинал Бифи беше по-тънко. Той изтъкна, че понастоящем се осъществява интензивна миграция на хора, но става ясно, че което и да е управление, дори и най-либерално мислещото не може да приеме всички имигранти без ограничение. Затова трябва да се прави разлика между онези, на които им е разрешено да идват и другите. Според какъв критерий? Това беше въпросът на кардинал Бифи. Като се тръгне от това, че някои избори са неизбежни, трябва да приемем, преди всичко – от гледна точка на гражданския мир в нашите европейски общества – онези групи, които могат най-лесно да се интегрират, онези, които са най-близки до нашата култура. Когато културната несъвместимост и липсата на разбиране започнат да манифестират себе си, цялото общество бива разтерзано. А това не помага на никого, включително и на мюсюлманските имигранти. Определянето на критерия, който ще способства единението на една държава и ще благоприятства социалния мир е в интерес на всички.

**Въпрос:** Модерният свят живее в преклонение към прогреса и разума. Възможно ли

е след две световни войни, Гулаг, Аушвиц и тероризма, идеите за прогреса и разума все още да имат смисъл?

**Кардинал Ратцингер:** Винаги съм бил скептик по отношение на идеята за прогреса. Има, разбира се, прогрес в количеството натрупано познание, в науката и технологията. Но този прогрес не води непременно и до прогрес в моралните ценности, нито в способността ни да използваме правилно силата, дадена ни от знанието. Напротив, силата може да се превърне във фактор за унищожение. Винаги съм се противопоставял на утопичния дух, на вярата в идеалното общество – представата за идеалното общество веднъж и завинаги означава отхвърляне на свободата на всеки ден. Съвършено вярно е че разумът и моралността са крехки и че едно общество винаги може да се саморазруши. Трябва да се надяваме в наличието на достатъчно морална сила, способна да се противопостави на злото.

**Въпрос:** Продажбата на органи, генетическата манипулация, клонирането... Необходимо ли е да се поставят граници на медицинските и научните изследвания?

**Кардинал Ратцингер:** За съвременния човек идеята да се ограничи изследователската работа звучи като кошунство. И все пак, един вътрешен лимит съществува, и това е човешкото достойнство. Прогресът постигнат с цената на нарушаване на човешкото достойнство е неприемлив. Ако едно изследване посегателства върху човека, това е девиация на науката. Дори ако на това се възрази в смисъл, че едно или друго изследване ще отвори възможности за в бъдеще, ние трябва да кажем не, когато има риск за човека. Сравнението може да е малко силно, но бих искал да припомня, че и преди са се правели медицински експерименти с

хора, които са били смятани за непълноценни. Докъде може да доведе логиката при която един фетус<sup>2</sup> или ембрион бива третиран?

**Въпрос:** Какво очаква Църквата от младите хора?

**Кардинал Ратцингер:** Очаква това, младите хора да нямам онези предразсъдъци на поколението от 1968 г., които отдалечиха огромен брой хора – дори църковни – от вярата. Очакваме младите хора да започнат с една нова виталност, отвореност да откриват в Христа Бог, Който е истина и любов.

**Въпрос:** Какви ще бъдат големите задачи на следващия понтификат?

**Кардинал Ратцингер:** Не се полага на мен да правя подобна програма! А освен това, светът се мени така бързо, че онова, което е изглеждало императивно вчера, днес вече няма същото значение. Струва ми се, че най-неотложните проблеми за Църквата идват от това, което току що казахме. Как да се отнасяме към ситуацията, създадена от Западния свят, който сам е преизпълнен със съмнение, който вече не признава разумното основание на една обща вяра; свят, който е така предаден на субективизма и релативизма? И после – ислямът, а също и будизмът – двете големи предизвикателства пред Западния свят. Необходимо е да осъществим диалог с тях, да намерим модус на взаимно разбиране без да губим от поглед великата светлина, която идва към нас от Личността на Иисус Христос.

### Релативизмът – “новото лице на нетолерантността”<sup>3</sup>

**Въпрос:** Някои смятат, че свидетелстването на Христос е пречка в диалога с другите религии. Как може да се свидетелства за Христа и да се диалогизира в същото време?

**Кардинал Ратцингер:** Бих казал, че днес релативизмът доминира. Излиза че онзи, който не е релативист, непременно трябва да е нетолерантен. А да се мисли, че някой има познание за абсолютната истина, това вече се смята за нещо нетолерантно.

А всъщност именно изключването на истината представлява една много сериозна нетолерантност и регулира съществените неща от човешкия живот до субективизъм. По този начин ние вече сме лишени от обществен принцип, основаващ се на съществените неща. Всеки може и трябва да решава според силите си. Така губим етическите основания на обществения живот.

<sup>2</sup> Напълно развит ембрион, намиращ се в утробата

<sup>3</sup> Cardinal Ratzinger Calls Relativism the New Face of Intolerance. Zenit.Org. Dec. 1, 2001.

Христос е съвършено различен от всичките основатели на религии и не може да бъде редуциран до един Буда, Сократ или Конфуций. Той е мост между небето и земята, светлината на истината, която ни се е явила.

Дарът на познаването на Иисус Христос не означава, че другите религии не съдържат важни елементи от истината. Така, в светлината на Христос, ние можем да осъществим плодотворен диалог като видим как всички тези елементи на истина допринасят за по-голямата дълбочина на вярата ни и за една автентична духовна общност на човечеството.

**Въпрос:** Какво бихте казали на един млад богослов? Кои аспекти на христологията бихте го посъветвали на изучава?

**Кардинал Ратцингер:** Преди всичко е важно да се познава Св. Писание, живото свидетелство на Евангелията – както синоптичните така и Евангелието на св. Иоан Богослов, за да се чува автентичният глас.

На второ място, Вселенските събори и особено Халкидонския събор, както и последващите събори, които изясняват значението на великата формула за Христос като истински Бог и истински човек. Новото тук – че Той наистина е Син Божий и наистина човек, не е само външен израз, а напротив – то обединява Бога с човека.

На трето място. Бих предложил едно дълбочено изследване на пасхалното тайнство: да се познава тази тайна на Страданията и Възкресението на нашия Господ, и по този начин да се знае истинския смисъл на спасението, новината за това, че Бог, в Лицето на Иисус, страда, поема върху Си нашите страдания, споделя

живота ни и по този начин прокарва пътя ни към истинския живот във възкресението..

Това има връзка въобще с проблема за човешкото освобождение, който днес научаваме от пасхалното тайнство; от една страна той касае конкретния живот на нашето време, а от друга – присъства в богослужението. Мисля, че тази свързаност между литургията и живота е централна, доколкото и двете се основават на пасхалното тайнство.

**Въпрос:** Кое е това, което кардинал Ратцингер вече знае, а богословът Ратцингер още не е научил?

**Кардинал Ратцингер:** По същината си вярата ми в Христа винаги е била една: да познавам този човек, Който е Бог, Който познава мен и Който – както св. ап. Павел казва – е отдал Себе си за мен. Той винаги присъства, помага ми и ме напътства. Това е същественото, което остава неизменно.

В протекание на живота си изчетох Светите Отци на Църквата, тези велики богослови, както и съвременната теология. Когато бях млад, определящо в Германия беше богословието на Бултман – екзистенциалното богословие. След това поопределящо стана богословието на Молтман – теология на марксисткото влияние, така да се каже.

Струва ми се, че понастоящем диалогът с другите религии е най-важната тема: да разберем как от една страна Христос е уникален, и от друга, как Той отговаря на всички други – на Своите предтечи и на диалогизиращите с Него.

**Въпрос:** Вие сте префект на Конгрегацията за доктрината на вярата, която преди се е наричала Инквизиция. Много хора

са незапознати с ватиканските дикастерии<sup>4</sup>. Те мислят, че това е място за осъждане. В какво се състои вашата работа?

**Кардинал Ратцингер:** Трудно е да се отговори накратко. Ние имаме две основни секции – дисциплинарна и доктринална.

Дисциплинарната следва да се занимава с проблемите на свещеническите простъпки, които за съжаление са налице в Църквата. Понастоящем съществува големият проблем за педофилията, както знаете. В този случай, най-вече, трябва да помагаме на епископите да намерят адекватен подход. Също така, ние сме нещо като апелативен съд. Ако някой се чувства несправедливо третиран от епископа си, той може да се обърне към нас.

Другата, по-добре позната секция е доктриналната. В тази връзка, Павел VI определи нашата задача: да бъдем „крепители“ и „защитници“ на вярата. Крепители в този смисъл – да подпомагаме диалога вътре в семейството на светските богослови, да следваме този диалог и да окуражаваме позитивните му насоки, както и да способстваме по-малко позитивните тенденции да бъдат съгласувани с позитивните.

Другото измерение на нашата работа е да защитаваме. В контекста на днешния свят, с неговия релативизъм и безусловно противопоставяне на вярата на Църквата на много места, с неговите агностически, атеистически и др. идеологии – загубата на идентичността на вярата лесно печели позиции. Наша задача е да различим автентично новото, автентичния прогрес, от онези стъпки, които предполагат загуба на идентичност на вярата.

Имаме на разположение два много важни инструмента за тази цел – Интернационалната богословска комисия, която включва 30 предложени от епископите за пет години богослови, и Библейската комисия, в чийто състав влизат 30 екзегети които също са предложени от епископите. Това са форуми за дебат, чрез които теолозите да постигнат, така да се каже, международно разбиране, включително сред различните школи по теология, а и диалог с магистериума.

За нас, сътрудничеството с епископите е от фундаментално значение. При възможност именно епископите трябва да разрешават проблемите. Често обаче, именно богословите, които имат международна известност ги решават – когато проблемите надхвърлят възможностите на епископа, те биват поети от конгрегацията. Ние държим диалогът с тези богослови да стигне, ако е възможно, до спокойно разрешаване. Малко са случаите, когато се получават негативни резултати.

---

<sup>4</sup> дикастерия –



## Днес ние виждаме по-ясно бездната изправена пред човека<sup>5</sup>

**Въпрос.** Ваше Високо преосвещенство, казват че светът никога няма да бъде същият след събитията от 11 септември. Промени ли се нещо и по отношение на Църквата?

**Кардинал Ратцингер:** Не бих казал, че 11 септември послужи като откровение на абсолютно нови неща. Заплахата от терористичното насилие вече беше налице. Сега, обаче, ние обръщаме по-голямо внимание на тази заплаха. Ако нещо се е променило за нас на Запад, това е осъзнаването на смисъла на опасността. Или ако перифразираме св. Августин, можем да кажем, че днес ние по-ясно виждаме бездната, която е изправена пред човека.

**Въпрос:** Сблъсъкът с исляма е горещ въпрос. Може ли, според вас, да се говори за превъзходство на иудео-християнската култура?

**Кардинал Ратцингер:** Това е минно поле, но не ми се иска да избегна въпроса. Когато говорим за култура, обикновено оценяваме историческите ѝ осъществявания. Истината на християнската вяра ни е открита в цялата ѝ дълбочина, но не бива да забравяме, уви, че тя е била засенчвана многократно от конкретното поведение на онези, които са се наричали християни. Ислямът също е имал моменти на голямо величие и декаданс по протежение на собствената си история.

**Въпрос:** Следователно не може да се говори за превъзходство на една култура спрямо друга?

**Кардинал Ратцингер:** Естествено, ние можем и трябва да кажем, например, че ценности като моногамният брак, достойнството на жената и т. н. несъмнено показват едно културно превъзходство.

Вярно е, че мюсюлманският свят не е напълно лишен от основание, когато упреква западната християнска традиция за нейния морален упадък и манипулация на човешкия живот.... Това ни налага по-задълбочено изпитване на съвестта. Особено важно е да се стигне до корените на прокламираните от различните религии ценности. И именно оттам може да започне един действителен междурелигиозен диалог.

**Въпрос:** Кое е по-опасно – фундаментализмът или религиозната индиферентност?

**Кардинал Ратцингер:** Съществуват различни форми на фундаментализъм. Ето например, американските епископи предпочитат да не използват понятието фундаментализъм за означаване на насилствен екстремизъм, защото част от протестантският свят в Съединените щати определя себе си като фундаменталистки, но без да плаща дан на насилието или на фанатизма.

А религиозната индиферентност също има различни форми. Има люде, които не смя-

<sup>5</sup> Cardinal Ratzinger Highlights Christian Challenge following Sept. 11, transcription of interview w/ Zenit.Org. March 4, 2002.

там себе си за християни, но имат силна етическа мотивация. Но съществува и анархистична, арогантна индиферентност – на онези, които си въобразяват, че човекът трябва да бъде разрушен и частите му да бъдат събрани отново, по тяхно усмотрение, а не според логиката на Твореца.

**Въпрос:** Вие често говорите за малцинството на католицизма и за Църквата, която неминуемо ще бъде редуцирана в бъдеще. Как би могло това да се съчетае с папския призив към Европа да не забравя християнските си корени?

**Кардинал Ратцингер:** Масовата Църква може да е нещо прекрасно, но не е единственият начин за съществуване на Църквата. Това обаче, не означава, че тя ще бъде редуцирана до една затворена в своите предели група.

Църквата носи вселенска отговорност, мисионерска отговорност да прогласява новата евангелизация. Част от тази задача е позоваването на християнските корени на Европа. Освен това, Църквата трябва да направи всичко възможно, с цялата си творческа енергия да предотврати отслабването на привличащата сила на Евангелието.

### „Преди всичко трябва бъдем мисионери“<sup>6</sup>

**Въпрос:** Преди много години, вие се изказахте по един пророчески начин за Църквата на бъдещето. Тогава заявихте, че: „тя ще намалее, ще трябва да се започне наново. От това изпитание обаче, ще излезе една Църква, заздравена от процеса на опростяване, който е преминала, от обновената си способност да погледне навътре към себе си.“ Какви перспективи ни очакват в Европа?

**Кардинал Ратцингер:** Да започнем с това, че „Църквата ще бъде намалена като численост“. Когато казах това, бях завладян от песимизъм.

Днес, когато всички забрани се приемат като отживелица, включително онези, които се отнасят към така наречения песимизъм, който често не е нищо друго освен здравословен реализъм, все повече хора признават намаляването на броя на кръстените християни в съвременна Европа: в Магдебург християните от всички християнски деноминации са само 8% от цялото население. Статистическите данни показват негвусмислени тенденции. В някои региони има отслабване на възможността за идентификация между народ и Църква. Трябва да се поучим от това – с простота и реализъм. Масовата Църква може да е нещо прекрасно, но не е непременно единственият начин за съществуване на Църквата. Църквата през първите три века е била малка, без да бъде – със самото това – сектантско общество. Напротив, тя не е била затворена в себе си, а е поела огромна отговорност по отношение на бедните, на болните – на всички въобще. В сърцето ѝ е имало място за всички онези, които са били захранени с монотеистичната вяра в търсене на обетованието. Това съзнание, че Църквата не е затворен клуб, а отвореност към цялото общество, е било постоянен неин елемент. Трябва да отвърнем на този процес на числено намаляване, който преживяваме днес, именно като изследваме новите пътища за отваряне навън, новите начини за присъединяване на оне-

<sup>6</sup> Откъси от книгата-интервю на германския журналист Петер Зеевалд с кардинал Ратцингер, *God and the World*.

зи, които са извън общността на вярващите. Аз нямам нищо против хората, които, макар през годината никога да не стъпват в църква, отиват на среднощната Рождественска меса, или на някакъв друг празник, защото и това е начин да се доближат до светлината. Затова и трябва да има различни форми на въвлечение и причастност.

**Въпрос:** Може ли обаче Църквата наистина да се откаже от своето домогване да бъде Църква на мнозинството?

**Кардинал Ратцингер:** Ние следва да отбележим намаляването на нашите редици, но също така, трябва и да продължаваме да бъдем отворена Църква. Църквата не може да бъде затворена, самодостатъчна група.

Преди всичко трябва да сме мисионери, в смисъл да предлагаме на обществото отново онези ценности, представляващи фундамента на конститутивния вид, който обществото само си е дало; ценности, които са в основата на възможността да се построи една наистина хуманна социална общност. Църквата ще продължи да предлага големите универсални човешки ценности. Защото ако законът вече няма общи морални основания, той колапсира в качеството си на закон. От тази гледна точка, Църквата има вселенска отговорност. Както папата каза, мисионерската отговорност означава именно реалният опит за една нова евангелизация. Ние не можем спокойно да приемем факта, че останалата част от човечеството ще падне наново в езичество. Трябва да намерим начин да донесем Евангелието и при невярващите. Църквата трябва да впрегне цялата си креативност за да може живата сила на Евангелието да не бъде угасена.

**Въпрос:** Какви промени има да претърпи Църквата?

**Кардинал Ратцингер:** Мисля, че трябва да сме много предпазливи, когато поемем риска да прогнозираме, понеже историческото развитие винаги е произвеждало множество изненади. Футурологията често бива сразявана. Например, никога не посмя да предвиди падането на комунистическите режими.

Световното общество ще се промени из основи, и все пак не е по силите ни да предвидим какви следствия ще има численият спад на Западния свят, който все още е доминиращ; какво ще е новото лице на Европа, като се вземе предвид миграционния поток, каква цивилизация и какви социални форми ще се наложат. Във всеки случай, става ясно, че имаме една различна композиция на потенциала, върху който Западната църква ще се крепи. А най-важното, по мое мнение, е да се гледа на „същността“, ако мога да използвам тези думи на Романо Гуардини. Трябва да избягваме строенето на фантастични предварителни конструкции на нещо, което може да яви себе си по много по-различен начин и което не можем да измайсторим предварително, следвайки криволичещите пътеки на нашия ум, но да се съсредоточим върху същественото, което впоследствие ще може да намери средства за собственото си въплъщение. Процесът на опростяване е важен с това, че ще ни даде възможност да отсъдим кое е основното, което крепи доктрината и вярата ни и кое е преходното в нея. Важно е да се излявят отново големите дълбинни константи в техните основополагащи компоненти – въпросите за Бога, за спасението, за надеждата, за живота, и най-вече онова, което има базисна етическа стойност.

**Превод от английски: Слава Янакиева**

Свилен Тутеков е завършил богословие и философия във ВТУ "Св. св. Кирил и Методий" и е асистент по християнска етика в Православния Богословски факултет на същия университет. През 2003 г. защитава докторска дисертация посветена на аскетическото богословие на св. Йоан Лествичник. Автор е на монографията *Литургични измерения на нравствеността* (ВТ, 2000) и на различни студии и статии в областта на християнската антропология и етика. Превежда съвременна богословска литература от руски и сръбски език.

**Свилен Тутеков**

## **Проблемът за отчуждението отвъд конвенционалните решения**

В условията на нашата постмодерна епоха отчуждението от културен феномен постепенно се превръща в реалност, която до голяма степен определя начина на живот на днешния човек. Може би изглежда парадоксално, но тъкмо съвременният технократичен и глобализиран свят създава една "цивилизация на отчуждението", в която човекът е обречен на самота и се задушава от изолация. Тъкмо в условията на т. нар. отворено общество човекът се оказва окован и обезличен от една "затворена" мрежа от обективни (=безлични) отношения, които изцяло откъсват категориите личност и свобода от реалността на неговото съществуване. В условията на отчуждение и изолация той изгражда своята идентичност върху самия себе си, губи личната си уникалност и заменя нуждата от другия с безличните връзки и анонимното социално съжителство. За него другият човек се е превърнал в съперник, враг и дори заплаха за самото му съществуване, а това неизбежно води до страх, който често приема патологични размери. Може би тази трагична реалност е накарала Сартр да каже: "Другите са моя аг" и без съмнение тези гуми продължават да бъдат едно от най-точните и съдържателни описания на живота на съвременния човек и неговата цивилизация. Днес опитите за компенсация на дълбокото междуличностно отчуждение и липсата на другия (независимо дали чрез постоянните опити за подобряване условията на общественото съжителство или модерните средства за комуникация) са по-скоро израз на отчаянието, което произтича от осъзнаването на факта, че отчуждението определя самия начин на живот на съвременния човек и пронизва от край до край създадените от него общество и култура.<sup>1</sup>

Проблемът за отчуждението поставя въпроса за човешката идентичност и за другия; той е непосредствено свързан с откриването на истината за живота като общение и с духовните хоризонти на междуличностните отношения, а това го превръща в *par excellence* богословски проблем. Този проблем стои пред Църквата още от времето, когато Христос чува в къпалнята Витезда трагичния вопъл на един парализиран: "Нямам си човек" (Йоан 5:7) – вопъл, в който е събрана болката от отсъствието на другия, болката и страха от отчуждението и липсата на истинско общение. Днес в епохата на глобализма, постмодернизма и технокрацията въпросът за отчуждението стои пред православното богословие не само като предизвикателство, но и като отговорност – отговорност за духовната ситуация на съвременния човек, отговорност да се утвърди истинската идентичност на човека и смисъла на неговото съществуване.

## 1. Отчуждението – социален феномен или екзистенциална ситуация?

**На равнището на социалната феноменология.** В опита от своето съществуване човекът винаги се идентифицира като личност в контекста на връзката и отношението с другия, който винаги си остава различен и неповторим – факт, в който се крие тайната на човешката персоналност. Това различие и релационност се проявява във всички посоки на човешкото биологично и социално съществуване (другия пол, различното поколение, обществената среда и т. н.) и създава различните нива на отношения в условията на обществения живот. В опита на вярата Бог също се преживява като Друг, защото доколкото е несътворен, Той се различава радикално и същностно от човека и света (които са сътворени), но едновременно с това има свободно и лично отношение с тях. Всичко това означава, че личността винаги има пред себе си някой Д/друг и тази връзка има две основни характеристики – различие и отношение, които имат конститутивно значение за личностната идентичност на човека.<sup>2</sup> Този екзистенциален опит показва, че със самия факт на своето съществуване личността винаги стои пред другия, независимо дали става дума за Бога или за другия човек – и винаги се преживява в отношението спрямо него, но винаги и тя, и този друг остават различни и неповторими в това свободно отношение. Отчуждението се ражда тогава, когато човекът започне да изгражда своята идентичност извън това отношение с другия и когато загуби своята лична различност и неповторимост в безличните връзки с обкръжаващата го социална среда.

Днес проблемът за човешкото отчуждение обикновено се поставя по начин, по който всички тези категории: личност, идентичност, свобода, различие, отношение се свеждат до контекста на социалната феноменология и нейния анализ. Този подход е последица от едно понятие за отчуждението (алиенация), което е развито от немската идеалистическа философия и особено от Хегел и което по-късно Маркс пренася в областта на обществените науки.<sup>3</sup> Според това схващане отчуждението най-общо се разбира като частично или пълно дистанциране на човека от неговото обкръжение, от всичко, което той е създал и от самия себе си. Измеренията на този социален феномен се изследват в контекста на различни модели, но всички те виждат в отчуждени-

1 Интересен анализ на този феномен в контекста на съвременната постмодерна култура прави З. Бауман в своята книга "Постмодерната етика" (С., 2001).

2 По-подробно вж. Зизиулас, Ж. "О би у личности – ка онтологји персоналности", у: Источник 6, 1993, с. 51-59.

3 Енциклопедичен речник по социология, II изд., С., 1997, с. 327.

ето някои основни аспекти: безсилие (чувство за неспособност за контрол над обществените събития), безсмисленост (чувство за неразбиране на обществения живот), ценностна изолация (отхвърляне на общоприетите ценности), социална изолация (ниска степен на участие в процесите на обществения живот), чувство на самота (съзнание за липсата на пълноценно общуване) и т. н. Заедно с това в контекста на психоанализата, културната антропология и философията на екзистенциализма се търсят последиците от установените отношения и процеси в обществения живот, които водят до изолация и отчуждение, преживяни като криза на самата човешка идентичност. Този дискурс на изследване на проблема поставя и въпроса за отчуждението на човека от самия себе си (=дезапроприация) и на самоизолацията, което вече подсказва за дълбоките духовни и екзистенциални измерения на това явление. Освен това, отчуждението от другия и от самия себе си има важни последици в ежедневието – факт, който съвременната психология и социология непрекъснато констатира в загубата на връзка с другия и себе си, в безкрайните ирационални опити за търсене на смисъл, в непрестанното безпокойство и социална несигурност, в нестихващото желание за комуникация и организация на обществото.

Според обществените науки причините за отчуждението трябва да се търсят в структурите на съвременното общество, в обществените условия, с които се сблъсква съвременният човек, както и в начина на неговата интеграция и приспособяване към тях. Така обществените условия и постоянната професионализация, социалното неравенство, средствата за информация и пропаганда и повишените изисквания от страна на общес-

твото неизбежно водят както до отчуждаване от другите, така и до отчуждаване от самия себе си. Урбанизацията на голяма част от хората, които не са били готови да се сблъскат с живота на съвременните големи градове, насилственият начин на тяхното включване в новите условия на живот, бързият процес на глобализация на съвременния свят – всичко това създава социални структури и отношения, които разкъсват всякакви лични връзки и неизбежно водят до отчуждение.

Отнасянето на отчуждението към контекста на социалната феноменология означава, че единственият начин за неговото преодоляване е промяната на структурата и начина на функциониране на обществото и "оптимизирането" на процеса на човешкото приспособяване и участие в него.<sup>4</sup> Така истината за живота на човека в общността неизбежно се свежда до способността на събраните заедно индивиди да осигурят своето съвместно съжителство посредством следването на обективните принципи на целесъобразност и полезност и създаването на ефективни обществено-политически структури,<sup>5</sup> както и оптималните механизми за участие в тях. В този случай отношението към другия човек обикновено се свежда до утилитарния баланс на безличните индивидуални и обществени интереси, но той не само че не може да компенсира липсата на истински межличностни връзки, но вече е предпоставка за противопоставяне и отчуждение. Изследванията на социологията, антропологията и особено на психологията доказват по недвусмислен начин, че независимо от това в каква степен е интегриран и приспособен към обществените структури и условия, човекът винаги остава пленник на своята социална изолация и преживява по трагичен начин ек-

4 Срв. Мандзаридис, Г. и др., *Теме хриш анске етике*. Крагујевац, 2004, с. 89.

5 Срв. Јанарас, Хр. *Истина и јединство Цркве*. Нови Сад, 2004, с. 18.

зистенциалното отчуждение от другия. Той никога не може да замести своя личен подвиг за споделянето на живота и изграждането на лични взаимоотношения с безличното приспособяване и участие в обществените структури, които убиват всяка жизненост и свободно творческо движение към другия и в общността. Временното удовлетворяване на психологическата нужда от социално съжителство или към емоционални преживявания не могат да заменят екзистенциалната нужда от любов и дълбинния вопъл за лицето на другия човек. Временното присъствие на другия в случайните житейски ситуации или в моментните обстоятелства на общественото съжителство не може да удовлетвори тази дълбока екзистенциална нужда и точно тази безпомощност на човека е най-честата причина той да провъзгласи другия за виновник и причина на собственото си нещастие. Но всеки опит за осъществяване на живота без другия води до нарцистичната претенция за себедостатъчност и до патологичното безсилие на човека да срещне другия лице в лице, да намери смисъла на живота си в радостта от срещата с него. По този повод митрополит Амфилохий Рагович пише: "Бунтарската самовлюбеност, гладът за предмети, робуването на вещи, пари и похот и на всичко, което е толкова присъщо за живота на съвременния човек, всъщност не е нищо друго, освен изкривено отражение на търсенето на другия, на желанието за него. И наистина, от този вопъл за лицето на другия е родена и изтъкана цялата съвременна цивилизация."<sup>6</sup> Всичко това означава, че преодоляването на отчуждението и опитът за промяна лежат някъде отвъд конвенционалните "стратегии" за психологическа утеха и социални проекти, отвъд луциферовската претенция на съвременния човек да изгради автентично общение с другия без Христос.

**Истинската причина.** Православното богословие познава трагичния факт на отчуждението много преди той да е станал предмет на изследване на психологията и социологията и винаги е виждало неговото дълбоко духовно и екзистенциално измерение. В опита на Църквата отчуждението се разбира като явление, чиято първоначална причина трябва да се търси в жизнената позиция на човека, в неговата невъзможност да изгражда своята личностна идентичност и съдържанието на живота си без другия, т. е. извън онтологичното събитие на общението с Бога и другия човек. Църквата е успяла да съхрани съзнанието, че този крах на човешкото съществуване не е резултат от нарушаването на някакви обективни, религиозни, морални или обществени норми, а вижда в него свеждането на живота до един егоцентричен начин на съществуване и отказ от живота като отношение и общение. В Евангелието Христос ни представя класически пример за най-дълбоко екзистенциално отчуждение – отиването на блудния син в "далечна страна" (срв. Лук. 15:13),<sup>7</sup> което е последица от претенцията за независимост, за вземане на "своето", нарцистичен нагон за живот без другия и далеч от другия. Затова църковните отци винаги са виждали в трагичния факт на отчуждението едно духовно явление, което е непосредствено свързано с екзистенциалното съдържание на греха като отчуждение<sup>8</sup> и вражда против Бога, със свободния отказ от живота като общение в любовта.<sup>9</sup> Доколкото грехът е опит за основаване на съществуването единстве-

6 Рагович, А. *Литургия и подвижничество*, в: Църква, Православие, Евхаристия (кратка антология на съвременното сръбско богословие), ч. I, С., 1999, с. 172.  
7 Гондикакис, В. "Тумаче е о блудном сине" у: Видолов, Треби е, 2005, бр. 35, стр. 9-27.

8 Св. Григорий Богослов нарича греха "отчуждение от Бога". *Нравствени песни* (PG 37, 662).

9 По-подробно по темата вж. Yannaras, Chr. *The Freedom of Morality*, New York, 1984, pp. 29-36.

но върху собственото аз, той е подмяна, изопачаване, илюзия или "версия" на живота, или по думите на св. Йоан Лествичник един "двойствен живот" (διπλοπλην φωνήν),<sup>10</sup> в който човекът става враг на самия себе си.<sup>11</sup>

Аскетическият опит отнася тази човешка претенция за независимост към себелюбие (εγωφιλία) и вижда в него егоцентричната претенция за самотатъчност и нарцистична самовлюбеност, която неизбежно води до разрушаването на всяко отношение и общение с Бога, ближния и заобикалящата среда.<sup>12</sup> Грехът и страхът от смъртта се превръщат в източник на едно дълбоко екзистенциално отчуждение и противопоставяне (не само психологическо и социално), което превръща другия – независимо дали става дума за Бога или за другия човек – в съперник, враг и в заплахата за собственото съществуване. В реалността на греха човекът преживява другия като анонимен и безличен индивид, като някой, който претендира да "нахлуе" и узурпира жизненото му пространство, като някой, от когото той се страхува да не му отнеме "завоюваната" индивидуална автономия. Така грехът и страхът от смъртта превръщат по парадоксален начин в аг и присъствието, и отсъствието на другия: ако неговото присъствие е заплахата за неговото жизнено пространство, то негово-

10 Лествица 22,28 (PG 88,951). Йоан Корнаракис много удачно нарича това състояние "шизофрено самоотчуждение".

11 Лествица 23,32 (PG 88,968); вж. също 26,64 (PG 88,1028), 26,32 (PG 88,1020), 26,64 (PG 88,1027), 4,20 (PG 88,695) и 26,32 (PG 88,1020).

12 За св. Йоан Лествичник отхвърлянето на Бога е неизменно свързано с противопоставянето и отчуждението от ближния и затова той определя гордостта не само като "отхвърляне на Бога,... прогонване на Божията помощ,... противник на Бога", но и като "презрение към човечите, майка на осъждането,... извор на гняв,... причина за немилосърдието, непознаване на състраданието". Лествица 23,1 (PG 88,965).

13 Патерик, За авва Макарий Египетски, Слово 38.

14 Срв. Јанарас, Хр. Истина и јединство Цркве, с. 18-19.

то отсъствие става източник на екзистенциална самота и отчуждение. Преданието на църковните отци говори за тази трагична реалност на отчуждението с богословската терминология и езика на своето време и описва ага като "място" (=състояние), където не можеш да общаш. Така за св. Макарий Египетски агът е невъзможност да гледаш другия лице в лице, защото онези, които са в ага, сега обрнати с гръб един към друг.<sup>13</sup> Според него агът не е място за наказания, а начин на живот, в който нямаш възможност за общение, т. е. една общност без човешко общение. Така опитът на Църквата запазва истината за трагичното съществуване на човека в греха, подвластно на екзистенциалната самота и отчуждение – състояние, в което той е лишен, или по-скоро се е отказал от възможността да обща другия човек и да изпитва радост от срещата с него.

Психологията, социологията, а понякога и философската антропология констатира тази трагична реалност на греха и отчуждението, която се преживява непосредствено в индивидуалния и обществения живот. Претенцията на човека да бъде център на своето собствено съществуване го е подтикнал да изгради свой живот, общество и цивилизация, чието мерило и опорна точка да бъде самият той – опит, който се корени в желанието да се възстанови загубата на другия и общението с него. Но поробеността в егоцентрична самозащита, обективацията на другия човек (разбиран като съперник и неприятел), отчуждението и насилието спрямо него, сянката на омразата, която помрачава и най-непосредствените отношения, егоцентричното използване на любовта и т. н. не могат да бъдат разбрани докрай, ако не бъдат видяни в перспективата на греха като екзистенциално отчуждение от другия и отказ да се участва в гара на споделения живот.<sup>14</sup> Затова православното богословие винаги



подчертава дълбокото духовно и екзистенциално измерение на отчуждението и вярва, че то може да бъде преодоляно, само ако преди това е възстановена връзката с Бога, ако човекът е отново открит за другия и вижда смисъла на своето съществуване в общението с него.

Този екзистенциален или духовен подход към проблема за човешкото отчуждение показва, че обществените условия и причини за разрушаването на междуличностните връзки и противопоставянето между хората са второстепенни. Разбира се, структурите, условията и процесите в обществения живот не трябва да бъдат пренебрегвани или подценявани, тъй като те са непосредствена реалност на човешкото социално съжителство – реалност, която често поражда и стимулира процеса на отчуждение и противопоставяне<sup>15</sup>. Църквата обаче не може да приеме често пъти наивната позиция, че промяната и подобряването на обществените структури и отношения по модела на някакъв философски или социален идеал (а понякога и религиозен утопизъм) може да преодолее отчуждението, защото всеки подобен “проект” остава само опит за утвърждаване на една “версия” на живота, но винаги под сянката на тлението и смъртта. Преодоляването на отчуждението, т. е. възстановяването на автентичното общение на човека с другия – едновременно и с Бога, и с ближния – е възможно само чрез свободата и неповторимостта на личността, която участва в това събитие. Но свободата и неповторимостта на личността не са абстрактни обективни предпоставки за човешкото съвместно съжителство (това е възможно само в рамките на някаква рационална схема) и затова всяко тяхно отричане вече води до отчуждение и противопоставяне, което не може да се компенсира от никаква форма на психологическа утеха или социална промяна.<sup>16</sup> Те се отнасят към реалността на личното съществуване, което се открива в събитието на общението и споделянето на живота и всеки опит за налагане на общение “отгоре” отрича тази реалност и отваря пътя за противопоставянето, изолацията и отчуждението.

## 2. От отчуждението към общението

**Едно необходимо уточнение.** Всеки опит за преодоляване на отчуждението трябва да изхожда от факта, че то не е само социално или психологическо, а преди всичко духовно явление и екзистенциална ситуация – констатация, която може да служи като изходна диагноза за една правилна “терапия”<sup>17</sup>. Но най-голямото изкушение, което съпровожда търсенето на богословски отговор на проблема за отчуждението, е морализмът. Моралистичният подход може да намери приложение в една обективна етика (независимо дали тя е религиозна, философска или социална), която се основава върху безлични етически принципи и предписва практически правила на поведение<sup>18</sup>. По своята същност обаче морализмът не може

15 Срв. Мангзаридис, Г. и др., пос. съч., с. 89.

16 Yannaras, Chr. *The Freedom of Morality*, pp. 213-214.

17 Срв. Мангзаридис, Г. и др., пос. съч., с. 91-92.

18 Бердяев поставя въпроса за морализма с особена острота, като се опитва да даде религиозно-философски отговор в контекста на един православен мироглед. По-подробно вж. *За предназначението на човека*, С., 1994.

да се докосне до тайната на човешкото съществуване, той отрича другия и подчинява неповторимостта на междуличностните отношения на конвенционалните критерии за добро и зло<sup>19</sup>. В самата същност на морализма е заложено противопоставянето и отчуждаването на хората по морален признак, което неизбежно води до презрението на другия и подмяната на динамичното събитие на живота със следването или подражанието на абстрактни морални "идеали" и "образци". За това предупреждава още Христос, като осъжда праведността, т. е. моралистичната позиция на фарисея и посочва като пример скандалния за тогавашния религиозен и обществен морал митар (срв. Лук. 18:10-14). Докато митарят търсел в опита на покаянието и смиренното личното общение с Бога, то фарисеят – както и всеки моралист – се уповавал на своите индивидуални морални постижения (=индивидуални добродетели), които по-скоро са израз на неговото съзнание за самостоятелност и се превръщат в опори на противопоставянето и отчуждението на Бога и ближния.<sup>20</sup>

Изкушението пред богословието на Църквата се състои в това то да припознае моралистичното разбиране за живота като свое и да се опита да реши екзистенциалните проблеми на отчуждения човек чрез налагането на безлични религиозно-етически принципи и норми. В нашата секуларизирана епоха подобно "припознаване" въобще не е трудно, тъй като събитието на вярата и живота в Църквата все повече се преживяват в идеологическите категории на естествената религиозност и индивидуалния морализъм. Затова едва ли днес има нещо "по-привле-

кателно" от идеала на "моралното християнство" или на "социалното Евангелие", като общополезна "рецепта" за лекуването на моралните и социалните недъзи, но това би било просто отчуждение от опита и истината на Църквата.

В Преданието на Църквата обаче може да се открие един принципно различен подход към проблема за отчуждението, който има за изходна точка персоналистичната антропология, която разграничава личността от индивида в перспективата на евхаристийния възглед за света и живота. Човекът се ражда като индивид, който въобще не се интересува от отношението и връзката с другия, но в Църквата той става екзистенциална ипостас,<sup>21</sup> личност като дава предимство на отношението и връзката, на общението и участието (в другия). Това означава, че християнската антропология е отворена и диалогична и разглежда човешката личност като битие за общение, което съществува с и за другия. Другият е условие за моето съществуване и отношението с него не е някаква "случайна" психологическа или социална "добавка" на това съществуване, а конститутивен онтологичен факт, от който извира човешката персоналност.<sup>22</sup> Това означава, че богословието не трябва да търси решение на проблема с отчуждението в рамките на една "затворена" етика, а в контекста на една отворена и диалогична етика, която вижда човешкото съществуване като постоянно излизане от себе си и непрестанно движение, отговорност и жертва за другия. Тя се корени в диалогичната природа на православната вяра, която е непрестанно събитие на общението, една екзистенциална среща и диалог меж-

19 През 20 век френският философ Е. Левинас прави смел опит да "преобърне" традиционното разбиране за етиката, като ѝ придава онтологично съдържание. Така той създава една отворена онтологична етика, която има за основни категории другия, отношението, отговорността и жертвата за него. По-подробно вж. Шижакви, Б., *Напомене о Левинасу и онтологији*, у: *Саборност*, Пожаревац, 2003, стр. 79-93.

20 За тази исконно църковна позиция вж. по-подробно Yannaras, Chr. *The Freedom of Morality*, pp. 52-54.

21 По-подробно вж. Zizioulas, J. *Being as Communion*. New York, 1997, pp. 49-67.

22 Срв. Бигович, Р. *Църква и общество*. С., 2003, с. 45.

гу Бога, който непрестанно призовава със Своята любов, и човека, който отговаря свободно на този любящ призив. Християнският опит вижда в екзистенциалния вопъл за другия и общението с него "началото на всички начала в духовния живот, начало на прераждането и преобразяването – начало на истинския живот в Църквата".<sup>23</sup> Затова и богословският отговор на проблема за отчуждението има за своя изходна точка богочовешка общност на любовта, като истинско събитие на общението в Христос и Светия Дух.

**Дарът на общението и участието в него.** В своя опит Църквата открива духовното измерение на отчуждението и предлага като възможност за неговото преодоляване своето съществуване и участието в него като начин за добрата промяна на човека. "Християнството – пише митрополит Амфилохий Рагович – е имало и има само един отговор на всеки битиен и екзистенциален вопъл на човека, особено когато става дума за търсенето на другия и общението с него – Литургията и Евхаристията като нейна сърцевина и съдържание".<sup>24</sup> Християнският начин на живот е участие и споделяне на един евхаристиен (общностен) етос на Църквата, което е проява и екзистенциална последица от "засадеността" на човека в богочовешката общност на Църквата като Тяло Христово. Центърът, съдържанието и пълнотата на този евхаристиен начин на живот е Литургията на Църквата като събрание (уэнбойт) и общност (кпйнщнЯб), като икона на Божието Царство, като принасяне на света и живота в общото дело (лейфпхсгЯб) на Божия народ. В Литургията на Църквата Христос се дава и открива като вечноприсъстващия Друг и затова тя е събитие на Неговото реално присъствие и

екзистенциална среща с Бога и другия човек, която преодолява и лекува всяко зло отчуждение. В Литургията Бог се открива и се дава на човека, а човекът отговаря на този призив и се предава на Бога; Литургията е взаимно общение в любовта, което открива новия начин на съществуване като благодарение и споделяне на живота в любовта. В Църквата християните се причастяват и общуват заедно, събират се на едно място (ерЯ фь бхфь) заради една обща цел и стават едно, където отделната личност участва в живота на общността отвъд всякакви психологически, морални и социални условия. Участието в Божествената Евхаристия, т. е. приемането на Тялото и Кръвта Христови е приемане и участие в божествения живот, което извежда човека от неговата екзистенциална самота и отчуждение, за да се промени и обнови в радостта от общението с Бога и Неговия народ. Ранното християнско богословие нарича Евхаристията "лекарство за безсмъртие" (т. е. възможност за участие в дара на живота, неподвластен на смъртта и тлението), но винаги предполага, че чрез Причастието се осъществява (=въплъщава) и човешкото общение като комуникация и участие в един споделян живот, в който Светият Дух по непостижим начин съчетава различните харизми на членовете в единството на "тялото". В Божествената Евхаристия вярващите са реални участници и сътрапезници на Христос, който споделя с тях Своя богочовешки живот – факт, който се преживява есхатологично, но едновременно с това е възможност за реално преосноваване на човешкото съществуване като участие в есхатологичната реалност на спасението. Затова и в църковния опит човекът, който се спасява или бива спасен от Христос се преживява като възстановен, цялостен, интегрален,

23 Бигович, Р., пос. съч., с. 313.

24 Рагович, А., пос. съч., с. 174.

автентичен и неотчужден, като личност, чиято идентичност извира от общението и споделянето на самия живот на Христос, "когато вече не аз, а Христос живее в мене" (Гал. 2:20). Това означава, че човекът може да осъществи своята личност, само ако е "засаден" и участва в живота на Църквата като Тяло Христово, а това вече създава основите на онтологичния евхаристичен етос на Църквата<sup>25</sup>, като залог за преодоляването на биологичното съществуване (което е източник на всяко отчуждение), подвластно на тлението и смъртта. В своя опит Църквата винаги е идентифицирала християнския начин на живот като лично участие в начина на съществуване на църковната общност – събитие, което предполага човешката свобода и неповторимост, споделяне с другия и отговорност за него. И ако общението (кпйнщнЯб) е основната реалност и съдържание на този живот – икона на есхатологичната пълнота на живота в Царството Божие – то преодоляването на изолацията, противопоставянето и отчуждението е възможно само чрез "усвояването" на този христологичен начин на съществуване. Но участието в живота като събитие на общността не може да се постигне по друг начин, освен чрез екзистенциалния призив на Църквата за борба с тленната индивидуална природа в опита на православния подвижнически етос.

Динамичното участие в общостния евхаристичен етос на Църквата създава еклисиологичните основи и предпоставки на подвига, който цели преодоляването на егоцентричния начин на съществуване на смъртната природа, т. е. на индивидуализма като корен на всяко противопоставяне и отчуждение. В противоположност на нарцистичния нагон за отчуждение, който доминира във всички посоки на индивидуалния и социалния живот, църковният опит предлага покаянието на човека и неговата подвижническа позиция, която предполага самоограничаване и свобода от плена на егоцентричната самозатвореност и поради това е най-изпитаното лекарство против човешкото отчуждение. Принципите и "елементите" на подвижническия живот – покаяние, смирение, пост, молитва и т. н. не са просто някаква дисциплина или безлични външни инструкции, а начини за преодоляването на себелюбието и претенцията за самодостатъчност и тяхната единствена цел е да направят човека способен да участва в гара на живота като свободно общение в любовта. Православният подвиг "доближава" етоса на човека до един начин на съществуване по образа на Христос (срв. Гал. 4:19) и е екзистенциална възможност и отговор на Божия призив за участие в гара на общението, преодоляване на всяко

25 По-подробно вж. ЛпхдпнЯкпх, Н. 3 ехчблфнЮнфлпЯб. БиЮнб, 1992, у. 31-79.

отчуждение и приемането на Д/другия със саможертвена любов. Затова в опита на Църквата "придобиването" на Бога се преживява винаги в контекста на общението и любовта към другия човек, към ближния и това се вижда ясно от гумите на св. Антоний Велики: "От ближния е животът и смъртта, защото, ако придобием брата, придобиваме Бога".<sup>26</sup>

Етосът на подвижническия живот "не е индивидуален, а *par excellence* църковен факт. Той е личен опит за превъзможване на самия себе си от всяка безизходна самозатвореност, от самотатъчността на съществуването, откриване на личността за живота на общността като съществуване и отношение с останалите членове на Тялото Христово, утвърждаващ отговор за живот като любов и свобода".<sup>27</sup> Той черпи смисъл и се проявява във всяко светотайнствено действие, което поставя човека в центъра на евхаристийното събитие на Църквата като лично осъществяване на екзистенциалните възможности за живот и участие в дара на общението, където човекът остава безкрайно различна и неповторима личност. Участието в Божествената Евхаристия е принасяне на целия живот в евхаристийното Тяло на Църквата – събитие, в което човешкият етос се "прониква" от Божия начин на съществуване (=μνησκειβ – единоравие)<sup>28</sup> като свободно общение в любовта. По този начин православният опит формира една отворена етика, която открива безбройните начини за общение с Бога чрез другите, което вече "дава" едно есхатологично предвкушване на вечния живот. Есхатологичното измерение на това църковно събитие открива по парадоксален начин историческия призив и път на човека да изгради още тук и сега отношения на общение и любов и така да иконизира (=отобрази) истинския живот на Царството.

Тази историко-есхатологична динамика на живота в Църквата създава една култура на общението, която християните са призвани да "отнесат" със себе си в света и така да преобразят всички равнища на своите междуличностни отношения. Църквата не търси конвенционални решения на екзистенциалните (=духовните) проблеми на човека, а предлага и очаква: предлага на човека да участва в дара на живота като общение и очаква с търпение и любов завръщането на всеки "блуден син" в дома на Отца. Тя чува вопъла на съвременния духовно "парализиран" човек, който все още "си няма човек" и го кани да стане сътрапезник на Христос, да му даде "лекарството за безсмъртие" – единствената противоотрова срещу отчуждението.

26 Патерик, св. Антоний Велики, Слово 9.

27 Жагазоглу, Ст. *Евхаристия и аскеза – еклисиолошке основе православног етоса*, у: Видослов, Треби е, 2004, бр. 31, с. 50.

28 Срв. св. Игнатий Антиохийски, *Послание до Магнезийци* 6,2.

Иван Еленков е доцент в катедрата по История и теория на културата на СУ „Св. Климент Охридски“. Преподава история на българската култура 19-20 век. Автор е на книгите *Родно и дясно*, София, 1998 и *Католическата църква от източен обряд*, София, 2000. Публикувал е в сп. *Демократически преглед*, *DIVINATIO* и др. Член на редакционния съвет на сп. *Разум*.

Харалан Александров е доктор на науките. Занимава се с изследователска и консултантска дейност към Български институт за отношенията между хората, Нов български университет. Изследванията му са в областите на организационното развитие и организационната култура и развитието на човешките групи и общности.

**Разговор на Иван Еленков, Харалан Александров, Калин Янакиев и Явор Дачков**

## **За новия и стария български национализъм, отсъстващия консерватизъм и за образованието**

**Явор Дачков:** След последните парламентарни избори у нас се очерта един феномен, чието най-общо политическо име е “Атака”, но по друг начин този феномен може да се нарече и нов български национализъм. Аз ви предлагам да започнем нашия разговор с въпроса до каква степен тази проява на национализъм е автентична, до каква степен тя има своите основи. Да поговорим за това какво бъдеще може да има такъв тип национализъм, може ли той да бъде по-модерен, по-качествен или ще си остане ерзац на национализма от 19 в., какъвто го познаваме от историята.

**Иван Еленков:** Нека като начало да направя едно историческо уточнение. Обикно-

вено се приема, че базовите постулати на българската национална идеология са формирани в предосвободителната епоха и развитието им се схваща като прострляно във времето от края на 18-то столетие до 60 и 70-те години на 19 век, които се смятат за десетилетията на тяхното “окончателно кристализиране”. Авторството, или по-точно, прозирането на “неизменните начала” на националната идеология се отдава на големите имена от национално-освободителното движение, като сетнешното развитие на България се мери по тях и най-често се представя като низ от предателства към тия “свещени завети”.

Но българската национална идея не е ед-

на; тя не е и не може да бъде също и логически неотклонно развиваща се последователно система от идеи, водещи по "Общия път" към "Спасителния бряг" – път по който из мъртвата ръка на "предводителя", паднал някъде "горд и несломан", факелът се подема незабавно от друго, непременно пак с "непреклонна воля" и "твърда десница" – същински продължител на "гелото и идеите". Привидно систематичното приложение на постулати из онова ядро идеи, припознавани като национална идеология, винаги е спекулация с настоящото политическо положение. Твърда предстои да бъдат изучени важни имена, систематизиращи наново акцентите на българската национална идея в политическия контекст на следващите десетилетия от края на 19 век, от началото на 20 век, от 20-те, 30-те и началото на 1940-те години.

Интересното за мен е това, че "Атака" отказва присъщите на българския политически живот идентификации с миналото, отказва свой систематичен препроцит на «националната идея», отказва позоваване на свой идеен или политически предходник, свързан с нея. Този отказ е според мен една разумно пресметната спекулация с настоящото политическо положение. Защото днес представата за миналото е конфронтационна зона, а отношението към българската история от 20 век е важен, непримирим разделител в съвременното ни общество. Така политическият прагматизъм на "Атака" налага цинично мълчание за миналото (мнима, притворна амнезия) и отказ от концептуализации на "националната идея" като обичайна стратегия за произвеждане на политическо съмишленичество и електорална опора у националистическите групировки. "Атака" не предлага пререшение на "завета" в неговата насоченост към "Заветния бряг"; още по малко "модерен" национализъм – чисто и просто тази по-

литическа формация не без корист добива изгоди, експлоатирайки етнически предубеждения.

Предубежденията са по-ниска степен на съзнатост и мотивация от идеологическите внушения и форми на изява; те са безформени и флуидни, лишени от понятийна систематика и логично учленение, но не са произволни или случайни. Предубежденията са основани на колективни културни нагласи; в случая с "Атака" става дума за умелото извличане на политически дивиденди из ценности, основани на базов културен код на междучовешките отношения в българското културно пространство – т.е. на възприятието на човека чрез етническото му име.

През 1894 г. в Пловдив излиза първият том от съчинението на един наивен автор – *Княжество България* – на Георги Димитров, (разбира се не "учителят и ръководителят"), съчинение – истинска енциклопедия на междуетническите предубеждения от тогава, но и предубеждения, задържащи се трайно в много пунктове и до ден днешен. Освен от това съчинение, могат да бъдат дадени и много примери в тази посока – от грозни по грозни – от миналата и от настоящата ни действителност – но аз избирам тук да направя това с литературен фрагмент из творчеството на един от националните идеолози – Любен Каравелов. В *Българи от старо време* има твърде занимателен епизод, в който църковното настоятелство посещава Хаджи Генчо, за да го уведоми, видимо притеснено, че Маню Циганина, известен на всички тогава обитател на Копривщица, пожелал да стане християнин. Настоятелството не било наясно дали това изобщо е възможно и търсело от него, като от учен човек, съвет, какъв отговор да се даде на просителя. Хаджи Генчо не могъл да отговори веднага, казал на посетителите си "да гойдат ум-

ре”, защото трябвало “да се съобщи с някои от книгите, с които разполагал”. И след едно нощно бдение над тия книги на другия ден Хаджият разрешил тревогите на настоятелството – “Може – отвърнал той – може Мано да стане християнин, но първо трябва да го одерем”. С други думи, християнството на Мано като подстъп към коптивщанската общност, изисквало наложително да смени кожата си, да стане “бял”, операция, която трудно би гарантирала оживяването на наивния прозелит. Мано избрал да живее.

Та, национализмът на “Атака” съзнателно се държи много далеч от доктринни основания и аз мисля, че тук става дума за користен политически прагматизъм, основан на атавистични, но живи и действени етнически преубеждения, споделяни сред много хора като оправдано основание за обществена изява. Просветеният национализъм, този, който би бил наясно със собствените си предтечи и би обособил мисията си, предполага себеразкриване. Очевидно на активистите на групировката това най-малко е нужно.

**Калин Янакиев:** Включвайки се в разговора, аз пък бих се насочил отначало към поактуалната част от зададената тема, към това, което каза Иван Еленков. Учудващо е, казва той, че “Атака”, която се представя за политическо представителство на българския национализъм в момента, не се позовава на свои предходници от класическия и българския национализъм в края на 19 и началото на 20 век. Това може би е вярно, що се касае до политическото образуване “Атака”, но аз мисля, че в момента освен “Атака” съществува и е много важно да бъде отчетено и онава, което бих нарекол ракетата-носител на “Атака” – телевизията СКАТ, или направо да кажа така: “идеологията СКАТ”. СКАТ е много добре премис-

лена телевизия, с взаимно допълващи се политически предавания, облъчващи различни групи от населението, където при това се разработват сравнително нови за нашата среда митове на национализма. Например, в много от предаванията на телевизия СКАТ се пропагандира теорията за “световния заговор”, една до този момент съществувала в твърде тесни среди, “теория”, според която истинско противопоставяне на великите сили, на големите системи на 20 век всъщност никога не е имало; светът поскоро е бил привидно разделен за да се експлоатира от вездесещия “световен ционизъм”. Или пък не е имало студена война – отдавна е достигнато до един сговор между американци и руснаци, и в този заговор малките нации са купувани и продавани многократно. В днешно време пък те отново са разположени върху картата на някакво – и това е другият основен мит на тази идеология – “световно правителство в сянка”, което разпределя ресурсите в този свят, решава кой ще живее добре и кой не и дирижира един таен “геноцид” например срещу българите. Тук макар с по-малка честота отново звучат определени антисемитски елементи, защото всъщност световното правителство в сянка не е нито американското, нито това на ЕС, а се състои от задкулисни еврейски магнати, милиардери. Виждате в това отношение ежедневните предавания на ловкия маниак Георги Ифандиев, например.

Всичко това, макар да не прилича на класическия национализъм, известен в България, има следователно своя традиция. То поражда (а може би и цели) своеобразна двойна реакция – от една страна тоталното отчаяние: ако ние действително сме купувани, продавани, подлагани на решение от световния “център” геноцид, ако нямаме съюзници и приятели и ни управляват само агенти на “световното правителство”, то ние сме обречени. Какво-



то и политическо усилие да се прави, то е или напълно обречено, или в своята видима част представлява просто функция на този "световен заговор". Сетне: едно от най-упоритите внушения на предаванията на СКАТ е това, че всички политически формации в България – тъй наречените "парламентарни политически партии", не са нищо друго освен агенти на този заговор, който отвсякъде ни е обкръжил. Това поражда отчаяние, това поражда усещане за безсмисленост на политическото и гражданското действие като такова. Но от друга страна отчаянието е такава психическа формация, че тя колкото внушава пасивност, толкова предизвиква и отчаяни, ирационални изблици. Ако ние сме обречени, ако с нас се отнасят по този начин, ние нямаме никаква друга възможност, освен да реагираме стихийно, ирационално, антиполитически, ако щете.

Това ми се струва важно да се отбележи, защото ако се направи един преглед на ключовите предавания на телевизия СКАТ, те, според мен, при всички положения следват една такава идеология. В повечето от тези предавания например 90% от реториката е антикомунистическа, но същевременно във всяко едно от тях има поне 10 % говорене в този именно ключ – ключа на "световния заговор", ключа на "продажния агентурен политически елит" в България и едно препоръчване на колективно действие на българите като такива, независимо от каквото и да било тяхно политическо различие и каквито и да било политически убеждения. Те по-скоро се смачкват, препоръчват се като безсмислени, като ненужни. Това според мен е интересен щрих към портрета на съвременния български националист.

**Иван Еленков:** Позволете тогава едно допълнение. Ако приемем СКАТ като открита трибуна на "Атака" и мислейки също за излъчваните в този канал (редом със

споменатите от К. Янакиев) популяризации на българската история, би следвало да кажем, че в цялостната рамка на СКАТ, идентификации с миналото за "Атака" не са необходими, тъй като "историческите" предавания на тази телевизия набавят непряко толкова необходимият за всеки агресивен национализъм "исторически" ресурс, съпоставят скрито в ума на зрителя измислената величавост на българското минало със "сраменето" от настоящето, изразявано от "Атака". Изявлението в рубриката "Атака" и "историческите" предавания са основани на общ деструктивен критически патос спрямо настоящето. Интересното е, че в предаване като "Сите българи заедно" например (също ключово за СКАТ) през ден гостуват професионални историци, чието присъствие легитимира с авторитета на "науката" телевизионното колажиране на национализъм и политически интереси.

**Харалан Александров:** Мисля си за тази опозиция между цялост и фрагментираност, с което правя връзка и с една от другите теми на разговора – усещането за загуба на принадлежност, дезинтеграция и разпад и опита то да бъде преодоляно чрез митологизирана цялост – целостта на националното тяло, разбирано като национална държава, събирането на разкъсаните български територии и т.н. Този непостижим проект с дълга трагедия в нашата история и култура подменя и дори отменя проекта за постигане на индивидуален, личностов интегритет. Чрез забрана и репресия не може да постигнеш позитивна идентификация, а тъкмо това прави "идеологията СКАТ" – тя ти забранява да се идентифицираш през различни роли, през различни отношения. Тя орязва и редуцира, бих казал деградира възможността да се развиеш като сложно същество с много релации към много референтни групи, тоест отрича

правото да бъдеш свободен постмодерен човек в глоболизиращ се свят. В този смисъл това е репресивна идеология, която се опитва да сведе сложността на живота до прости и еднозначни идентификации. Настоява, че да си българин изключва това да си и много други неща и ако се направи списък на тези други неща вероятно ще се види, че той възпроизвежда традиционни забрани и табута. Да симпатизираш на етнически чуждите очевидно е едно от тях, но и да си богат и предприемчив също е осъдително. В този смисъл аз бих разчел тази идеология за конспирацията срещу българите като примитивна психологическа защитна реакция, като параноична картина за света, която наистина те дефинира като безпомощен, като жертва, като предмет на някакви мрачни заговори, но същевременно има и огромното предимство да организира комплексната реалност по прост и познат модел, като полага в него йерархия и център.

Същевременно тази картина е травматична, защото центърът е овладян от зли сили. Евреите са добре установени в тази роля, има дълги традиции в това отношение. Парадоксално е, но се оказва, че е по-комфортно да се идентифицираш с жертва в един прост свят, в който се знае кой е паяка в дъното на мрежата, отколкото като свободен човек в един сложен свят, който изисква постоянно усилие да бъде разбран и постиган. Светът, видян като световна конспирация предлага порядък, който се оказва по-поносим от сложността на един твърде комплициран, твърде софистициран свят, в който постоянно се преподреждат и пренаместват центровете на власт, постоянно се срещат и си взаимодействат различни тенденции и културни влияния. Изглежда не сме подготвени да живеем в усложнен свят, твърде изгубени се чувстваме в него. Страхувам се, че това е вярно за големи групи хора, и

разбира се имам обяснителна хипотеза. Социализиращите институции, които формират умовете – семейство, образование, медии и, разбира се Църквата, доколкото тя мисли за своята мисия в тези категории – задават модел на човек, който не позволява да бъдеш едновременно цялостен и сложен. За да бъдеш интегриран в групата, трябва да се откажеш от сложността и развитието. Хора, отгледани по този начин, изпитват непреодолим копнеж по простота и еднозначност и подкрепят лидерство, което им предлага семпли и нетърпящи възражение версии. Не е важно картината на реалността да е достоверна, важно е да е проста и позната. Радикалната националистическа реторика откликва на тази необходимост – необходимостта на объркания, уплашения, изгубения човек, който изведнъж е бил лишен от патриархалния уют и се е оказал захвърлен в някаква непонятна, странна и чужда реалност. Тази реторика се опитва да сглоби що-годе цялостна картина за света от най-различни парчета, заимствани безкритично от несъвместими парадигми и идеологии. Така се оказва, че черносотнически руски антисемитизъм тип "Памят" съжителства с интерпретации на западния национализъм от 19 век и с патриархалните митологии от времето на Възраждането, за които говори Иван Еленков. Няма хармония между тези парчета, но тя не се и търси – важното е да върши работа. Получава се нещо криво, неузгледно и нескопосано, което обаче функционира за момента – като стар руски автомобил, самоделно адаптиран за селскостопански цели. Струва си да бъде изследвано защо тази картина за света винаги се структурира около тезата, че сме жертва на заговор, защо постигането на яснота предполага себедефинирането като вечно губещи. Това отвежда към травматичната идентичност, с която според мен живеят големи групи хора и която е

обяснима с травматичен опит както от публичния, така и от частния, мест семеен живот.

**Явор Дачков:** Това, което К. Янакиев каза за теорията за "световния заговор" срещу нас, която се въведе с особена сила именно от новия национализъм е важно, но аз ще обърна внимание и на нещо друго. Има един голям световен заговор срещу България, има обаче и един по-малък, наречен ДПС или даже персонално – Ахмед Доган, който от 15 години все "надигравва" другите политици и "българите", все успява да обърка историята на България.... Всъщност истината е, и последните резултати от изборите го показваха, че Ахмед Доган е силен, защото общо в страната има ниска избирателна активност. Българите не отиват да подкрепят българските партии, за да неутрализират влиянието на ДПС. Мисля че след последните парламентарни избори изследванията показваха, че чисто като бройка, електорално, гласовете за Доган не са кой знае колко увеличени, просто ниската избирателна активност и разпиляването, фрагментирането на гласовете по останалите партии му даде тази преднина. Доколко този антидогановски тип говорене е автентичен, доколко е сериозно обмислен? Къде са слабите му страни? Защото е очевидно, че не може един човек да бъде проблем на цялата политическа система и на целия политически преход?

**Калин Янакиев:** В по-задълбочения ключ на нашия разговор, аз бих казал така: партията на Ахмед Доган действително представлява една много голяма опасност за българската държава и българската политическа система, но не в тази посока, в която я артикулира "Атака". Всъщност последните избори показваха, че освен поради ниската избирателна активност на българите успехът на ДПС идва още и от това, че партията на Ахмед Доган е най-

пъргава в създаването на един свършено различен от досегашния тип вот. Вижте, през изминалите четири години партията на Доган успя да се ориентира към хора – свършено независимо дали са турци или българи – даже повечето от тях са българи, които са създали свои олигархични мафиотски структури по места, криминални работодатели, от които зависят много хора. Именно тези создатели на малки местни мафии гържащи стотици избиратели, тъй да се каже "в чувала" на феодална зависимост, бяха привлечени по най-пъргавия начин от партията ДПС. Това е "феномена Фигел Беев" от Велинград – един човек, който колкото бе потърсен от ДПС, толкова и сам потърси ДПС, за да потърси политическа опека под крилото на тази партия. Това е обаче човек, от който, както казах, зависят и наистина жизнено зависят много хора, които именно като зависими от сивите му структури, вече не могат, не смеят да проявят свои автентични политически пристрастия. Те са му "крепостен вот". Така, че покачването на процента на ДПС на последните избори гоиде не от някакво радикално увеличаване на етнически вот, от някакво демографско увеличаване на турците в България, но за сметка на това ДПС получи гласове в такива именно райони, и от такива именно групи, подобни на Фигел Беевския "бейлик", които вече не са никак малко и които имат афинитет да се превръщат в клиентела на партията на Доган.

Това означава обаче, че говоренето на "Атака" против "турската етническа партия" е тотално невярно. Не етносът и не турците – митическите "турци", заплашват България, а изграждането на една партия, която започна с етнически вот, но успоредно с това много по-пъргава от БСП и от НДСВ, създава вот "тип Фигел Беев". Вулгарното говорене на "Атака" идва от това, че тя по никакъв начин не улавя точно този процес. Тя

просто експлоатира митиката за турците в България.

Нека да се опитам сега да мина на едно малко по-дълбоко равнище и да кажа, че за мен българският национализъм, особено този от началото на 20 век, винаги е бил твърде съмнителен. Той до такава степен е "анти" оцветен, че почти не може да посочи за себе си някакви позитивни ресурси, нък били те и митически. Сравнете го, например с руския национализъм, който винаги изтъква за руския народ някакви – наистина крайно преувеличени, крайно спекулативно-конструирани, мистически истеричави, но позитивни черти. Нашият национализъм винаги е отрицателен. Той е "фобски" по своето определение. И нещо особено забележително – почти от психоаналитичен характер – забележете, че "турците" са задължително елемент с най-висок градус за българския национализъм. Най-дълбокият образ на турците не е просто този на вечния завоевател, на вечната заплаха от завоевание, а образа на обезчестителя, на онзи, който ще открадне жените ни, утробата ни, ще унизи нашата маскулинност. Забележете, че в народното ни творчество специално турският завоевател е онзи, който не просто поробва, но и обезчестява нацията. Неговото завоевание е свързано с псевдо, с квази и с направо сексуални конотации. Това нещо говори за българската митика по отношение на турците. Това може би даже трябва да се изследва по някакъв начин. Ето защо говоренето на "Атака" срещу ДПС е сбъркано и същевременно лесно – то не артикулира реалните проблеми, реалната опасност от тази партия, а разврежда примитивното колективно подсъзнание, в което турчинът е опасно свързан не даже с държавната, а с родово-сексуалната сфера. От там тази възможност за истерифициране. От там импулсът да заявиш, че всеки, който не е националист

(равно на туркофоб) има проблем с мъжествеността си.

Ужасяващо примитивно и унизително предмодерно мислене има импрегнирано в българския национализъм. По отношение на него възниква и такъв един въпрос. На какво се дължи толкова голямата психологическа и обществена дълготрайност на митическите образи за другия, за съседа у нас? Иван Еленков започна с припомнянето на едно съчинение, написано в края на 19 век, но аз се боя, че повечето от наблюденията за маниите и враждебните образи за другите се запазват почти неизменно и до ден днешен. А е минал повече от един век. Има ли друга нация в Европа, която толкова дълго да съхранява активирани или потенциални за активирани митически параноидални образи за другия?

Още нещо, съжалявам, че така се разпростирам. Аз обаче не бих се съгласил, че българският национализъм – некачествен и ирационален – е активиран тъкмо сега от формирания като "Атака". Ако ние се върнем малко назад в най-новата ни история, ние ще си припомним, че малко преди 10 ноември, комунистическата партия и Тодор Живков успяха да активират в много кратък срок, с много голяма взривна сила такъв ирационален национализъм по времето на "възродителния процес". Никакво утешение не трябва да бъде за нас, че "възродителния процес" е планиран и осъществен от ДС. Това е така, но уви, той срещна подкрепа. Аз си спомням демонстрациите на българи, които ставаха пред турското посолство само три-четири месеца преди 10 ноември 1989 г. и въобще не съм убеден, че те бяха просто организирани от ДС. Те бяха масово посетени. Сетне: месец след 10 ноември имаше един, ако си спомняте, взрив с много висока температура, с почти налудно висока температура, в момента, в който бе взето решение да се върнат турските имена. Тогава факти-

чески София беше обсадена от провинцията. Из София манифестираха хора, с очевидно психоаналитична травмираност – вееха байраци, бяха предвождани от едротелесни и едрогърди жени, които зовяха истинските български мъже да защитават... неясно какво и от неясно кого. София, която малко преди това бе приветствала демокрацията, беше наказвана от нахлулата в нея провинция, почти като опасно продаваща се на гругородеца гевеца. Тя беше обсаждана наистина като жена. София в този момент беше като жена, която се поддава на гругородеца, под измисленото европейско алиби на демокрацията и "правата на човека". Днес – чрез "Атака" – това е трети взрив на национализъм, десет години по-късно, което означава, че тази потенциално висока температура сред определени слоеве присъства. На какво може да се дължи това? Това за мен е интересен въпрос – нека още веднъж да го повторя: дълго действащото присъствие на параноидален тип образ на другия и тази потенциално съществуваща висока температура на жертвата по национален признак, която по много, много лесен начин може да бъде събуждена.

**Харалан Александров:** По повод на въпроса на Калин Янокиев си мисля, доколко могат да се търсят аналози или корелати на това явление и сред другите балкански народи. Скоро бях в Белград и говорих с госта сърби, които също се опитват да осмислят това, което им се е случило. Прави впечатление рефлексът им постоянно да се отпласкват от тяхната, добре известна и много изследвана митология за Косово поле и за катастрофата на християнството във фронтален сблъсък със завоевателския ислям. Цялата тази идея за обезчестеност, за насилие, за загуба, за героична жертвеност много силно присъстваше в начинът, по който те говореха, включително със сексуалните

конотации, които тук бяха споменати. Всъщност, мисля че става дума за съвсем конкретни архетипни сюжети, които са били отигравани през вековете. Няма значение дали става въпрос за сърби, хървати или мюсюлмани, това което се смята, че правят победителите, е, че избиват мъжете и заплождат насила жените, с идеята че те ще родят деца на насилниците и ще умножат техния род. Изнасилените пък жени се опитват да убият децата, които ще се родят. Това безумие е вдъхновено от гревна сангвинична митология, според която децата прогължават кръвта на бащите, а покорените жени са съсъд, който пренася наследствеността на завоевателите. Удивителното е, че това изключително примитивно вярване оцелява и се активизира по разрушителен начин във времето, когато науката успя да картографира човешкия геном. Да не забравяме, че расизмът, особено в нацисткия му вариант, е модерен проект, който подчинява науката на своите цели. Тъй че аз не виждам тук нищо уникално българско, по-скоро си мисля, че етническите забрани и табути са силно институционализирани в нашата култура. Сещам се за два канонични текста – единият е литературната балада "Изворът на белоногата", в която всъщност турчинът е най-симпатичният герой, той е представен като щедър аристократ, който си струва да бъде обичан и избран за съпруг. Разбира се, това е абсолютно невъзможен избор – немислима е идеята българката да хареса турчина. Другата история е тази за Балканджу Йово, който избира да умре мъчително но не и да позволи да се случи връзката с друговерците. Той бива буквално разфасован, докато постоянно повтаря сакралната забрана. Този тип себеунищожителна жертвеност в името на етническата лоялност отнема всякакъв избор на жената. Хубавата Яна въобще няма глас в случая, но представете си, ако тя все пак отиде да живее с тези хора, какво

престъпление би означавало това, каква е вината, която трябва да понесеш, ако прекрачиш тази граница. Това изцяло съответства обаче и на моите наблюдения при българите мюсюлмани, при които ендогамията, т.е. браковете вътре в границите на общността, се поддържа чрез много строг контрол върху сексуалното поведение на младите жени. Тази практика е институционализирана чрез митологията за наказанието, което дебне престъпниците тази граница. Брактът с представител на другата общност се мисли като противоестествен, противоприроден, нещо като кръвосмешение с обратен знак. Има безброй истории за хора от едната или от другата група, най-често жени, които прекрачват тази забрана, осъществяват транесгресия и биват наказани или със смъртоносна болест, или с катастрофи или с друго нещастие. Закрепянето на културно конструирани различия, каквито са етническите, към природни факти е мощен механизъм за социален контрол на групата над индивида и продължава да функционира паралелно с модерните институции.

Сега обаче аз искам да направя преход към онава, което каза Калин Янакиев, и което аз абсолютно приемам – мисълта за стремителната трансформация, аз бих я нарекъл деградация, на ДПС към някакъв тип клиентелно-патронажна организация, маскирана като партия. Този регрес е свързан със затруднението на хората по тези земи (и тук включвам и турците, и ромите), да постигнат не просто позитивни идентификации, но позитивно свързване – това, което на езика на социологията се нарича социален капитал. Тъй като не съумяват да се свържат успешно по повод на конструктивни работни задачи, цели, идеи или проекти, това което ги свързва са първични неща, каквито са кръвта, расата. И паралелно с това ги свързва корупцията.

Аз мисля, че корупцията и клиентелизмът са модус на социално свързване в общности, които са били жертва на незавършена и насилствена модернизация от тоталитарен тип. Те са, така да се каже, първено проявление на социалния капитал, единственото социално лепило в аномиралите групи. Поради отсъствие на друг вид съобщност и солидарност това е, което свързва хората – общата галавера за сметка на всички останали. Известно е, че първите форми на спонтанна самоорганизация в българските общности от началото на прехода (разбира се подпомогнати от криминализиращия се репресивен апарат) бяха насилнически групировки от мафиотски тип. Това са овете постоянно самовъзникващи и взаимно-захранащи се форми на организация: мафията и полицията. В такава среда най-лесно е етническото да се трансформира в криминалното или в клиентелно-мафиотското. Лидерите на ДПС просто експлоатират безпътницата и зависимостта на своя електорат, към който се отнасят като към крепостни селяни.

Нещо повече, аз казвам, че доминиращият модел на политически и икономически възход през периода на прехода у нас се основава на безогледната експлоатация на нищетата, мизерията, безпросветността и безалтернативността. Ето затова хората трябва да бъдат предефинирани до прости, еднозначни електорални единици, да не се допусне те да развият сложен набор от валенции за свързване с големия свят – защото тогава ще се изпусне контролът върху тях. На практика ние имаме един, бих го нарекъл развращаващо репресивен проект, който извън съмнение наследява дисциплиниращо репресивния проект на комунизма чрез поредица от мутроидни превъплъщения, проект който за да се самовъзпроизвежда се нуждае да поддържа точно такъв човешки материал – хора лишени от автоном-

ност и социално въображение, от всички характеристики на свободния човек, на човека, който има алтернатива, който може да направи избор, който мисли с главата си, а не с корема си. И който разполага с индивидуален ресурс – икономически, социален, интелектуален, духовен – да прави свободни и информирани избори. Т.е. човека, който може да бъде автор на самия себе си като се самопоражда, себеуправлява и развива. Когато не умеем и не искаме да се самоуправляваме, винаги ще се намери някой хитрец който услужливо да ни спести това усилие, като се захване да ни управлява за наше добро. Независимо дали ще е лидер на партия, местен тартор или комбинацията от двете, както става най-често.

**Иван Еленков:** А аз искам да добавя, че в една ситуация на трайно задържащи се предмодерни структури, етническото в много случаи е и социалното. С други думи етническата принадлежност при определена група е непреодолим социален хоризонт за развитието на отделния индивид. Това може би е и в основата на възможността етнически структури лесно да бъдат интегрирани като цяло към политически формирования.

А сега да се опитам и аз да отговоря на въпроса на Калин Янакиев. Може би трайно задържащите се предмодерни структури обясняват и трайно задържащите се етнически стереотипи, неизменните представи за другите етноси. В споменатото съчинение от 1894 г. за арменците се казва, че са хора, които преувеличават, хвалят се с мними притежания и обичат да носят елмазни пръстени; основно говорят за храна и хранене, и – както казва авторът – “няма случай, в който ти да отвориш приказка с арменец за агнета и той да не ти каже, че вчера е изял едно, на което само на единия бърбек е имало три очи лоу” и т.н. За евреите в

центъра е убеждението за тяхната търговска непочтеност, т.е. за всяка една от етническите групи има разказани неща, които по някакъв начин ние улавяме живи и понастоящем. И тъй, мисля, че едно от възможните обяснения е също в задържащата се трайно взаимна етническа изолация, взаимната затвореност, взаимонепропускливостта на отделните етнически групи, безизходната съсредоточеност в определени социални зони на българското общество.

**Калин Янакиев:** Вижте тогава колко интересно се получава. От една страна в либералните кръгове на българското общество функционира убеждението, че българите са много толерантни (спомнете си умилителните приказки за “комшулука”, за прословутите съвместни празнувания на религиозните празници в смесените райони). От друга страна ние, като изследователи се натъкваме на редица факти, свързани с прекалено дълго задържали се предмодерни форми на живот, тъкмо в райони със смесено население в България, а предмодерните форми на живот са по неизбежност свързани с изолацията, взаимосегрегацията на етническите общности живеещи по този начин. Обясненията, които чух, по повод моя въпрос, са възможни. Проблемът, към който искам да ви насоча сега, е обаче следният. Аз съм обезпокоен от начина, по който се реагира на гримасите на българския национализъм днес – на т.нар. феномен “Атака”. Всъщност медиите предпочитат изцяло либералната антиреторика срещу “Атака”; срещу говорителите на националистите биват изправяни хора, които са известни със своите крайно либерални възгледи, със своята крайно либерална идеология и реторика. Струва ми се, че това не дава резултат, тъй като именно национализмът и либерализмът са двата най-крайни и затова абсолютно непронпускливи и не можещи да се чуят

взаимно светове. Нещо повече: понякога чисто либералното говорене от типа: "етническата принадлежност няма никакво значение"; "ние живеем в един постмодерен свят, в който хората трябва да възпитават множественост на идентификациите си, множественост на социалните си роли", по-скоро даже подхранва тези ирационални страхове от страна на българския национализъм, каквито и корени, каквито и причини да има той. Не ви ли се струва, че в България има един много голям дефицит на консервативно разумно говорене, което може би е единственият антидот срещу подобни "сгъстъци" на злото?

Не либералната, а консервативната реторика е тази, която би могла да има някакъв успех срещу нещо подобно на популисткия национализъм тип "Атака", а в България тъкмо такава най-много липсва. Най-голям е дефицитът на консерватизъм, на християн-демократизъм в България – ние нямаме консервативни характеристики, нямаме истинска консервативна интелигенция. Ние като че ли вече имаме либерална интелигенция, но за българския национализъм тези хора най-лесно биват измествани в спектъра на безродните, на изневерниците, на "кръвосмесителите" от старата сангвинична митология, за която говори Х.Александров. Ето защо те не биват слушани изобщо от националистите, те се превръщат даже в допълнителен стимулатор на тяхното говорене (и това някои от либералните интелектуалци усещат, тревожейки се, че атаките им срещу Сидеров превръщат този ловък бърборко в герой, добавят му така дефицитния му ръст).

**Харалан Александров:** Мисля си за тази прословута наша толерантност, с която се възгордяваме прекомерно според мен – с повод и без повод. Мисля, че все пак я има, но тя е травматична, и затова се мобилизира при бедствия и катастрофи,

на принципа на идентификация с жертвите. Имаме такъв пример наскоро при тези порошца, които ни заляха през лятото – начина по който хората съумяха да са щедри към своите бедстващи сънародници. Познавам хора, които по същия начин дават пари, и то много пари (разбира се когато могат да си го позволят), за деца, които имат нужда от операция в чужбина. Същевременно същите тези хора остават слепи за ежедневната мизерия и нищета на групи хора, например на ромите. Тази нищета е нормализирана, мисли се като естествена и заслужена. Циганите са някак си от другата страна на реката. И като придойде реката ясно е, че залива и нас, и тях, но като че ли ни е по-лесно да направим нещо за тези, които са от нашата страна, отколкото за онези, които са от другата. Исторически този механизъм се проявява в спонтанната солидарност на българите с преследвани общности – например арменците и евреите. Истината е, че българите са съумели да се свържат с драмата на тези две общности по повод на геноцид. В гранични ситуации следователно, когато е въпрос за живот и смърт, сме отзивчиви и щедри. Изглежда ни е по-трудно да бъдем щедри и човечни по повод на рутинната, ежедневната нищета и страдание. Това е така, според мен, защото "нормалният" живот се преживява като изначално и неоправимо провален, мизерен и нищожен по силата на това, че контролът е изцяло иззет и е присвоен от някакви неведоми и зли сили. Така се връщаме към конспиративните обяснения, развити от "Атака" и СКАТ в цялостна идеология.

Що се отнася до консерватизма, смятам, че консервативният проект в България се натъква на сериозна историческа трудност – поколенческата дупка и дупката в колективната памет, която ни дели от онова минало, което си струва да ценим и да положим като образец. Много



малко хора помнят онава, което е било достатъчно добро и здраво, за да може да бъде посочено, разпознато и преживяно като "доброто ни минало". За повечето хора миналото е патерналистичният комунизъм, а консервативното начало се изразява в носталгия по "онзи лесен живот". Доброто се търси вътре в тоталитарния опит, а не преди него. Този носталгичен прочит на миналото интегрира травматичния опит отново по патологичен начин – този път чрез идентификация с насилника. Оказа се, че репресивният апарат не се преживява като нещо чуждо и непоносимо, той е някак свой, почти част от семейството – като строгият чичо, който ти хвърля по един бои за твое добро, може и да те затвори в мазето ако не слушаш, но си остава свой човек, роднина. Моралните сетива закърняват, човек приема беззаконието, насилието и унижението като нещо в реда на нещата, като част от семейния живот, обживява идентичността на жертва и започва да извлича вторични печалби от нея, по същата логика, по която най-бедните и обезправени роми се чувстват оправдани да се държат безотговорно. По същия начин има не малки групи хора, за които познатото и приемливото е тъкмо ситуацията, в която те са устойчиво положени като жертви, които са трайно привързани и дори възхитени от своя насилник – онзи, който държи властта и контрола и който е ясно разпознаваем. Хаосът и объркването подхранват носталгията по тази садомазохистична връзка, която обаче е устойчива, по начина по който семейства с насилие се оказват ужасяващо устойчиви. Нормализирането на насилието в отношенията – лични, семейни и социални – представлява огромният проблем пред възпроизвеждането или пред произвеждането на автентично консервативно говорене и мислене, което да се докосне до по-големи групи хора и да ги ангажира в

смислено действие. Страхувам се, че консервативният проект много лесно, както впрочем се случва, може да остане дори по-затворен, дори по-елитарен от либералния проект.

**Иван Еленков:** Да, всеизвестната истина за липсващия в България консерватизъм. Тя е не само ефект на настоящето ни, а може да бъде регистрирана и исторически. Мисля, че в основата ѝ са различните източници за изграждане на българските елити.

Виждате, времето след Освобождението (нека започна още от тогава) – е било всъщност едно травматично време на разпад и дълбоки преобразования. Време на преобразуване на възрожденските елити, изградени въз основа на определен тип икономическа дейтелност в нов тип елит, свързан най-напред с политическа действеност, с принадлежност към гържавно-административни управленски структури, образованост и най-накрая – малка част от следосвобожденските елити основават своята престижност на състоятелността си, на друг тип икономическа активност. Следвоенното време пък (т.е. времето след Балканските войни и Първата световна война) разкрива нови пътища за приобщаване към вече съществуващите елити – военни в политиката, новозабогатели със съмнителни източници на богатството. Във времето след Втората световна война, обществените елити вече се изграждат на съвършено друг принцип, предполагащ пълното унищожение на старите елити... С други думи само през 20 век виждаме няколко ситуации, в които е трудно да се задържи здрава основа, на която да израснат плодовете, за които Харалан Александров спомена. Така че дефинирането на консервативното в българския културен контекст, усилено да бъде определено то само по себе си, е много трудно, защото източниците на консервативно-

то, устоите му, са несигурни и изменчиви – поне така ми изглежда в един бърз поглед през 19 и 20 в.

**Явор Дачков:** Кога се е разминала България с консерватизма? Ако човек чете речите на учредителите от Народното събрание вижда много модерни и блестящи умове като Тодор Икономов, като Бурмов. Имало е такива гласове, как са се загубили, защо те не са надделели?

**Иван Еленков:** Мисля, че това се случва в края на 19-тото столетие. На времето бях замислил да напиша успоредни животописи на Алеко Константинов и на Стефан Стамболов – приблизително хора на една и съща възраст, но от свършено различен произход. И ето: историята на Алековото семейство – състоятелно и просветено още преди Освобождението – е история на една социална деградация, а Алековата зла участ е естественият край на тази болезнена история. Историята на Стамболов е тъкмо противоположната – този човек достига до политик от първа величина, притежател на едри недвижимости и пр. Родени са в свършено различни социални среди – Алеко се ражда, нека се изразим по-силно, та да подчертаем разликата – в патрицианско семейство, а Стамболов иде от мястото, което обичайно с много симпатия наричаме “народните низини”. Краят им, насилствен и за двамата, илюстрира добре българския живот, но този насилствен край ги застига на различни стъпала по обществената стълбица, след като са се разминали в движението си “нагоре” и “надолу” по свършено различни за двамата обществени траектории.

Всъщност времето след Освобождението е времето, когато стартират конкуриращи се проекти за българското бъдеще. Гласът на Стоилов, опрян на разбирането за действителното положение, че

народът ни е “нов и неопитен” – глас настояващ за “дух на умерен консерватизъм”, прилаган от правителство “силно и крепко”, е слаб и се загубва, защото скоро се загубват и неговите източници. Не само социализмът, който също е сред конкуриращите се проекти за българското бъдеще в края на 19 век, но дори и българският, т. нар. “либерален” проект визира не действителното положение, а цели постигането на никога небивала действителност, основан е на специфичен народнически радикализъм, неспособен да разбира консервативни аргументи, основани на “действителното положение”.

Или друг пример, пак насочен да открий разликата на елитите от предосвобожденската и сетнешната епоха. Занимавал съм се с историята на наследството на Евлоги Георгиев. Когато братя Георгиеви пишат своето завещание в началото на 80-те години на 19 век, описаното им състояние в движимости и недвижимости възлиза на сума от над 50 милиона златни лева. Тогавашната годишна сума за издръжката на българския княжески двор рядко е надхвърляла 100 хиляди лева, т.е. за хора като братя Георгиеви, първо, сами постигнали състоянието си, и второ, състояние на практика несметно, българският Княз, при всичкият им респект към институцията, е една абсолютно невзрачна фигура. Ако към това се прибави и несполучливият опит на Евлоги Георгиев да участва в политическия живот на България, касирането на избора му за депутат с обичайните хватки – от това произшествие той завинаги категорично отказва ангажимент към българския политически живот. Може би това обяснява онзи негов абсолютен дарствен жест, който е над политиката, над княза, над партиите и над всичко останало и което реално може би е същинският себеутвърждаващ жест.

И тъй, съвсем накратко, за да се върна на мисълта си за “успоредните животописи” на Алеко Константинов и Стефан Стамболов, които ни говорят нещо за българския национализъм и несъстоялия се консерватизъм като български национален проект. Виждате, Алеко отказва да се идентифицира с “българското”, така както то се представя през 90-те години на 19 век – чрез високия глас на националната патетика, чрез наскърбеното народническо милеене за “нарога”. Това “българско” за Алеко е много проблематично, и най-вече, проблематични са лицата и начина, по които те се препоръчват. Хъшовската мемоарна апологетика на неотдавнашното минало и собствената им роля в него, толкова различна от историята на Алековото семейство, настоящето на “българското”, което е без съмнение добро настояще със светли перспективи за идното – това е една възможна точка, мисля, в разбирането на Алеко и неговия знаменит герой – бай Ганьо.

**Харалан Александров:** Докато слушах с голямо удоволствие Иван Еленков, си мислех как се очертават двете линии на българското предприемачество от самото му зараждане. Защото консервативният проект предполага класа от собственици и предприемачи, предполага старите богатства с тяхната публична и културна легитимация и социалните и политически развития, които произтичат от тях. Значи от едната страна са братя Георгиеви, които са като Витгенщайнови, толкова богати, че са някак си отвъд българската реалност, не могат да бъдат вписани, не могат да бъдат понесени, не могат да бъдат усвоени от тази среда. Средата се затруднява да усвои по смислен начин дори техния щедър гариелски жест. От друга страна разбира се е Бай Ганю, който също е предприемач, при това изкушен от политиката. Някъде между тези две граници се разполага

българската бизнес-класа, като тежнението по посока на байганьовото предприемачество решително взема връх. Сегавам се за общо взето песимистичният прочит на икономическата ни история, който прави Румен Аврамов, стигайки до идеята, че българският капитализъм винаги в голямата си степен е бил клиентелно корупционен, че българският капитал винаги е следвал максимата да преразпределя в своя полза чрез държавата. Държавата е необходима като мощен преразпределителен агент, обслужващ частни и корпоративни интереси. Разбира се, този интерес се опитва да се представи като публичен, което на български се превежда като “национално отговорен капитал”. В тази традиция клиентелно-корупционните връзки между бизнес, държавна администрация и политика не просто се самовъзпроизвеждат, те постоянно се опитват да се легитимират идеологически и дори да произведат етическо себеоправдание.

**Явор Дачков:** Да, но тук стигаме до въпроса защо българският национализъм е такъв? Дали защото той не се крепи на богатство, натрупано чрез десетилетия усилия, с труд, с борба, с лични жертви? А именно такъв тип първо лично и после обществено богатство поражда един друг вид национализъм, т.е. горд от своя опит, от своята история, от усилията, които си положил и пр. Типът клиентелски, корупционен капитализъм или забогатяване просто поражда завистта на останалите, която се трансформира в национализъм, който или носталгира по миналото (така е още от времето на Вазов) или е “срещу богатите”, но в никакъв случай не е горд от себе си и от своя живот.

**Харалан Александров:** Точно така, въпросът е можеш ли да бъдеш горд с успеха си, ако тайно се срамуваш от себе си. Ако начинът, по който си успял е безчес-

мен, е все едно дали си успял или си се пробвалил – и в двата случая изпитваш срам, а не гордост. А ако не можеш да постигнеш горда идентификация през собствения си бизнес, през семейството си и професията си, остава само идентификацията с надличностови, надкланови конструкции като нацията, които подлагат на колективна идеализация.

**Калин Янакиев:** Въпросът може да се зададе също и така: защо отсъства един български консерватизъм. Защо българският национализъм такъв какъвто го виждаме през цялата история на 20 век, а и днес, няма нищо общо с интелектуалния консерватизъм? В България тотално отсъства фигура, сравнима, да кажем с един Бердяев, като обществен философ. Бердяев е безспорен руски националист, но пише безпощадни неща за Русия, може би най-безпощадните неща за Русия. Такъв национализъм в България, такъв интелектуален консерватизъм е непоносим за българите. Българският национализъм е сиромасомилски и самоиндуциращ се, а срещу него винаги е стоял (и затова, може би никога не е имал особен успех), един краен либерализъм, който се свързва от националистите с епитети от типа на безродничество, предателство, космополитизъм.

**Иван Еленков:** Това е факт. Ще се опитам да допълня казаното от Калин Янакиев с едно афористично обобщение, с всичките несъвършенства на афоризмите – българският национализъм е бил винаги проект за колективно спасение. Така, ако се позовем на известни теоретици на национализма, в края на 19 столетие националната идеология се разгръща като единствената възможна социално мобилираща практика, за да постигнат големи групи от българското население, пребиваващи в едно далечно предмодерно, а от тук и в преднационално състояние, усещане за съобщностност. От това

нейно назначение, от тази нейна обществена функция, националната ни идеология винаги се разгръща като стратегия за колективно спасение. Тя е посока, хоризонт за колективна идентификация, за обществено единство. Тя е единствено възможното средство – не икономическите активности – локално изолирани, основани на примитивни физически усилия, предназначени единствено за фамилна прехрана. Националната идеология гоставя знание за “нас самите”, за принадлежност, за наличност от векове и за векове, знание лесно усвоимо, за разлика от трудното добиване на аргументи за принадлежност чрез постоянни, неотклонни активистки действия на промяна на собствения ни свят в усилията с други хора в настоящето.

**Харалан Александров:** Да, въпросът е как – по израза на Бенедикт Андерсън – въобразяваме голямата неналична общност, как въобразяваме нацията. Правим го чрез първични родови принадлежности, а не чрез индивидуално проективно действие за социална трансформация.

**Явор Дачков:** Нека накрая да включим в нашия разговор и една тема, която, мисля, хвърля светлина върху въпроса защо имаме точно такъв тип национализъм и защо липсва консервативното. А в основата на всеки консерватизъм стои образванието или по-точно – идеята, концепцията за образванието. През последните 15 години ние въобще нямаме такава и колкото и да се хвалим с най-даровитите деца по олимпиади по математика и т.н. така и не можем да организираме дух, общност, която да изработи някаква програма по този въпрос, ние нямаме идеология на българското образование. Ние не знаем как да се образуваме, а от тук произтичат всички останали проблеми, като този тип примитивен национализъм, като това абсолютно незнание на

историята ни... Защото когато Иван Еленков говори за историята той говори не така, както говорят учителите в клас. Това, което той казва, никое дете, никои ученик няма да прочете нито за Алеко, нито за Братя Георгиеви. Това ще го прочете само специалистът, а по този начин хората масово са лишени от знание за истинската си история, за истинското си минало.

**Иван Еленков:** Ако ми позволите – има една блестяща книга и аз съм лично привързан към нея и към нейния автор. Става дума за книгата на загиналия в Балканската война преподавател в университета Никола Алексиев – “Нашата училищна политика”. Там той изразява една идея, която приемам изцяло – идеята че понеже сме общество без социални разграничения, образованието се явява единствената сфера на обществените отношения, която произвежда консенсус по социалните разлики. С други думи функцията на българското образование в нашата нова култура не е друга, освен тази да произвежда обществени деления, по които всички сме съгласни. От там нататък самото знание и компетентност нямат никакво значение – важен е държавният документ, който легитимира чрез регистрирана степен на формална образованост, принадлежност към определена социална група и възможността чрез него да се земе място в управленските структури на държавата.

С други думи образованието произвежда признавани социални различия и държавата поддържа образователните структури в интерес на собственото си самовъзпроизводство. Протестът през 1886 г. на един друг консерватор, Иван Евстатиевич Гешов, срещу държавните училища и защитата му на професионалното образование, заглъхва без последствия, защото засяга интереса на всеки образован,

държавата да е едничък пансион за настаняване на свършилите какво да е образование. Така всяка нова идеология на образованието у нас се оказва безпочвена, ако не защити основната му функция да произвежда обществени различия и да възпроизвежда механизмите на държавното управление. Това, разбира се е валидно само до определено ниво в развитието на модернизационните процеси на българското общество.

Комунизмът с много голям ентузиазъм се заема да разшири обхвата на образователните структури след 9-ти септември, за да може да се изпълнят с обслужващ персонал структурите на новата държавна машина, съобразно функциите ѝ след 1944 г. И едва в 1958 г. се поставя за първи път въпроса как образованието да произвежда икономика, а не държавни служители. Заг “Закона за по-тясната връзка на училището с живота” стои убеждението, че образованието вече не трябва да произвежда чиновници и управляващи, а икономически активни функционери в рамките на научно и планово организираното стопанство.

Но тъй като често пъти в историята на социализма тенденциите се променят под напора на случайно възникнали обстоятелства, стратегията да се произведе работник в материалното производство, отстъпва през 1970-те години на поредната реформа в образованието, поставила като център на образователната идеология знаменитата людмиложиковска теза за “всестранно развитата и хармонична личност”. Мисля, че до много голяма степен и днес идеята за образованост е свързана с този тезис на зрелия социализъм, на нея се основава представата за човек с широко отворен хоризонт и висока, преди всичко, хуманитарна култура.

**Явор Дачков:** Голяма “обща култура”.

**Иван Еленков:** Точно така, голяма "обща култура".

**Харалан Александров:** Много неща се случиха с образованието, но моето впечатление е, че то продължава да разбира своята задача в това да поддържа хората в някаква социална йерархия чрез осигуряване на достъп до позиции в апарата на държавата. Така както е замислена, тази задача доста се обезсмисли и обърка поради активизирането на друг тип механизми за социална промоция, за социален растеж. Грубо казано, ние имахме, при режима на държавен комунизъм, нещо като ограничена меритокрация в рамките на лоялните хора, които са идеологически проверени, с правилен произход и са кооптирани в структурите на партията и държавата. Като се сложат настрана разбира се, привилегированите – децата на партизаните и апаратчиците – качествените хора можеха да растат след като са доказали, че са лоялни на този режим. Ето как образованието осигуряваше приток на свежа кръв за апарата. Отмянето и на тази ограничена меритокрация и развихрянето на фамилизма и клиентелизма дойде с хаоса на прехода, когато апаратните структури минаха в нелегалност и се криминализираха, когато репресивният ред беше заменен с репресивен хаос. Дали си образован, дали си талантлив, дали си работлив спря да има значение, успехът и социалното израстване започнаха да зависят все повече от това на кого си човек, към каква властова групировка или мафия си се закачил. От

гледна точка на теорията на модернизацията това е регрес спрямо предходния етап, когато все пак имаше що-годе ясни и общодостъпни (с изключение за прокълнатите потомци на "враговете на народа") маршрути за професионална и социална кариера.

Изумително и в някакъв смисъл възхитително е това, че мнозинството от нашите сънародници продължават да ценят образованието и да инвестират в него, макар че фактите от реалността опровергава убеждението, че образоваността има отношение към социалния успех. За мнозина образоваността се превърна в опора на личното и семейното достойнство, в заслон срещу упадък и вулгаризацията на обществения и културния живот, в ресурс на надеждата. Затова смятам че ние, професионално ангажираните с образование хора, сме в дълг пред нашите студенти и техните семейства, макар често те да не са точно такива, каквито ни се иска да бъдат. Истина е, че много от студентите учат по едно, че и по две неща за да отложат травматичното попадане в пазара на труда. Наскоро прочетох изследване, което показва, че младите хора определят фактора "връзки" като два пъти по-важен за намирането на добра работа от фактора "образование". Това е тъжна констатация, но може да бъде видяна и като оптимистична – все пак образоваността е на второ място. Тоест тя е нещо в повече, не е факторът, който те изстрелва нагоре, но е необходимо условие за социален успех – за разлика от класическите

меритократични системи, които в някаква степен, съвсем не до край, функционират в развитите западни общества.

Та точно тази функция на образованието по социалното подреждане изглежда най-разколебана. Може би тъкмо затова темата за социалните неравенства се оказва една от най-трудните за осмисляне от българското училище. Изследване на фондация "Паїдея" показва, че с изключение на един експериментален учебник тази тема на практика отсъства от учебното съдържание. Българското училище изглежда не разполага с концептуален апарат, с който да осмисли и обясни този основен факт от живота и затова се отнася с него като с непослушен ученик – изключва го от училище, отрича неговото съществуване. А като всеки отречен аспект на реалността неравенствата си го връщат тъпкано – нахлуват в училище по арогантен начин, чрез учениците, които разполагат с повече пари от учителите си, чрез бедняшкото окайване и себепрезрение на учителското съсловие, чрез спаружените кифли, с които държавата позорно се опитва да нахрани глада за знание и смисъл. Смисълът на неравенството – основна тема на консерватизма – се оказва непостижим за българското училище и то абдикира от отговорността да го разбере и обясни, като оставя това на медиите и на улицата.

**Калин Янакиев:** Благодаря ви за този разговор.

Отец Марио Йонов (36 г.) е единственият за момента болничен свещеник в България. Ръкоположен през 2001 г. От 1. 05. 2002 г. официално работи в Александровската болница като е на двадесетичетиричасово разположение на всички нейни клиники. Първите две и половина години е живял в самата болница. Специализирал е и се е обучавал в Полша, а също се е учил от швейцарски и американски опит в областта на болничното свещенство. Публикувал е статии в Инсайт-родители (списание за популярна психология) и в сп. Родители.

## Разговор с отец Марио Йонов

### За “екстремното” християнство на един болничен свещеник

#### Калин Янакиев

Отец Марио, твоето служение е засега уникално за България. Би ли споделил нещо за твоя път към него. Можеш ли да очертаеш главните различия между служението на един енорийски и един болничен свещеник.

#### Отец Марио Йонов

Още в началото, имам предвид 2001 година, когато обмислях как да прогължа живота си, на мен ми се искаше да се посветя на нещо, което не е тясно ангажирано с Църквата като институция. Тогава моята мечта бе за армейско свещенство. Имах обаче големи проблеми с Министерството на отбраната. А и Бог ми даваше личби, с които ме водеше към болницата. Аз дълго време не можех да разбера, че Бог ми дава личби. В смисъл, вечер се молах: “Боже, използвай ме.” На другия ден Той ми даваше знаци, а аз не можех да ги разбера. И това беше много дълго време. Накрая разбрах, че Бог ме тласка към болницата и реших да се преориентирам към нея с идеята да направя така да се каже прецедент – да се случи назначаване на специална длъжност болничен свещеник с мисълта, че после и други свещеници ще се възползват от този прецедент. Защото тогава, 2001 година, все още нямаше европейски стандарти за духовното обгрижване в здравеопазването. Нямаше друга такава длъжност преди мен – болничен свещеник – за да мога аз да мотивирам с молба постъпването си в болницата. Нямаше все още и закон на Министерството на здраве-



опазването, в които да не се отказва достъпът на свещеник до болните. Аз анализирах нещата, които бяха налице в България. Знаех, че има параклиси в някои болници – самият аз още по комунистическо време бях виждал параклисна стая в Плевенската болница – бях виждал енорийски дякон, който ходи да зарежда болничния параклис със свещи. Но в същото време усещах, че в цялата тази работа има една определена бутафория. Тогава се поинтересувах как е в други сгържави, където имат сериозни традиции в това отношение. Например една Швейцария има двестогодишен опит в това, което аз правех. Полша – също. Там аз видях духовник, който е изцяло на разположение на болницата и на клиниката. Тоест самата болница е неговата енория и той е на 24-часово разположение на тази енория. Някои свещеници живеят в самата болница или в непосредствена близост до самата болница и по този начин лекарите, пациентите и близките на пациентите винаги могат да намерят този човек, по всяко време на денонощието. В същото време аз бях работил година и два месеца като енорийски свещеник в два храма в София и знаех, че енорийският свещеник си има своите енорийски задължения. Тъй че ако на него примерно му се зачисли да отговаря за някаква болница, то това ще бъде нещо като допълнителен ангажимент за него, което понякога ще му бъде в тежест – особено пък ако не му е по сърце. А и самият аз съм убеден, че болничната атмосфера, миризмата, ситуацията, които се случват в болницата са много често нелицеприятни. С две думи не на всеки човек му се удава да понесе тази картина. Просто се изисква различен вид психика и ако на човек това не му идва отвътре, ако не е добре мотивиран, ако няма необходимата подготовка за средата, в която ще работи, той по-скоро ще навреди на себе си първо, и второ, няма да е истински полезен на онези, които трябва да обгрижва.

После – виж, хората, които влизат в енорийския храм, обикновено са единомишленици – това са хора, които ги обединява едната им вяра, единният им катехизис (това може да са католици, православни, протестанти), но все пак това обикновено са единомишленици и те приемат енорийския си свещеник, така да го кажа, малко като на пиедестал. Те не смеят да спорят с него, не смеят да му противоречат. Докато в болницата 90% от хората, с които се срещам, не са единомишленици. Това са хора, които изповядват различни убеждения, различна вяра. Тези хора често спорят с мен; често не искат да се съгласяват с мен; често даже богохулстват; често обиждат и така нататък. Това налага болничният свещеник, който е назначен в самата болница, да има една друга нагласа при срещите си с хората.

Има изключително много разлики между типичния енорийски свещеник и болничния свещеник и това с времето прави тъй, че макар тези два типа свещеници да са еднакво православни или еднакво католици, да са различни по служението си. И една от главните разлики между тях е толерантността. Сиреч, когато мен ме извикат да посетя лекар или пациент или близък на пациент, аз отивам без никакви предварителни очаквания. Аз не очаквам да срещна единомишленик – просто отивам без каквито и да било предварителни предразположения и предочаквания (затова, впрочем, нямам и разочарования). Аз знам, че може да ме посрещне човек, който да се опита да ме накаже – с думи или по друг начин. Например за непосредствено преди това случила се смърт на негов близък. Мисълта ми е, че самата атмосфера в болницата изисква от болничния свещеник да бъде максимално отворен, да възприема всякакъв тип хора и мислене.

Другото нещо е, че свещеникът трябва да е максимално съгласен да съмолитства с човек, който не е от неговото вероизповедание. Тоест това би могъл да бъде дори некръстен човек, но в този момент той има нужда някой да му хване ръката и заедно с него да потърси някакво упование във висша сила, която е, така да се каже, в неговата глава. Това може – на мен ми се е случвало – да бъдат протестанти, да бъдат католици. Случвало ми се е дори мюсюлманин да поиска да се молим заедно. И ако в този момент аз продължавам да стоя в своята рамка, строго ортодоксален, който не може да си позволи да хване ръката, примерно, на другомислещ, то аз ставам безполезен. Защо? За тези четири години аз съм срещнал не повече от четири-пет човека, които са така да се каже самосъзнаващи себе си като християни и като християни, запознати със своя катехизис, хора, които са подготвени напълно. Това за четири години работа прави от всички хора, с които съм контактувал, не повече от 1 до 2 процента. Всички останали, с които съм се срещал, казват: “Аз съм много религиозен” и “Аз съм голям християнин”, но в разговора се оказва, че човекът всъщност е по-скоро суеверен, че човекът си мисли, че е християнин, но всъщност е окултист или някакъв друг. Оказва се, че човекът може да има самосъзнанието, че е много православен, но никога през живота си не се е изповядвал и не се е причастявал. В такъв момент аз трябва да подходя човешки към този случай. Не да започна да го упреквам, не да го разубеждавам, че той е стъпил на погрешна основа. Просто на него му предстои след няколко часа тежка операция. Този човек в момента се нуждае от упование, не от разубеждаване. Чисто и просто моментът не е за катехизиране и не е за разубеждаване. На такъв човек аз обикновено казвам: “Спокойно. Ти не си сам. Аз съм до теб. Тази висша сила, в ко-

ято ти вярваш, също е с нас. Ще се видим след операцията.” И евентуално, ако Господ промисли, след операцията или след изписването на човека, ако ме потърси (такива случаи са много рядко), се случва да разговаряме. Да разговаряме за Бог, за Божието Слово, което се е въплътило, за Божия Дух, Който слеза и помага по време на искрена молитва. И тогава вече хората могат и да направят преценка на вярата си, да приемат християнството в този вид, в който ние го проповядваме и така нататък. Въпреки че (и това също трябва да се има предвид) някак си не е етично болничният свещеник да изисква приемането на неговата вяра, когато човекът е в критичен момент на страдание. Самите етични норми за поведение на болничния свещеник отхвърлят това изискване като професионален подход. Тук има една чисто психологическа причина, която отхвърля налагането, катехизирането и приемането на моята вяра, на вярата на болничния свещеник и това е че когато човек е уплашен, когато е в паника, той търси да се хване за всяка сламка. И може да приеме в такава ситуация моята вяра, но аз съм убеден, че след като всичко мине благополучно, е твърде вероятно този човек да отхвърли моята вяра. И тогава аз ще съм го вкарал в грях. От една страна аз го кръщавам, примерно, от друга страна той приема след един месец друга религия. Тогава аз ще се окажа не човекът, който тласка към спасение на душата, а ще се окаже, че съм съблазнявал този човек.

#### **Калин Янакиев**

Общо взето разбрах как очертаваш спецификата на служението на болничния свещеник. Нека го кажем така – за разлика от енорийския свещеник, който има една обичайна енория, от хора, които са единомишленици и единоверници, което е изключително съществено, болничният свещеник разполага с една парадок-

сална енория – гали даже не и енория в кавички, в която се включват хора от различни изповедания, включват се съвършено невярващи, включват се хора, които във връзка със страданието в този момент сякаш са повярвали, включват се дори и атеисти и антитеисти, богохулници, които предвид екстремната ситуация са влезли в отношения с трансценденцията и търсят болничния свещеник за да молят, за да питат, дори за да хулят. Това означава една нетрадиционна работа на болничния свещеник. Това, което би било интересно тук следователно, е следното – болничния свещеник отива при болния само когато бива извикан от него или би могъл да му окаже някаква макар и пределно толерантна помощ, независимо дали бива извикан от него.

#### **Отец Марио Йонов**

В началото, разбира се, аз още не бях отработил начините, по които да стигам до пациента. Някъде в режима на пробата и грешката, отработихме заедно с болничния персонал, самата схема за това. Аз стигам до пациента на първо място, ако бъда извикан от лекуващия лекар, при положение, че той прецени, че състоянието на болния позволява срещата ни. Лекуващият лекар може да ме извика, ако, разбира се, пациентът заяви такава нужда. Тоест – пациентът заявява пред лекуващия лекар или дежурната сестра, че има нужда от мен, те ми се обаждат и аз отивам. Другият вариант е самият пациент да ме извика самостоятелно. Имал съм такъв случай, при който лекуващият лекар отказва да ме извикат. Това беше през първата година, даже през първите месеци от моята работа. Тогава пациентът взема GSM-ма на друг пациент и ми се обажда. И аз отидох, свърших си работата и след това имах конфликт с лекуващия лекар. Той даже писа оплакване и т.н. Третият вариант е близките на па-

циента да ме извикат, да ме придружат и със съгласието на лекаря аз да стигна до пациента.

Разбира се, болничният свещеник е на разположение и на близките на пациента, както и на самия медицински персонал.

Ако приемем, значи, че територията на една болница е една енория, твърдо числящите се към тази енория хора, всъщност това са медицинският персонал. Пациентите са приходящите, а техните близки са нещо, което стои на границата – те не са нито хоспитализирани, нито работят в болницата, но имат отношение и към медицинския персонал, и към болящите, което означава, че са също много важен фактор в моята работа, на който аз трябва да обръщам внимание. И това са три различни групи. А пък от тези три групи, пациентите сами се подразделят на различни подгрупи. В психиатрията са един тип пациенти, в хирургията са друг тип.

Самите медици са още по-различен тип. Обикновено това са хора с особена гордост – хора, които са свикнали да спасяват, а не да искат помощ. Но те също са човечеци, също имат своите трагедии и също имат нуждата да си сверят понякога часовниците с етичните норми на религията. Но пък имат този проблем, както казах, с гордостта и със заявката за една такава консултация. Затова и подходът към тази група от енорията на болничния свещеник трябва да е като че ли най-деликатна.

И тук пак се връщам към разликите между енорийския и болничния свещеник. Енорийският свещеник е стопанин на своя дом. Той си е у дома. А аз съм малко като на гости. И трябва да се държа като човек, който е на гости. Трябва да спазвам нормите на този дом.

### Калин Янакиев

След това ще се върнем може би отново към отношенията между тези различни групи. Онова, което ми е по-интересно сега обаче е, че даже сред самите страдащи има най-различни групи, които могат да се обърнат към теб. Нека да започнем с най-парадоксалната група – хората, които или не са вярващи, или в момента тяхното страдание ги тласка към някакъв спор, към някакво своеобразно богоборчество. Или пък са хора, които в болницата преживяват катастрофа на вярата си. Какъв е подходът към тях? Какъв е техният мотив да се обърнат към свещеника и какво може да направи за такива хора свещеникът?

### Отец Марио Йонов

Онова, което съм установил е, че един от най-големите екзистенциални страхове, това е страхът от смъртта. Дори и християните, ние, много често изучаваме теологията във вид на чисти клишета, като готови фрази, но когато всичко опре лично до твоя живот, това предстоящо страшно събитие, наречено смърт и страх от смърт (например предстоя ти много тежка операция), тогава в главата ти започват да се въртят много и много мисли. Обикновено – как ще премине тази операция, ще оживееш ли, ще излезеш ли от анестезията и разбира се тогава идва един от най-екзистенциалните човешки страхове – страхът от смъртта. И тогава всички клишета се разрушават. Тогава аз виждам, че християните, че тяхната вяра, е била често пъти по-скоро лозунг, не практика. И всъщност един от основните проблеми, които болничният свещеник трябва да реши сам за себе си е въпросът за личната смърт.

Едно е да изповядваш с уста: "Да, аз съм смъртен. Родил съм се и един ден ще умра", но друго е да виждаш всеки ден

смъртта, да виждаш как детето умира. Защото някъде дълбоко в нас бушува въпросът за неправдата: "защо пък детето?" И едно е да го изучаваш в книгите, в Университета, в Богословския факултет, друго е сам да си потопен в самата атмосфера.

Друго е да разговаряш с умиращ човек. Тогава ти виждаш как самият умиращ човек говори без клишета. Човекът говори вече по различен начин – той е свалил всякакви, ако щеш естетични, суетни прегради; той ти говори дълбоко искрени думи; не се притеснява, че ще се посрами, че ще го обвиниш в ерес, че ще каже някакъв цинизъм – просто той е дълбоко искрен. И тази обстановка формира у болничния свещеник особено напрежение на психиката.

Първата година аз имах много безсънни нощи. Нощи, в които се събуждам в три часа, излизат ми очи, излизат ми някакви ситуации, плача. Често ми се е случвало, когато дни наред не мога да заспя, да се наложи да се напия, за да заспя. Разбирах в последствие, че този начин на седиране, на успокояване и осигуряване на съня с алкохол, не е начинът. Но това е факт – много вечери съм заспивал с помощта на алкохола. И тогава се е случвало да се моля и молитвата ми да бъде кощунствена, да бъде обвинителна, да бъде безпомощна. Тогава идва хаосът на мислите. Това е личната душевна буря, която настъпва задължително в неподготвения болничен свещеник. А аз не бях подготвен. Действително аз се учех всеки ден от грешките, от това, което виждах в реалността.

За съжаление в Богословския факултет още няма специализация по болнично свещенство. За съжаление аз трябва да ходя в чужбина, за да виждам как работят там моите колеги. За съжаление аз трябва

ваше дори да си изтегля документите от Синода, за да бъде назначен в болницата. И има още много други такива съжаления – включително и това, че вместо първата година да гоїдат епископи, които да кажат “Можем ли да те подкрепим с нещо?”, те пращаха хора, които да ме заплашват, които да отпращат ултиматуми.

### **Калин Янакиев**

Да, да, да... Но ето, ти многократно си се изправял пред такива пределни ситуации на умиращи хора. Какво може да направи един болничен свещеник пред лицето на едно върховно съмнение? Да кажем, на един човек, уплашен от това, че ще прекрати невъзвратима граница. Какво можеш да направиш пред лицето на хора, които и да са имали вяра, в този момент вярата им катастрофира? Най-близко до ума на незапознатия с работата на болничния свещеник е предположението, че този свещеник трябва да успокои, трябва да убеди, че смъртта не е последният предел, че ни чака спасение. Но ти се срещаш с най-различни хора и едва ли тази представа за мисията на болничния свещеник отговаря напълно на истината.

### **Отец Марио Йонов**

Ще разкажа няколко случая, но това, което искам да кажа в началото е, че в такива моменти пациентът или изобщо човекът, е много чувствителен към това онзи, който е срещу него, да не му говори с клишета. Един от случаите ми беше – в самото начало – да извадя Требника и да зачета молитва от там. Тогава човекът ми хвана ръката и свали Требника на леглото. Каза ми: “Аз искам да говоря с теб. Не искам да ми четеш от някакви книги.” Той беше един от първите ми случаи. Тогава разбрах, че повече при пациент няма да нося Требник, няма да чета от книга и ще говоря за това, което в момента ми рогди сърцето. Разбрах, че в такива мо-

менти хората не могат да търпят фалша. Друг случай. Бях при една пациентка, която пое от настаняването ѝ и придружих до изписването ѝ. След операцията аз исках да бъда първият, който ще я посрещне след излизането ѝ от упойката. Бях в реанимацията, когато тя си отвори очите, аз я попитах как е и така натамък. Тя ме запита: “Жива ли съм? Тук ли съм?” Има един много особен момент при излизането от упойката и това е, че човекът е преди всичко поглед, той не усеща тялото. Неговата температура е толкова ниска, той е толкова студен и толкова изтръпнал, че не усеща тялото си. Той е един поглед. Като дух. И тогава аз разбирах много добре защо тази жена ме пита “Тук ли съм? Жива ли съм?” Защото тя не усеща тялото си. Тогава аз я попитах: “Искаш ли да се помолим?” Тя каза: “Не искам да се молим. Достатъчно се молихме. Просто ми разтрий ръката.” И тогава аз започнах да ѝ разтривам свободната ръка. Другата беше цялата в едни щипки, които отчитат пулса, температурата, венозно поставени банки и т.н. Тогава започнах да я разтривам и видях на монитора как се покачва температурата ѝ и как пулсът ѝ се успокоява и тази жена заспа. И ето един пример, че понякога хората могат да искат ти просто да застанеш и да им държиш ръката. Не винаги хората имат нужда от проповядване, от молитва.

### **Калин Янакиев**

Но понякога имат нужда от някаква артикулация, пред лицето на абсолютно безсловесното, което ги заплашва, или което им предстои. Какво искат те тогава от свещеника? Какво да им каже?

### **Отец Марио Йонов**

Знаеш ли, ние не можем да докажем на човека, че след смъртта има бъдеще, живот. Това нещо ние не можем да го докажем. Би било погрешно да се впуснем в

такива доказателства, както е погрешно и на човек, на когото е починало детето да започнем веднага да обясняваме, че Бог е любов. Бог не се нуждае от нас да Му бъдем адвокати. И това от психологическа гледна точка е дори вредно. Защото в такива моменти човек е гневен и ако ти станеш адвокат на Бога, той те свързва с "Бога, Който не е помогнал". Ти си негов приятел. И той по-скоро те намразва. В този момент просто не е подходящо да се проповядва. Има моменти, в които трябва просто да мълчиш, просто да присъстваш до човека. Има моменти, в които – ако разбираш циклите на човешката болка – можеш да подбереш момента, когато да говориш. Има моменти, в които можеш да кажеш на човека: "Дори и след смъртта, аз съм сигурен, че Бог ще ти даде възможност да се молиш за мен като болничен свещеник." Ето това беше едно от последните неща, които говорих с една умираща жена на 40 години, болна от рак. Тогава аз ѝ поставих мисията след смъртта, да бъде мой ангел и да се моли за мен. И тя много се зарадва от това и обеща, ако Бог ѝ даде тази възможност, тя да се моли за мен. Аз ѝ казах: "Аз съм грешен човек и се нуждая от помощ. Обещай ми, че ще се молиш за мен." Това е индиректно послание, че след смъртта има бъдеще. Аз не се впуснах в това да я убеждавам, че душата ѝ ще има битие и т.н. и т.н. Аз просто я помолих тя да се моли за мен. И тогава се молихме заедно и... така, ето един реален случай.

#### **Калин Янакиев**

Да, ти спомена за ситуацията, при която на майка или на баща умира детето. В този момент те биха могли да преживеят катастрофа на вярата.

#### **Отец Марио Йонов**

Да, да. Бог умира за тези хора в този момент.

#### **Калин Янакиев**

Но какъв е пътят за духовното оздравяване на такъв един човек? Той е труден, парадоксален, но какъв би могъл да бъде?

#### **Отец Марио Йонов**

Аз съм наблюдавал различни типове хора с идентична скръб. Да речем хора, които загубват едно дете и са във възраст, когато не могат вече да имат свои деца. Могат да осиновят, но не могат да имат свои деца. Такива хора минават по различни пътища. Едни от тях озлобяват, стават злобни. Дори се пропиват, започват да приемат медикаменти и това е вид наркомания. Обикновено хората, които зациклят в медикаментите или в алкохола не могат да надживеят скръбта. Скръбта е като вид заболяване и тя има своите цикли, и ако ти зациклиш в алкохола или в наркотиците, в успокоителните хапчета, ти зацикляш в тази скръб и не можеш да я преживееш правилно. Мозъкът ти не може да я асимилира и да я преработи. Такива хора обикновено деградират. Просто го наблюдаваш как с годините той съхне, интелектуално деградира – и като човек деградира, и работата си изоставя, и се занемарява, и се отказва да живее, потъва. Има обаче и хора, които благодарение на този шок, който преживяват в живота си, благодарение на хората, с които се срещат точно в момента на тази си скръб, могат да направят и промяна към духовното. И затова е много важно в болницата да има болничен свещеник на разположение за да може тези хора да имат и възможността да разговарят с такъв човек. Казвам възможността. Не болничният свещеник да им се натрапва, а да им се даде и още една възможност. Защо? Това, което аз установих е, че тези хора, тежко скърбящите хора не отиват в храма да потърсят там разговор със свещеника. Те няма да отидат и в психиатрията, няма да потърсят и психотерапевт. Обикновено

животът на тези хора се завърта около гроба. И ако те са се запознали с болничния свещеник в периода, когато детето е страдало или когато е боледувало и попаднал на свещеник, който е запознат със скръбта като форма на дълбоко страдание, те имат възможност.

И ето още една разлика между болничния свещеник и енорийския свещеник. На една конференция един отец енорийски свещеник, слушайки ме ми възрази с думите: "Е, и ние виждаме смърт." Но има разлика между смъртта, която среща енорийският свещеник и смъртта, която среща болничният свещеник. Енорийският свещеник контактува най-често с трупа. Той извършва требата. И много често той гледа на тази треба рутинно и като форма да изкара пари. Болничният свещеник контактува с жив човек, с неговите лични проблеми и преживявания, с издишването и чак тогава с молитвите, които са наг трупа.

#### **Калин Янакиев**

Болничният свещеник е човекът, който работи и се бори за това, страданието да бъде осмислено по някакъв начин. Не непременно да бъде утешено по най-простия начин, сиреч – напразно е твоеото съмнение и твоят страх, а да го осмисля. Как това обикновено става? Ако можеш да ме въведеш в една, ако искаш, тактика на това осмисляне на страданието.

#### **Отец Марио Йонов**

Подходът е различен, когато дойде човек в енорийския ти храм и когато те повикат при болничното легло. Там миризмата, там обстановката и всичко друго ти пречат да правиш нещата, които би могъл да направиш в храма. В една болнична стая дори не можеш да пееш, дори не можеш да говориш на висок глас, камо ли да извършваш требите, установени в църковния ред. Много често се налага да им-

провизираш. И то като не бива да се парализираш от страх, че тази импровизация те вкарва в ада. Защото аз имах и този проблем. Имах безпокойството, че ако не направя нещата както са по реда, аз едва ли не отивам в ада. Това не е така, това просто не е така.

#### **Калин Янакиев**

"Но какво например можеш да направиш?" – би могъл да те попита някой за едно непоравимо страдание, вече случило се. Загуба. Смърт, да кажем, на дете. Аз знам, че слушайте са конкретни, но например?

#### **Отец Марио Йонов**

Слушайте са конкретни, затова не може да се посочи рецепта, клише. Аз съм се научил, че има моменти, когато не трябва да се говори, но трябва да се появя при хората и да им кажа: "Вие винаги можете да ми се обадите." Един умиращ човек не е готов да слуша от мен философски трактати. Самият факт обаче, че аз отивам при него и му казвам: "Спокойно, брат. Аз съм при теб. Тази идея, че ти не си сам в този момент започва веднага да работи. Много често ми се е случвало да отида и да му кажа: "Аз съм с теб. Операцията е след един час. Аз ще бъда пред операционната и ще се моля. Запалил съм кандило специално за теб. Ще информирам близките ти за твоеото състояние след операцията. Заповядай моята броелица" – и му я слагам на китката или в джоба му и му казвам: "Аз ще бъда символично с теб и Бог ще бъде с теб и не символично, а духовно, директно ще бъде с теб." Това са не повече от три минути, това което сега изрекох, но това много силно работи. Аз съм се убеждавал как човек в рамките на няколко минути, пет-десет минути, и предоперативната му треска спада, как той спира да плаче и се успокоява. А за съжаление в болницата няма друг подобен вид дължност, която да успокоява пациентите. Хирургът – това

не му е работата, санитарката – не ѝ е това работата. Много малко клиници имат клиничен психолог. Аз зная само за клиниката на проф. Чирков и с клиничната психоложка много добре си сътрудничим. И още един клиничен психолог има – към психиатрията.

#### **Калин Янакиев**

При предишни наши разговори ти беше споменал за това, че в момента, в който се извършват манипулациите над пациента, той за лекаря и за медицинския персонал представлява по-скоро нещо, което се вижда в екрана, в монитора, но на което за лекарите личността се губи. Тук е може би особеното място на болничния свещеник.

#### **Отец Марио Йонов**

Знаеш ли, проблемът на медицината идва след 18 век, когато от нея се отделят онези хуманни елементи като религията например и така наречената медицина става научна. Аз мисля, че медицината е била оцетена от тази гледна точка, че твърде строго започва да се профилира и започва да гледа на човека като на отделни диагнози – на крака, на сърцето, на черния гроб, на кожата. А човекът е съвкупност, той е една голяма симбиоза от психо- и физични проявления. И ако медикът не бъде научен да изучава човека дори в болничната среда в една цялост, от това нещо лекарят губи. Той остава оцетен. Той започва да работи “на парче”, той се фиксира върху мембраните на кожата, върху клепача на окото или върху нещо друго, но той загубва това, че човекът е носител на нещо много повече от бенки, които могат да се превърнат в тумори или нещо такова. Човешката същност е изключително мощна и ние дори не познаваме мощта, която се крие в човека. Ние дори не знаем достатъчно убедено, че ако човек бъде мотивиран и ако му бъде вдъхнато доверие в Бога – че

Бог ще се грижи за него – ако му бъде вдъхната надеждата, дори ако щеш, че той не е сам и че свръхестествената сила на Светия Дух ще помаже болестта му, че той ще оцелее, това се отразява дори на мозъка му. Мозъкът започва да излъчва ендорфини, хормони. Това се отразява на имунната система на болния, ако щеш. И болните оцеляват при много тежки заболявания само от една голяма вяра, да го кажем така. А е показано – вече на съвсем медицински статистическо ниво, на запад – че хората, които са атеисти, които нямат надежда, която да надхвърля техните собствени сили, тези хора боледуват по-тежко. Това доказва, че вярата, а оттам и болничният свещеник – носител на вярата в болничната обстановка, е изключителен фактор в оздравителния процес на пациентите. Ето защо болничният свещеник не трябва да се приема като някакъв архаизъм или като някаква крѝпка, а да се приема като пълноправна част от мултидисциплинарния екип на болницата или клиниката.

#### **Калин Янакиев**

С други думи, свещеникът остава единственият човек, който обгрижва личността, дори и да не може да обгрижва болестта и тялото.

#### **Отец Марио Йонов**

Смисълът на екипната работа е, че има хора, които работят за една цел – оздравителният процес, но работят с различни инструменти. А това не може, пак казвам, да се постигне от енорийски свещеник, който посещава два пъти в седмицата параклиса на болницата от два до пет. Първо, защото да посещава параклиса не означава да посещава болните. И второ, хората не страдат от два до пет в сряда и петък, примерно.

#### **Калин Янакиев**

Срещал си се с хора, които са по своему



добри и честни и с хора, които са големи грешници и от разговора с тях ти разбираш тяхната дълбока греховност. Как се бори грехът? Какъв е факторът на греха при страданието в болницата?

### Отец Марио Йонов

Един от най-важните моменти, с които трябва да свикне болничният свещеник е че отивайки при човека, той трябва да забрави, че той е нещо повече от него. Да отива като равен при равен. Като брат при брат. Като грешник при грешник. Второто безумно нещо, което човекът трябва да избие от главата си е че отива да спасява човешки души. Аз казах веднъж това на една конференция и отци – мои събратя – се подразниха от това. Но това е клише. Може да се окаже, че аз отивам при човека, който ще ми помогне аз да се спася. Това е много различно. Когато сутрин аз стана, казвам си: "Господи, аз не знам как ще мине този ден. Благослови да стигна по някакъв начин до човек, на който мога да помогна. Благослови също при мен да дойде човек, който може да ми помогне. Или благослови и двете еднакво да се случат." Тоест, отивайки при един пациент може да се окаже, че аз отивам при човек, който Бог е благословил да ми даде на мен утеха. И много често се е случвало това нещо, да отида при пациент и този пациент да допринесе за моята духовност толкова, колкото нито един професор в моя факултет не е допринесъл. И точно тази нагласа прави аз да бъда по-полезен в моята работа, да не се, ако щеш, взимам много на сериозно. Правя едно отклонение. През шейсетте години, когато в Америка се заражда това движение на анонимните алкохолици (и после на анонимните наркомани) в началото медиците са искали със зависимите да работят психиатри. Оказва се обаче след няколко години, че успеваемостта е нулева или изключително малка. Причината за това е, че когато човекът със зави-

симост влезе при психиатър, между тях има стена. Психиатърът е човекът, който лекува, той е нещо по-висше от отренката, която е влязла при него и тази гордост на медука му пречи той да разговаря с него като човек с човек, като брат с брат, като грешник с грешник. Тогава те решават да направят нещо друго. Решават да подготвят за консултанти бивши зависими. И когато алкохоликът влезе при консултанта, последният му казва: "Здравей, брат! Аз също съм алкохолик като теб. Но трезвея вече трета година. Аз можах да изплувам от блатото. Мога да ти покажа пътя, по който минах." Това е коренно различно. Тази постановка на мисълта е много важно за болничния свещеник да бъде отработена. И тук идва още една разлика между енорийския свещеник и болничния свещеник. Аз съм се убедил, че енорийският свещеник живее в една особена обстановка. В една, да го кажа така, приказка, каквато е храмът. Храмът е една идеална среда, в която човекът се потопява в рая, в Божиите селения, където всичко е чисто, където всичко е изпълнено със светци и с погледи на светци. И енорийският свещеник, ако това е рамката, в която той битува, култивира у себе си нерядко една илюзорна представа за действителността. Тоест той започва да приема за реалност свръхреалността, храма, територията на храма. Болничният свещеник пребивава в една друга обстановка и за мен тя е истинският, този живот. Този живот е там, където детето се е наакало и умира след половин час, там, където идва сополив психично болен, който ти се хвърля на врата и започва да те презгръща, там, където близки на предстоящия за операция човек те хващат за ръкава и търсят нещо да им кажеш на момента. Тази екшън-обстановка предизвиква една особена реалност на живия живот, която предразполага към един друг тип християнство, което аз наричам екстремно христия-

янство. Християнство, в което ти не можеш да планираш следващия един час или следващия половин час. И тази реалност, този жив живот карат болничният свещеник да има друга представа за живота, за това що е реалност, за това що е свято, що е грях и т.н. И оттук могат да се видят различията в мисленето на болничния свещеник и на енорийския свещеник и понякога и някакъв конфликт да произлезе от това.

#### **Калин Янакиев**

Ти казваш "екстремно християнство" или да кажем така – пределно, на предела християнство. Но някой може да ти зададе такъв въпрос и дори да те атакува по такъв начин. Това, което ти говориш за екстремното християнство във всеки случай е нещо, което е работата на всеки психолог в екстремна ситуация. Каква е спецификата на свещеника в сравнение да кажем с психолога? Той по същия начин бива дърпан за ръкава, някой му се хвърля на врата. Все пак – искаш ли не искаш – ти си представител на Господа, на Църквата и имаш по-особено място в тази екстремна психологическа ситуация.

#### **Отец Марио Йонов**

Трудовите характеристики на клиничния психолог и на болничния свещеник като че ли наистина най-много се приближават, с една единствена разлика – болничният психолог не може да свърши работата на болничния свещеник.

#### **Калин Янакиев**

Защо?

#### **Отец Марио Йонов**

Защото фундамента, върху който аз базирам своя разговор с човека се нарича религия, вяра, нарича се Бог. Всеки един от нас има различен бог, т.е. такъв, какъвто му стои в главата. Тоест аз не отивам да развенчавам неговия бог, аз обаче отивам

и му казвам: "Кое е онова, което те кара да се чувстваш по-силен?" И той казва, да речем, "Мохамед", или да речем "Буда", или да речем "Христос". Тогава аз му казвам: "Следващия един час твоята вяра ще те направи по-силен и ти ще излезеш от операцията сполучливо. После ще говорим вече по-подробно за твоя бог, как го разбираш и т.н." Та отговорът на това каква е разликата между психолога, психиатъра, психотерапевта, който е назначен в клиниката и мен е фундамента, върху който ние базираме нашия разговор. Психотерапевтът или психиатърът рядко ще базират мотивацията за упование за бъдещите няколко часа върху това, че Бог може да благослови тези часове.

#### **Калин Янакиев**

Ти си се срещал от позицията на упование, с което идваш и което внасяш у болните, с най-различни ситуации. Известно е – дори абстрактно, от литературата е известно – че входът към вярата може да бъде голямото страдание. Но и пункта на най-голямата съпротива към вярата сякаш може да е страданието, непоправимото. И ето, ти си се сблъсквал със ситуации на вход във вярата и на ситуации на съпротива на вярата. Разкажи някаква ситуация например, при която катастрофата на всички автономни ресурси, които ние имаме и можем да имаме е довеждала до вход във вярата. Кажу кое според теб е най-силното име на съпротивата срещу вярата в такива ситуации.

Виж, в интелектуално спокойна ситуация обикновено невярващите (които при това не са враждебни към вярата), биха казали така: "Нямам достатъчно увереност, че има Бог. Боя се да не би моето мислене, което в този момент има нужда да се обърне към свръхестествена помощ да се окаже пожелателно мислене – "Wishful thinking". Суреч, сега казвам, че вярвам в Бог просто защото непоносимата ситуация ме кара да казвам това." Но

страхувайки се да не би да извикам в празно пространство или скоча в пуста бездна, аз отказвам вярата въпреки нуждата, към която страданието ме тласка. Това обаче е в една нормална, да го кажем така, интелектуална ситуация. Тогава като че ли това е най-голямата съпротива срещу вярата. А в една екстремна, болезнена ситуация нещата може би стоят по друг начин?

### **Отец Марио Йонов**

Установил съм, че хората на рациото, хората на интелектуализма имат най-силен проблем, когато се сблъскат с екзистенциалната реалност на ужаса, на факта, че ти си безпомощен да промениш нещата. Пак стигам до болезнения факт, да виждаш например, че детето ти умира, че ти нищо не можеш да направиш. Дълги години си трупал знания, чел си книги и т.н. Имах такъв случай с известна лекарка, за която медицината буквално умря като върха на науката. Нейната ценностна система се разби буквално. Рухна кулата на знанието. В такива хора обикновено се блъска силата на рациото, което иска да си даде отговор. И 99 процента от хората в такива моменти казват: "Защо? Защо?". Всички хора питат "Защо?" Обикновено този въпрос е най-често задаваният въпрос към болничния свещеник и онези, които ще се посветят на това служение, ще трябва да очакват повечето хора да ги питат преди всичко "Защо?" Най-неправилното нещо обаче е да се впуснеш в обяснения. Обикновено аз казвам, че Божията логика е различна от човешката логика и онова, което аз бих могъл да обясня, няма да е достатъчно. И това е като че ли най-голямото смирение за човека – вътрешно да си каже, че нашето рацио, колкото и да е велико, не е достатъчно да проумее Божията логика. Ние не можем да надхвърлим нашето битие; ние не можем да видим в миналото девет колена назад; ние не знаем защо и как вър-

вят процесите на зависимост в нашите предци. Ние не знаем дали не изкупуваме грехове. Ние не знаем защо Бог случва това сега и дали то не е за наше спасение. Има много тежки теми, теологични, които е много вредно да се поднасят на хора в момент на невероятно страдание и затова не е добре да се отговаря на въпросите "Защо?"

### **Калин Янакиев**

Но все пак те са, както признаваш, най-често задаваните въпроси към болничния свещеник. Какво прави той тогава? Да кажеш: "Не мога да ти отговоря защо" не означава ли да дезертираш от разговора?

### **Отец Марио Йонов**

Не, не, не. Пак казвам – има моменти, в които Бог ще благослови да можеш да говориш на този човек. Може това да бъде и след година, две, три, но не и в момента на големия хаос. Знаеш ли как реагира психиката на човек, изпаднал в шок? Защото когато ти кажат "Детето ти вече го няма", твоята психика, твоеето съзнание моментално отхвърля факта. Това е като една касета, която ти бутваш в касетофона и касетофонът ти я връща. Съзнанието не желае да приеме този факт, "Това не е вярно, моето дете не е възможно да го няма. До преди пет минути беше тук" Затова в този момент не е възможно и не бива да му се обяснява каквото и да било. Първо, той няма да те разбере. Второ, той би могъл и да те засипе с въпроси, но няма да е готов да те слуша. И трето, дори да те слуша, това няма да стигне до сърцето му. По-скоро ти ще го накараш да богохулства в този момент.

### **Калин Янакиев**

А как стигаш до сърцето на този човек?

### **Отец Марио Йонов**

Когато този човек е готов. И трябва много добре да се внимава за фазите,

през които той минава. Например, когато видя един родител, който обикаля около гроба като вълк в клетка, зная, че този човек е гневен. Значи този човек е излязъл от шока, но още не е готов да слуша. Аз съм виждал майка, която петнадесет дни спеше върху гроба на детето си. Това беше зимно време – сняг вали, дъжд вали, но човекът е изтръпнал, той губи усещане за време, той не иска да яде, той е луд.

#### **Калин Янакиев**

И как стигна до това да можеш да ѝ говориш? На тази майка.

#### **Отец Марио Йонов**

Това беше доста отдавна. Въртях в главата си всичко, което бях чел и разбирах, че нищо не мога да направя. Всичко, което бях учил в Богословския факултет ми къртеше на кухо, в нищо не ме ползваше. И тогава си спомних за приятелите на Йов, които стояха отстрани и просто присъстваха. Аз си налагах да ходя често и да стоя до тази жена. Десет, петнадесет минути, без да говоря. Да я погяля по рамото, да ѝ намекна, че съм пристигнал, да ѝ донеса вода или някаква храна и да я оставя на пейката. Тоест – да засвидетелстваш, че ти си там най-малко. И дойде един момент, в който аз видях, че мога да я разгневя. Аз разгневих тази майка и тя започна да богохулства, започна да крещи, да плаче. Това е добра форма да излезе от състоянието на капсулация. Или пък, попадал съм на жена, учителка, която идва с натраплива невроза да богохулства. Това се нарича бласфемия – изключително мъчителна натрапливост, която се преживява от религиозни хора, не от атеисти. Тази жена ми каза: “Аз не мога да забраня на мислите, които ми идват, пълни с богохулства и се ужасявам от това, ужасявам се от Бога.” А аз ѝ казах: “Спокойно, не забранявай на мислите да богохулстват и бъди спокойна, защото

ти няма да обидиш Бога.” Това изглежда абсурдно като постановка на мисълта и сигурно би прозвучало. Но онзи, който е изучавал натрапливостите знае, че колкото повече забраняваш на един човек натрапливостта, толкова повече тя става по-честа и по-силна. Един от начините значи да облекчиш страданието на този човек е да му кажеш, че Бог няма да бъде обиден от това, че ти в безсилието си плюеш срещу Него. Бог не се обижда от това, че скърбящата майка е богохулствала един час. Та със смъртта на детето ѝ Бог сам е умрял за нея. Той е на кръста, не на прокурорската банка.

#### **Калин Янакиев**

Разбирам. Мисля, че най-основното, което ти утвърждаваш за мисията на болничния свещеник е това, че преди всичко той трябва да присъства и като присъства, да свидетелства.

#### **Отец Марио Йонов**

Да придружава. Аз не нося и не мога да нося кръста на страдащия човек. В началото направих тази грешка, исках да поема всички ангажменти на всички хора, с които контактувам. И тогава ме сплеска тежестта. Не можеш да поемеш кръстовете, ангажиментите на хората, които са си техни кръстове. Аз не мога да поема кръстовете на всички хора. Те просто ще ме сплескат. Но аз мога да засвидетелствам, че мога да придружа този човек в неговия път на житейска трудност, в неговото изпитание. Това изпитание може да бъде една операция, може да бъде една ампутация на крак, може да бъде скръбта на семейството – изпитания всякакви.

#### **Калин Янакиев**

Виждаш ли, струва ми се, че теб обикновено те атакуват, защото говориш с един особен език. Ето, и в този разговор казваш: “Много от нещата, които изуча-

вах в Богословския факултет къртят на кухо. Много от нещата са клишета." И след това казваш някои неща, които са безусловни истини, но разбира се могат да бъдат изречени като клишета. "Бог е любов" е истина, но може да се превърне в клише. Бих искал да те попитам и нещо лично. При това твое усещане за кухост, за ритуализация в лошия смисъл на религиозното присъствие, кое е това, което те води във вярата? Все пак, ти имаш някакви устои в тази вяра.

### **Отец Марио Йонов**

Още когато бях ръкоположен, виждах че влизам в една система, която е изпълнена с лицемерие, изпълнена е с кухи фрази. Знаех, че християнството на Христос в много моменти се различава от онова християнство, което ние практикуваме и което ние представяваме като институция. Аз разбира се правя разлика между Църквата и институцията, която в света може да представлява Христос. Ето защо в самото начало аз всеки ден се молах с думите "Господи, използвай ме. Използвай ме, както намериш за добре." Много добре разбирах колко много недостатъци имам. Но в същото време разбирах, че Бог може да използва и най-големия комплексар и най-кривия пън. И криво първо Бог може да използва за Своите Си цели. И как да ти кажа, когато видях, че Бог ме тика към нещо, което изглежда като лудост, аз дълго време не разбирах добре това. Казах на един епископ "Бог ме води към болницата." Той ми се изсмя и каза "Бе момче, хвани си една златна енорийка, клати си краката. Къде се забиваш!" В същото време виждах пък, че ако тръгна към болницата, към една абсолютно неотработена пътека, към една дължност, която още въобще не съществува, аз трябва да взема решение и че може би правя лудост. И тогава идва моментът, в който наистина трябва да направиш крачка в сяпото от една гола вяра. И то-

ва, трябва да знаеш, никои не може да го разбере и ти не можеш да го обясниш на другите хора. Тогава просто казваш "Господи, вярвам, че това е Твоята воля. Правя крачка в тази посока, Ти благослови оттам нататък." И трябва да ти кажа, че Бог много често благославя, когато види, че ти правиш първата крачка.

Трябва да ти кажа и още нещо. В дните, в които се колебаех и не знаех дали няма да сбъркам непоправимо, дали не правя професионално самоубийство, отивайки в болницата, видях в градинката как едно малко дете пада, цялото се изцапва в калта и вика ужасено и изплашено "Мамо, мамо, извинявай!" То е ужасено, че е направило нещо кой знае какво, като е пагнало и се е изкаляло. А майка му го вдига и с усмивка го успокоява "Не плачи, не плачи, какво толкова!" И това беше за мене като личба да не се страхувам толкова.

### **Калин Янакиев**

Кой е любимият ти епизод от Евангелието? Кое най-силно те хваща за сърцето?

### **Отец Марио Йонов**

От Стария Завет, не от Евангелието, най-близка ми е историята с пророк Йона. Може би защото аз съм Йонов и второ, защото той е опърничав като мен. Бог го вика да свърши някаква работа, а той се дърпа. Бог благославя да вървя в тази посока, а аз дълго време си мисля "Аз съм малоченен, аз съм крив. Я виж с колко умни свещеници е пълна Църквата." В крайна сметка, обаче, Божията логика не е като човешката. Аз разсъждавах типично по човешки. Аз си мислех, че за да отида в болницата и да прокарам такава мисия, би трябвало да знам примерно пет езика, да имам две-три висши образования и някакви такива неща. Това са човешките стандарти. А пък в определен момент Бог посочва някой, който не е толериран от официалната власт – тази на политиките, или на богатите, или ако щеш – на

Църквата. Отваря му вратата, пуска го вътре и започват да се прокарват някакви пътеки, някакви дири и остава някаква история.

#### **Калин Янакиев**

Накрая да те попитам и това – много хора казват че вече не като индивиди, а като цяла нация сме потопени в униние, в една особена неспособност да се справяме с екстремни ситуации, да осмисляме страдание – че живеем мрънкайки, живеем един минимален живот, като същевременно сме сърдити на целия свят, че такъв един живот именно живеем. Какво мислиш ти за това?

#### **Отец Марио Йонов**

Мисля – и някои философи са писали за това, че индивидуалният грях, ако бъде толериран, може да се превърне в обществен грях. Ако бъде пропуснато личното униние да бъде лекувано по един или по друг начин, то може да се превърне в обществено униние. Ако толерантността към греха на индивида е налице, тази толерантност може да доведе дотам, грехът на индивида да бъде превърнат в обществен грях. Затова в нашето общество ние виждаме, че индивидуалните грехо-

ве вече са се превърнали в обществени грехове. Ужасното е, че ако преди десетина години пошлостта не бе така търпена, днес пошлостта е навсякъде. И тя не само че не се заклемява, а сякаш е поставена на пиедестал. И нещо още поужасно – хората вече не просто са толерантни към пошлостта, но вече имат нужда от пошлост. Това е ужасното. Нашето общество вече е зависимо – така както са зависими към цигарите, към алкохола, към наркотиците – към пошлостта. Защото има нужда от пошлостта. Хората вечер имат нужда, като включат телевизора, да виждат Слави Трифонов или пък да гледат "Биг Брадър". Това е пошлостта, облечена в костюм и с вратовръзка. Нашето общество е болно от особен вид зависимост – зависимостта от пошлостта. Ето защо оттук натък работата става много сложна. Като че ли трябва да се създават малки групички, малки оазиси от хора, които да заживеят на друго ниво. Сякаш е утопия да се надяваме, че държавата, че църковната институция, че училището, въобще институциите биха могли да излекуват обществото ни от пошлостта. Според мен вече може да се работи само в малки оазиси, в малки групи. Така мисля.

Доцент, преподавател във Философския факултет на СУ "Св. Климент Охридски". Автор на книгите: *Силите на субекта. Опит върху философията на М. Фуко* и *Прекъсването на пътя*. Понастоящем е посланик на Република България при Светия престол.

**Владимир Градев**

## **На път към варварите**

Мисля, че въпросът за религиозната ситуация на нашето време не се нуждае от дълги предисловия. Той е един от онези живи въпроси, които са в сърцето на най-настойчивите ни грижи и занимания. Безпокоим се от цената на петрола, от достъп на все повече страни до ядрените оръжия, от измененията на климата и изобщо влошеното състояние на околната среда в глобален мащаб, да не говорим за дамоклевия меч на различните пандемии. Всички тези въпроси оказват най-непосредствено влияние на нашия живот, ала са от компетенцията единствено на съответните експерти, от които се очаква да предложат решенията, които да мобилизират международната общност. Въпросът за религиозната ситуация ми се струва обаче по-близо до нас. Формулировката, възможните отговори на този въпрос надхвърлят тесния кръг на строгата компетентност. Всеобщото безпокойство му дава заряд и той засяга всеки един от нас, никои не може да остане безучастен и да избяга от своята отговорност.

След края на студената война много коментатори на Запад се опитаха да интерпретират с немалка доза самоувереност феномените на нашето време, когато либералната демокрация сякаш окончателно се наложи над тоталитарните режими на 20 век. Филип Бобит изкова дори понятието "market state". По-близо до нас, миналата година в своята лекция в Софийския университет американският социолог Питър Бъргър заяви, че западното общество днес се е превърнало в огромен религиозен пазар<sup>1</sup>. Намираме всичко: най-различни религиозни традиции и нови движения си оспорват вниманието на индивида, който може, както се казва "свободно и без задължение" да изпробва всичко, което му попадне пред очите.

---

<sup>1</sup> Питър Бъргър, "Публичната религия" в сп. *Християнство и култура*, 2004, бр. 4., с. 73.

Никої не изглежда задължен изцяло да презръща каквото и да е религиозно учение<sup>2</sup>. Твърдението на американския социолог има определен икономически привкус, но ми се струва важно да се спрем на последиците от тази свобода на избора и изобилие на предлагането. Не само Европа и Америка, но и все повече страни от останалия свят, заедно с глобализацията, волю-неволю отварят пространството си и за религиозния плурализъм (голямото изключение тук са страни като Саудитска Арабия и Северна Корея, изключително сложна е ситуацията в Китай и Виетнам). Така или иначе мрежата е навсякъде. Пазарът не изкушава само с богатството на богатата за консумиране. Той е преди всичко пространство за свободно движение и свободен избор и това носи както икономически ползи, така и чисто човешки стойности. Факт е, че търговията се превърна в Символа на западната демокрация и със щемпела на свободата е белязано всичко предназначено за пазара. Естествено, не може да не се запитаме каква цена плащаме за това отваряне към свободното развитие.

След 2001 г. неоконсерваторите разгънаха потенциалите на стратегическото мислене и изработиха "стратегията за национална сигурност". Те преодоляха неудовлетвореността на модерността или по-скоро я компенсират, като предпоставиха, че Западът притежава успешна и повисша форма на цивилизация, която е в състояние да се справи с предизвикателствата. Същевременно мнозина видяха, че драмата на нашето време, поне що се отнася до само-проекции и самозащитите напомня драмата на древния Рим – разширявайки географския радиус, в който нашата система функционира и изправяйки се пред опасности навсякъде, включително и опасности от враждебни сили, които са твърде "груги" и далечни, за да поз-

волят какъвто и да е диалог. Много от тези анализатори заключават, че е неизбежно да се адаптираме и трябва да променим посоката. Ала промените, които те сочат, са в области като компетитивност, редуциране на разходите в публичната сфера, с изключение, разбира се, на тези за въоръжаване, международните отношения. При всички случаи търсеният ефект е да се утвърди и засили вместо да се постави под въпрос господстващата докса на нашата цивилизация.

Под шапката на глобализацията са възможни всякакви асимилации. В този хипермаркет Библията, Коранът и Тибетската книга на мъртвите се предлагат заедно с медитациите на Дънов и Кришнамурти, с виденията на Ванга и въведения в теософията, алхимията или християнската кабала. Те се редуват с разкрития за произхода на пирамидите и прозренията на Фритъф Капра. Най-популярни са романите на Регфилд и Коельо. Малцина остават безразлични към обещанията на многобройните *self-help books* за позитивно мислене и самолечение, за сигурно постигане на хармонията със самите себе си и света благодарение на цветята на Бах или кристалотерапията, на йога или рейки, на трансперсоналната психология или музикософията. С една гума имаме всички шансове да се сдобием на пазара с чудесата на нашето духовно и телесно благоденствие. Несъмнено пазарът има тенденция към демократизация: дори и най-изключителният духовен опит става достояние на всички и може да бъде сравняван и оценяван. С демократизирането на религиозния опит не се разширява обхвата на религията върху живота на индивида, а свещеното просто се "деспециализира" и той насаме и безболезнено може да изпробва помалко от всичко и да преподреди въкъщи своето веруване с кой да е елемент от коя да е религия<sup>3</sup>. Глобални-

2 Вж. Peter Berger, *Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Christianity*, Oxford, Blackwell, 2004.

3 Френската социоложка Даниел Ервию Леже определя това явление като "бриколаж".



ят пазар има една основна черта: той неутрализира онова, до което се докосва и което влиза в неговото безразлично пространство. Различните посредници със свръхестественото се доближават един до друг и губят своята специфика, защото в крайна сметка имат разменна стойност. Несъмнено религията се основава днес до най-голяма степен на индивидуалния избор. Ала възможностите за този избор се задават главно от префабрикуваните елементи на *Mr Bricolage* и офертите на културната индустрия. Откъдето и болезненият въпрос за възможността на индивидуалното действие в епоха, когато то изглежда вече невъзможно. Слънцето на глобализацията, без да подбира, осветява с безпристрастна си демократическа светлина всяко нещо на този свят. Това поражда не само обогатяването и плурализирането на индивидуалните съществувания, за които говори Бъргър, но и чувство за загуба на устойчивите координати, за голямо разпиляване и фрагментиране.

Необходимо е решително да се постави под въпрос самия този безразличен към най-дълбоките убеждения и потребности на хората принцип. Голямата опасност е, че принципната неутралност на нашата демокрация (що се касае до лаицизма, до образованието, до държавата) заличава различията. Тя е процедурална, дава място на всички позиции и образи, без да привилегирова никои от тях. Очевидно, не трябва да се смесват множествеността на ценностите и светския характер на държавата. Неутралността е всъщност начин религиозните институции да бъдат лишени от обществена значимост. Но дали демокрацията се свежда единствено до минимални ценности, които са предпоставени като споделяни от всички, а всъщност са типично либерални?

Днес срещу тази всеобщо безразлична среда, която заличава всяка специфич-

ност по съдържание и ценност, се наблюдават две основни реакции: бяга се, от една страна, надалеч, във фантазма на гругостта, на френетичното разкъсване на всички връзки и дигенето на нещо ново, някъде другаде, което, знаем добре, се свързва най-често с изкуствените райове на туризма или наркотиците, на сектите и новите религиозни движения; а от друга, наблюдаваме завръщането на "свещеното" в епохата на глобалния терор, решителното прибиране в себе си, във въображаемото собствено своеобразие, във фантазма на чистата идентичност.

Заплахата идва не просто от отстояването, а от налагането на определена религиозна идентичност със средствата на омразата и терора. Ислямът, знаем, се счита за последното и окончателно монотеистично откровение, което измества и прави ненужни юдейството и християнството. Мюсюлманите се възприемат за единствените носители на чистата вяра. Откъдето и увереността за религиозно превъзходство, което в пределно опростената си форма подхранва илюзията и за право на господство над всички останали. Глобализираният свят, обаче, се явява като големия конкурент, истинското препятствие за практически безпределния халифат: ето го, значи, големия и страшен Сатана, който трябва да бъде безмилостно повален с възможно най-бруталните средства. Всъщност, няма нищо по-страшно от пустотата, която цари в предградията на големите градове. Палезите във Франция през миналата година бяха тревожен израз на разрушителните и саморазрушителните динамики на младежта от предградията. Те несъмнено имат своите социално-икономически причини и са сходни с метежите, които циклично избухват в градските гета. Ала те бяха и краен и отблъскващ израз на себеналагането на тези млади имигранти, чиито етнически и религиозни корени са напълно различни от

европейските. Не случайно, повечето фундаменталисти са ре-ислямизирани имигранти на Запад. Атенатите в Лондон също показват, че, уви, твърде лесно се прибягва до насилието и злото посред неутралната демократична сивота. Модерното общество, както проникателно забелязва Чарлз Тейлър, непрестанно подрива основите на собствената си легитимност, тъй като неговите начини на легитимиране – изтръгване от традицията, собствената култура и корени – неминуемо поражда противоречиви и антагонистични искания и претенции от различните етнически, религиозни и възрастни общности. Безразличието, тази сякаш иманентна черта на пазарните демокрации, укрепва непримиримостта и нуждата от постоянно самоутвърждаване на идентичността. Знаем, уви, че прозелитизмът на идентичността реагира не само чрез параноични дискурси, но и чрез простото и пълно унищожение на всичко различно. Чистотата на абсолютта добива чертите на абсолютния принцип на идентичността и освобождава убийствения плам, който тлее под принципа на идентичността, на заповедта да се провъзгласи величието и несравнимостта на Бога. Пламът по абсолютно е религиозен по своя произход, модел и вдъхновение. Каквато и да е религията, тя винаги е това, за което си струва да се умре, за което си струва дори да се убива. Тя е говедената до краен предел най-висша кауза, чиято опияняваща трансцендентност изисква пожертването на другите и на себе си. Последниците са действително катастрофални и възникват далеч преди (и под) всяко рационално пресмятане и предвиждане. Затова не мисля, че бомбите и окупацията са възможно най-добрата употреба на демократическия заряд и мощ и не смятам, че ще сложат край на тази тъй силно религиозна “болест за умирање” гнес. Още повече, че липсва доверие не само между

държавите, но и между народите и културите (което не беше случаят със Студената война, нито дори с войната във Виетнам) и изглежда сме обречени през идните години на всеобща паника. И дали вместо само да се разпалва злобонната треска не бива по-скоро да се отчитат силните страни на противниците на демокрацията? Сецам се, по този повод, за Ницше, който призовава: “Дайте си достоен за вас враг” (а не някой от типа на Садам). Мисля, че Едуард Сауд съвършено точно отбелязваше, че конфликтът не е между цивилизациите, а между невежествата. За неговото разрешаване трябва не просто експертно познаване, а задълбочено разбиране на исляма, което да позволи верен превод на ценностите и мотивациите, които задвижват ислямистите. Необходимо е да предпоставим, че тези люде са последователни в своите вярвания и тяхното интерпретиране трябва в максимална степен да направи възможно съгласуването им с нашите. При превода, същевременно, трябва да се запазят и принципите и нормите, които ние приемаме и които са плод от хилядолетното развитие на западната демокрация.

Ислямът не разделя религията от определена монотеистична по произход политика. Не може да се иска например в ислямския свят да се постигне механично разделяне на “уммата” (ислямската общност) и държавата, защото самият принцип на разделяне е християнски по произход (“Божие Богу...”) и именно поради това е тъй трудно разбираем и приемлив за мюсюлманската култура. Ислямът отново ни ужасява със своята непоклатима солидност и със шеметната скорост на разпространение на смъртоносните си практики: въоръжената ръка се превръща в мисионерска сила и Бог, апотеоз на волята за власт, получава образа на изтребващия иновърците войн. Защо талибаните унищожиха статуите на Буда в

Афганистан? Защото за тях това бяха кумири, които, според основната повеля на Корана следва да бъдат разрушени. Ала това гласи и първата Божия заповед, според Библията. Можем ли да забравим онзи епизод от Стария завет, когато Илия изколва всички Ваалови пророци, защото проповядват идолопоклонничеството (3 Цар. 18:40)? Възгледите на Корана са близки до тези на Стария завет и в никакъв случай не следва да подценяваме теологическата мотивация на случващото се. Не бива да се забравя, монотеизмът твърде често е бил налаган с кланета. По-късно, юдейството успява да хуманизира до голяма степен своите вярвания, деполитизира ги, пренася борбата срещу идолопоклонничеството от външния враг в душата и сърцето на верния<sup>4</sup>. Първото, което прави император Теодосий, след налагането на християнството като официална религия на Римската империя, е да разруши храма на Серапис в Александрия и стотици други езически светилища. В края на 16 век победата при Лепанто е възнята от Венецианския сенат със следните думи: *Non virtus, non arma, non duces, sed Maria Rosarii, victores nos fecit* (не храбростта, нито оръжията, нито полководците, а Мария на Броеницата, ни направи победители). Западът се отказва от религиозната мотивация на насилието едва след Вестфалския мир (1648 г.), който слага край на довелия до религиозните войни принцип *cujus regio ejus religio* и признава, поне формално, свободата да се изповядва различна от тази на владетеля вяра. В исляма няма подобна еволюция. На зеленото знаме са изобразени стих от Корана и сабя, символ на политическата теология на насилието, на самопровъзгласилото се право да се унищожават и потискат иновърците, тъй както богът на Мохамед поваля боговете на всички останали народи. За да се съхрани

идеята на монотеизма днес, е наложително тя да се освободи от всяко насилие. Ясно трябва да покажем, че силата никога няма последната дума и не тя дефинира скритата същност на вярата. Бог действително е Абсолютен, което значи, че не може да бъде привързан с нищо, тъй било то и с религиозната традиция, в която привилегировано се е разкрил. Верността към Абсолюта, тъкмо, за да не бъде предадена неговата непостижимост и за да не бъде фиксиран за пореден път в някоя човешки, твърде човешки кумир, предполага безкрайността на човешките лица и имена. Така или иначе в Корана, тъй както и в Библията (или в Бхагавад гита), може да се намери всичко и обратното на всичко. Не случайно, някои мюсюлмани интелектуалци днес добре съзнават, че Ислямът се нуждае от критика, но отвътре, на арабски, на текста на Корана и традицията, която да направи възможна критика на насилието на абсолюта и на ислямския фундаментализъм. Същност, самият термин "фундаментализъм" се свързва с онова течение в американския протестантизъм, което се ражда през 1895 г. на библейския конгрес във Форт Ниагара, когато са провъзгласени 5-те "фундаментални" истини на християнството (сред които на първо място буквалната истина на Писанието), чиято защита ще доведе през 1925 г. до тъй наречения "процес на маймуната" против преподаването на теорията на еволюцията в училищата. Днес фундаментализмът се разширява до родова категория и се прилага към всички религии (и на първо място към Исляма), които все още не са преминали през изпитанието на историко-критическия прочит на свещените текстове, против който въстава протестантският фундаментализъм. Новите фундаментализми са преди всичко "възродителни" движения: те най-често

4 Cf. Jan Assman, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altaegypten, Israel und Europa*, Muenchen-Wien, Carl Hanser Verlag, 2000.

възникват и се развиват в пост-колониална среда, което напълно липсва в християнския фундаментализъм. Ислямският фундаментализъм се състои основно до свеждането на исляма до закона и до един отгавна отминал модел за организирането на обществото. Разбирането на фундаментализма като движение на *revival*, като изобретяване на традицията (за пример бих дал носенето на забражки от все повече млади жени в Истанбул или Тунис, макар че преди не са се носели забражки в тези два града) изисква съвършено друг тип сравнения и обяснения, които може би е в състояние да ни даде една културна антропология, а защо не и психоанализа на ислямската цивилизация.

Нашата епоха е опасно раздвоена между фундаментализма и безразличието. Тези нагласи са плод на недостатъчната ни способност да действваме според действително значими разграничения. Съвременните общества стават все по-сложни и няма повече лесни и еднозначни решения. Същевременно, колкото по-сложен става животът толкова по-примамливи стават простите отговори. Виждаме го в политиката с все по-големия изборен успех на популистките платформи за сметка на по-реалистичните или просто по-откровените политици, в чиито изказвания тази сложност присъства. Наблюдаването в религията завръщане към направо брутални със своята простота форми също е плод на това изискване за прости и еднозначни отговори.

Не бива да си затваряме очите пред факта, че религията, която претендира, че обединява хората, досега главно ги е разделяла. Знаем, уви, че религията поражда убийствени трески и че Богът, на когото се молят, лесно се превръща в бога, заради когото убиват. Въпросът е възможно ли е да се служи на този Бог, който надхвърля всички мери, без да се търси "насила да се влезе в царството небесно" (Лук. 16:16), с политически или

каквито и да е било други средства да се сложи ръка на пътя на спасението: тази най-голяма опасност за всички монотеистични религии. Пред фундаментализма и предизвикателствата на глобализацията междурелигиозният диалог е една от най-неотложните и трудни задачи, за която не стигат просто щедростта на благородните сърца нито спорадичния ентузиазъм на красивите души. Не са достатъчни само изпълнените със симпатия, топлина и искрен ентузиазъм срещи с другия (съвсем осезаем е рискът всичко да се сведе до лични контакти). Трябва да се осъзнае, че само другият човек може да изяви трансцендентността на вярата и нейния обект. Действително можем да срещнем другия само ако тръгнем към него, за което е нужно най-накрая да започнем действително да вървим. Затова безспорно е наложително да се приближим и да се вслушаме в неговия глас от другата страна, от далечината глас, ала съвсем не трябва да омаловажаваме дистанцията, която ни разделя, за да се създаде действително необходимия климат на приятелство и доверие и да се даде тогава възможност за тъй важния, както съвършено вярно посочва Бъргър, свободен избор в общото ни дирене и размишление. Диалогът трябва да акцентира различията посредством взаимността на питането и да даде едно по-ясно осъзнаване на различните изходни точки. По-добре е да знаем защо непримиримите са такива каквито са и защо са напълно безплодни онези полемики, които се стремят да убедят чрез оборването на тезите на противника. В крайна сметка, религиозните различия съвсем не са тъй страшни, напротив, те са необходимото условие, почвата на вярванията и от тях тръгва устремът към Абсолютното, който ги превъзможва, но без да се отрече от мястото, от където идва.

Пред потресаващата ситуация в Близкия

изток Луи Масиньон<sup>5</sup> призова да се “мине към мистичното”, за да се излезе от руините на геополитическото. Мисля, че този негов призив днес е валиден повече от всякога и свидетелства за пророческата сила и решимост на големия френски исламолог. Не трябва да се отнасяме с недоверие към мистичния опит, защото мистиците, по пътища, които са само техни, успяват да изпепелят действителността, за да стъпят здраво и на два крака в най-горещото настояще. Бих искал да припомня също, че още през 1947 г., в навечерието на трагедията на Палестина Масиньон мечтаеше за “средиземноморска културна конвенция” между Европа и арабския свят, която да предотврати затварянето в себе си и в делириума по някогашното величие, от което се родиха отчаяните и безумни форми на реакция и съпротива на този пожертван на олтара на модерността свят. Блаженият Шарл дьо Фуко<sup>6</sup>, този отшелник в пустинята, далеч преди това пък преоткри гостоприемството на бедните, които отварят домовете и сърцата си за тези, които са още по-зле от тях. Тук не става дума за пренос, за трансфер на технологии, нито пък за ускорено и устойчиво развитие на арабския свят, че да се превърне и той в сигурен пазар, а за необходимия пренос на съдби и религии, които да одухотворят и излекуват носещата всички опасности модерност.

Има тясна връзка между конфликта в Палестина и новите лица на глобализацията. Израело-палестинският конфликт не е просто поредният “регионален” конфликт, според обичайната дипломатическа и геополитическа терминология. Нами-

рам, че той е съдбовният конфликт на епохата, в който се отразяват и пресичат всички останали: социални, икономически и политически, екологически конфликти, които разкъсват нашия свят. В постмодерния контекст на всеобща обърканост, на смесване на икономика и насилие, се поставя като образец за бъдещето на света въпросът за Светата земя. Близкият изток си остава и днес мястото на всички ламтежи, където безпрепятствено се разгъват методите на експлоатация – разрушаване – консумация, които по думите на Макс Вебер ще изчерпи и “последния грам органична енергия”. Залогът е дали Обетованата земя действително ще се превърне в свято място за цялото човечество, където да се преосмисли и разгъне една смислена жизнеспособна модерност, която да съхрани Земята и хората. Между забравилото исконното си звание християнство и изпадналия в плен на насилието Ислям, “спасението е от юдеите” (Йоан. 4: 22), при условие, разбира се, че Израел не отхвърли братята си в Авраама. Признаването на единството на трите аврамови традиции би трябвало да има директен политически ефект: ни най-малко не става дума да се поставя под въпрос съществуването и легитимността на държавата Израел, а за създаване на политическо и жизнено пространство за съжителството и на двата народа. Знам добре, че се случва тъкмо обратното и че светът продължава да е безпомощен свидетел на смъртоносна схватка на готовия на всичко сляп тероризъм и безкомпромисната държавна репресия. Но не трябва да се уморяваме да повтаряме,

<sup>5</sup> Луи Масиньон (1883-1962), професор в Колеж дьо Франс, най-големият френски исламолог на 20 век.

<sup>6</sup> Шарл дьо Фуко (1858-1916) – военен, географ, свещеник, отшелник, езиковед. Офицер от френската колониална армия през 1890 г. той намира отново изгубената в края на детството вяра. През 1901 г. е ръкоположен за свещеник. До края на дните си остава в Западна Сахара, където се стреми да следва скрития живот на Исус в Назарет и да живее в самота, бедност и труд. Сближава се с номадското племе на туарегите, чийто език и култура пръв изучава. През 1909 г. основава “Обществото на братята и сестрите на Светото сърце Исусово”, по-известно днес като Обществото на малките братя и сестри на Шарл дьо Фуко. На 1 декември 1916 г. е отвлечен и убит от банда туареги. На 13 декември 2005 г. е провъзгласен за блажен от папа Бенедикт XVI.

както това правеше до сетния си дъх Йоан-Павел II, че не насилието, а единствено аврамовото гостоприемство може да победи идолопоклонничеството.

Ние живеем в епохата, когато християнството, за разлика от исляма или будизма, минава през тежкото изпитание на застаряването и дезертирането от църквите на верните. Религията, внушава Бъргър, е стока, или ако искаме да се изразим все пак малко по-елегантно, път сред други и сега е златният век на пътищата за никъде. Църквата днес е слушана и уважавана, когато намира сили да говори за правата на човека, за социалната етика, за проблемите на най-бедните или против войната. Ала, почивайки на пиедестала на собствената си аподиктичност и правота, църквата се отдалечава на светлинни години от секуларизираното западно общество (особено що се отнася до учението за сексуалния морал и липсата на каквото и да е било отваряне на самия църковен живот и организация)<sup>7</sup>. Това всъщност е драматичен знак на разкъсващо противоречие и на трудността ѝ да удържи духовното спасително в глобализирания днешен свят, който, каквото и да твърди папата (дори когато твърди, че правата на човека произтичат не от държавата, а от Бога, че "основните права на човека не са създадени от законодателя, а са вписани в човешката природа и в крайна сметка преращат към Създателя"<sup>8</sup>), не се изживява като автономен в рамките на божественото предначертание, а, напротив, като автономен и напълно свободен от всяка трансцендентна зависимост.

Остава открит въпросът доколко християнството е способно да приеме ценностите на модерността и същевременно да избегне загубите и отклоненията

от радикалната секуларизация, на която така или иначе е подложено. Не би могло да се каже, че това е лесен процес и че Католическата или Православната църква и различните протестантски геноминации успяват винаги и без комплекси да посрещнат предизвикателствата на съвременния свят. Най-често се продължава линията на отрицанието, или пък се отива в другата крайност на автоматичното и безпроблемно вписване в пост-модерния свят, където *anything goes* и, следователно, има място и за християнството. Неудовлетвореността на християнството днес се ражда, вярва Чарлз Теълър, именно от неспособността да се намери умерен път, преодоляващ както натрапливото самоизолиране, така и безпринципното отваряне. Канадският философ се стреми да намери верния тон на диалога на собственото си изповедание, католицизма, с модерността, като посочи онези модерни ценности, които могат да бъдат споделени от вярващия. Имаме чувство обаче, че днешният папа мисли по-скоро обратното. Ако има нещо, което той очевидно не желае, то е католицизмът да се нагоди към нашето време. Епохата трябва да се съгласува, според него, с доктрината на Църквата, а не обратното, за да не загуби християнството своята идентичност и да не се разтвори просто във времето.

Прочутото *aggiornamento* (осъвременяване) на Втория ватиканския събор целеше не просто да разгадае знаците на епохата, а да даде и нов заряд на критическата функция и преобразуваща енергия на християнството, който да му позволи да даде ефикасен отговор на проблемите на нашето време. То беше продиктувано от съзнанието, че Църквата е жизнеспособна само като напусне самата себе си и

7 Макари и томизмът да е официалното учение на Католическата църква тя забравя, че "навикът, особено, когато го имаме от най-ранно детство, има силата на природа; го такава степен, че това, което сме го научили от най-ранно детство го мислим, че то е само по себе си и естествено." *Summa contra gentiles*, lib. I, c. 11.

8 Папа Бенедикт XVI, Послание до колоквиума "Свобода и лаицизъм", *Osservatore Romano*, 15.10.2005.

“да мине към варварите”, както призоваваше през секуларизирания 19 век блаженият Озанам<sup>9</sup>. Варваринът днес това просто е другият човек, онзи когото църквата трябва да срещне в пътуването си към другите религии, в отварянето си към науката и изкуството и най-вече в обръщането си към света на всекидневието, на общите грижи и интереси на съвременния човек и търсенето на тайнството, на трансцендентното тъкмо там, където няма изненади. Ала извеждането на преден план на грижата за спасението на варварите изисква от Църквата пресмисляне и преобръщане на много от дълбоко вкоренените си порядки. Дори най-малките опити за отваряне и промяна доведоха до трусове, които стреснаха и объркаха мнозина. Не е за учудване, че трудността да бъде, в която изпадна Католическата църква, доведе до трона на свети Петър тъкмо главния представител на онова течение, което, напротив, вижда изхода в преоткриването на исконния гений на християнството, на завръщането към неговите дълбоки извори, за да не се остави църквата да бъде видоизменена от съвременния свят, а да му покаже *todo modo*, че църквата си остава единственият спасителен път на обръщането и изцелението.

Днес Папа Бенедикт XVI набляга основно на противоречието между проекта на модерността, който стига до *human engineering*, и самите основи на християнската традиция, накратко между техническия и религиозния свят. Това, разбира се, има своите дълбоки теологически основания. Добре известна е връзката, която съществува между отхвърлянето на божественото творение и идолопоклонничеството: тези, които заявяват, че “изпървом не ги е имало”, пък и “няма да ги има довека”, приличат на онзи занаятчия, който с обреза на някоя вещь изра-

ботва кумир (Прем. 14:13). Вярно е също, че когато говори за творението Библията често се позовава на образа на майстора-грънчар. Сякаш съзидателната ефикасност е обречена непрестанно да налага в света съществуването на “господар и владетел”. Повелята на господството още в първата глава на книгата *Битие*, отпечатва върху цялата вселена образа на всемогъщия Творец. Човекът е сътворен по Божий образ, не толкова във формалния смисъл на някаква прилика, а във функционалния, като воля и действие, за да господства над земята, тъй както Бог царува над творението. Така природата се оказва подчинена на волята на аза, а материята е сведена до материал, и съвсем разбираемо е, ако се придържаме до подобно утилитаристично схващане за света и природата, Бога и човека да бъдат сведени, както обича да се изразява Библията, до грънчари.

Бог обаче не произвежда, а създава и съзерцава създаденото, вкусвайки благостта на сътвореното (Прем. 2:23) и после си почива. Тъкмо тази чиста благост на сътвореното, което съществува и е добро само за себе си, позволява на Исус и св. Франциск да възхваляват, във всяко полко цвете, вечната младост на света. Идолопоклонникът, напротив, е занаятчия, който произвежда и се отчуждава напълно в направения от него продукт. За да избегне смъртта, човек днес сякаш намира един единствен изход: той все потрескаво изгражда гигантския артефакт, в който напъхва не само всички неща, но и живите организми и дори самия себе си. Очевидно не се касае само за поредното технологическо изобретение. Не са ли, всъщност, антитворение всички тези “техники на живота” се питаме безпокойно днес? Не се ли нуждаем от радикална промяна не само по отношение на техниката, но и по отношение на идоло-

<sup>9</sup> Фредерик Озанам (1813-1853) – блестящ историк и апологет на християнството, провъзгласен за блажен от папа Йоан Павел II през 1997 г.

поклонническото преклонение пред производството?

За техниката можем да кажем и най-доброто и най-лошото. Можем да изберем позицията на Жак Елюл, който по-добре от всеки друг показва всички опасности, които нейната същност съдържа или, напротив, да видим нейните открития, подобно на Габриел Ваханян, като *semina Verbi*, като плодоносни семена на Божественото слово в многообразието на човешкото дурене. Ала каквито и да са нашите религиозни или философски възгледи, масивният феномен на техниката, като всеобща среда, в която е потопено цялото ни съществуване, предизвиква у нас това почти религиозно чувство на привличане и отблъскване, с което Рудолф Отто характеризираше "свещеното" (*fascinum tremendus*). Специфична черта на нашата епоха (която съществено я отличава от всички останали) е прицелването не просто в овладяването на външния свят, но и в овладяването на нашия биологически строеж. И наистина, в каква степен благоговението пред тайнството на живота, което наблюдаваме не само в християнството, но и в юдейството, исляма, будизма, индийските култове, практически във всички религии, е съвместимо с все по-бързото и уверено господство не само над силите на неорганичната природа, но и преди всичко върху самия човек, върху самата негова генетична съдба? Вярата трябва ли непре-

менно да осъди тази прометеева гързост на човека, който открадва божественния огън на живота? Ето предизвикателството, което поставя пред различните склонения на вярата в нашия век стремителният гений на техническата мощ. Струва ми, се, че тъкмо тези най-живи за нас въпроси направиха и тъй интересни за всички и текстовете, които си размениха Ратцингер и Хабермас, макар и да не се стигна до истински дебят между тях.

Намирам, че е смешно и безсмислено да се дават рецепти и наставления. Ще си позволя да завърша като привлека вниманието към един съвсем кратък текст от 1797 г., записан от Хегел, под диктовката на Хьолдерлин и Шелинг, и публикуван едва през 1913 г. от Франц Розенцвайг. В този Манифест намира ехо, както дълбоко недоволеност от епохата, така и ясната решимост да се сложи край на съществуващото състояние на нещата. Господстващият тогава рационализъм на Просвещението сякаш е пресушил изворите на всяко творческо вдъхновение. За да намери лек за пустотата и безплодието, което заплашва не само различните изкуства, но и самия живот Манифестът призовава за спешното установяване на "естетическа философия, септивна религия, нова митология". Нито повече нито по-малко. Ето го и най-прочутото, наистина великолепно изречение: "Монотеизъм на разума и сърцето, поли-



теизъм на въображението и изкуството: ето от какво имаме нужда!”

Тази обезоръжаваща гързост е тъй чужда на днешния ни език и мислене, че предизвиква най-вече усмивки. Знаем, че не се фабрикува от раз, с пистолетен изстрел, ще каже по-късно и зрелият Хегел, цяла една “нова митология, сетивна религия и естетическа философия”. Ясно е също, че “вечното единство” между хората не се налага по идеята на никої съвет от мъдrecи. И все пак подписалите манифеста вярват във възможността да се роди отново “свещеното”, изхождайки от жизнената необходимост за него. Те мислят, че красотата, която разбират платонически, е Идеята, която в едно с етиката следва да се превърне във всеобщата връзка между нещата и между хората. Сетивен знак и парадигма на свободата, идеята е призвана да замени бездушната и потискаща машина, единство на чистата принуда и администриране, която носи името Държава. Манифестът е благороден блян за един нов, освободен от потисничеството свят, където намират разрешение противоречията между науката и религията, между природата и обществото, между изкуството и етиката, между философията и красотата. Тази идея, несъмнено, е пропита с утопията, която в онези години на революционен кипенеж и носталгично помирение, изпълва политическите проекти, трактатите за вечния мир, одите на Шилер и Бетовен.

Ала независимо от тона и претенцията на Манифеста, той не е напълно чужд и на собствената ни актуалност. Някои наблюдения и акценти в него предвещават ново единно схващане за света, в което човечеството да намери своето място и своето обещание за бъдеще. Както и да е, струва ми се, че от тази вече далечна за нас епоха, от праха на този пламенен някога текст отново се възражда въпросът: “Къде е твоего сърцевище? Къде почива твоего сърце? Струва ли си твоят живот, ако радостно не пламти сърцето ти?” Съвсем не твърдя, че всички трябва да се обърнат и да станат религиозни или да се изкушат от поредната нова митология. Действително, не можем да не вземем съвсем на сериозно автономността на всеки един човек и нямаме друг път освен да вярваме в силата и възможностите на неговия разум и това е големият резултат от Просвещението. Ала имаме потребност и от среда, от място, в което, по гумите на апостола, да се движим, живеем и съществуваме. Къде и какво е днес за всички нас, вярващи и невярващи мястото, където да можем да се потопим и да се разпознаем, за да могат нашите дела, в цялата тази мрежа от връзки, да ни позволят да съществуваме. “Къде живееш?” с това евангелско питане ми се ще да завърши тези блуждаещи бележки за религиозната ситуация на нашето време.

Мартин Осиковски е докторант в катедра История и теория на културата на СУ „Св. Климент Охридски“. Работи в областта на политическото богословие на средновековния запад. Публикувал е преводи и авторски статии в списанието за философска медиевистика *Архив за средновековна философия и култура*.

Мартин Осиковски

## Жан Пиер Оливи: едно схващане за незаблудимостта на папата

### Една съвременна формулировка

Историята на Църквата не е само средновековна история, но много често познаването на средновековните измерения на един църковен феномен водят към по-добро познаване на същността му. В това може би се съдържа голям риск от редукция, но няма нищо чудно. Догматът за незаблудимостта на папата<sup>1</sup> – този горещ извор на несъгласие – е много добър пример в това отношение. Нека най-напред видим как изглежда той така, както е формулиран на Първия Ватикански събор през 1870 година:

(...) Римският понтифекс – тогава, когато се произнася *ex cathedra*, т.е. в службата си на водач и учител на всички християни (...) – притежава онази незаблудимост, с която нашият Спасител е пожелал да бъде изпълнена Църквата Му в определянето на всяко учение, засягащо вярата (*fides*) и обичаите (*mores*): (...) следователно, такива определения на Римския понтифекс са непроменими и сами от себе си, и от всеобщото съгласие на Църквата.<sup>2</sup>

### Възможни проблеми

Така изглежда формулировката на догмата от 18 юли 1870 година и действително тя представлява по-скоро едно съвременно учение на римокатолическата Църква. Около този кратък и важен текст могат да бъдат организирани разнообразни погрешни разбирания, най-честото, и най-разпространеното, сред които е вероятно отпращането – един вид по инерция – на учението за незаблудимостта на Римската катедра, като неизменно свързано със схващането за примата на Рим, назад в историята и за обявяването на това учение за плътна тенденция в схващанията на средновековните канонисти. Впрочем, мотив за това се съдържа и в самата формулировка на догмата, който е представен като част от църковното предание от самото основаване на Христовата Църква. Именно тук е полезно да се обърнем към средновековните измерения на проблема за непогрешимостта и към предизвикателната фигура на францисканския

<sup>1</sup> Именно незаблудимост, *infallibilitas*, а не “непогрешимост”, както често се превежда на български.

<sup>2</sup> Този груб превод следва текста даден в С. Butler, *The Vatican Council*, vol. 2 (London, 1930).

брат Жан Пиер Оливи – авторът, който всъщност за първи път в историята на християнския свят формулира и обосновава учението за незаблудимостта на Римската катедра, не в съгласие с, а против стандартната богословска позиция на Средновековието по този въпрос.<sup>3</sup>

### Стандартните канонични схващания

Ето как започва основният каноничен текст на средновековната западна традиция и сърцевина на самия корпус на каноничното право изобщо – Грациановият *Decretum*:

Човешкият род се ръководи и управлява от две начала, а именно естественото право (*ius naturale*) и обичаите (*mores*). Естествено е онова право, което се съдържа в Евангелието и в Закона, чрез което на всекиго е разпоредено да постъпва с другите така, както желае да се постъпва с него самия.<sup>4</sup>

В смисъла на приведеня пасаж, авторът използва двойката “Закон-Евангелие” като препратка към Стария и Новия завет, а общото “обичаи” – като обозначение на човешкия – или граждански – закон изобщо. Малко по-нататък Грациан показва, че човешките разпоредби не изчерпват сферата на гражданското законодателство, а съставляват също така и една част от църковното право в частност. Именно тук следва да бъдат поставени разпоредбите на епископската катедра в Рим. Възможно ли е обаче този тип църковно право да бъде приравнен на Божественото право и, следователно, разбран в смисъл на незаблудимост? Решението на Грациан е точно обратното:

Ако разпоредбите обаче, били те църковни или светски, се окажат в противоречие с естествения закон, те трябва да бъдат съвършено отхвърлени.<sup>5</sup>

Този момент е важен. Той показва как, още в първите пластове на своя генезис, корпусът на средновековното канонично право е по-скоро чужд, отколкото близък до дефиницията за незаблудимостта на папската катедра от 1870 година. Човешките разпоредби – когато са част от църковните, значи в това число и епископските, а значи и тези на Римския епископ – могат да попадат в противоречие с естественото – т.е. Божественото – право; в този случай те следва да бъдат отхвърлени и следователно за незаблудимост тук не може да става дума. Така че, когато говорим за средновековните корени на догмата за незаблудимостта на папската катедра, ние трябва да имаме предвид, че тук става въпрос за революция, а не за еволюция на каноничните схващания. Тъкмо такава “революция” извършва един малък текст на Жан Пиер Оливи от края на 13 век и, като всяка друга революция, той има своите конкретни мотиви.

### Оливи и братството на Франциск

Всичко започва с проблемите сред францисканското братство непосредствено след смъртта на основателя на ордена, св. Франциск от Асизи, в 1228 година. Точките на несъгласие са много и може би най-важната касае въпроса за евангелската бедност – централният момент в Завета на самия Франциск. Една от биографиите разказва, че още докато търсел призванието си, Франциск чул един свещеник да препраща към 10 гл. на Матей, “Даром получихте, даром давайте. Недейте има ни злато, ни сребро, нито мед

<sup>3</sup> Вж. Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350: A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages* (2d ed., Leiden: Brill, 1988), към когото този текст не прибавя нищо ново.

Конкретно за Оливи, вж. също *Oliviana*, електронно списание на адрес <http://www.oliviana.org>.

<sup>4</sup> Dist. 1, ante c. 1.

<sup>5</sup> Dist. 9, post c. 11.

В поясите си, ни торба за път, ни две дрехи, нито обуца, нито тояга”<sup>6</sup> и веднага възкликнал: “Това е! Ето това ще върша с цялото си сърце”. Така и първите членове на братството се въздържали от всякаква форма на собственост – практика, дефинирана във финалната версия на правилото на Франциск от 1223 година така:

Нека братята не притежават за себе си нищо, нито къща, нито земя, нито нищо друго. (...) Братята могат да имат по една туника с качулка. [...].”<sup>7</sup>

Оливи е сред фигурите, които – редом например с Бонавентура – смятат, че бедността е не просто особена форма на религиозна дисциплина, а съвършената форма на християнски живот, предадена чрез живота на Франциск по Божествено откровение. В самия орден, обаче, въпросът за бедността е точка на остро несъгласие. Именно през този период орденът се разделя на две взаимно антагонистични групи – “конвентуали” и “спиритуали” – които тълкуват правилото за евангелската бедност по различен начин. Докато за първите службата на ордена в Църквата и към Рим изобщо е свързана с веждането на облекчения в практиката на бедността, за спиритуалите – сред лидерите на които е самият Оливи – не са възможни никакви ревизии. Нещо повече: Оливи поставя на първо място проблема за “нищата употреба”, *usus pauper*, практикуването на крайна форма на ежедневно въздържание, като неизменна част от евангелската бедност по принцип. Това е една радикална позиция и нищо чудно, че Оливи се превръща в обект на вътрешни за ордена атаки през 70-те години на 13 век.

През м. август на 1279 година, обаче, се случва нещо много важно: Николаѝ III публикува *Exiit qui seminat* – була, към съставянето на която самият Оливи има съществен принос и която счита за окончателна победа на схващанията си по въпроса за бедността и нищата употреба. Документът е изрично ангажиран с проблема за францисканската бедност. При това, папа Николаѝ разбира бедния живот именно в смисъл на “нища употреба”:

С оглед на нуждата и изпълнението на своето служение, нека те да не приемат и употребяват никакви неща (...) в никакво изобилие, излишък или многочисленост (...), така че да се отклоняват от бедността – било заради богатство, било по някакъв начин, който предава или разрушава бедността.<sup>8</sup>

Тези гуми са от изключителна важност за Оливи и естествено по-късно той се връща към тях многократно в хода на вътрешни за ордена спорове. И всичко това наистина не е просто въпрос на теория, а на практика на съвършен евангелски живот, разкрит и предаден на човечеството по Божествено откровение. Евангелското състояние на бедност е абсолютно непроменимо и универсално; никоѝ – в това число и никоѝ папа – не може да промени съдържанието на правилото на Франциск като постанови, че евангелската бедност не предполага “нищата употреба”. Нещо повече: един папа, който чрез разпореждане наруши или отмени съвършеното правило на бедността не просто ще превиши своя авторитет; той ще приближи идването на Антихриста, “комуто принадлежат числото и името на Звяра”. Изобщо всяка промяна или облекчаване на правилото ще доведат “до извращение на цялата вяра, пришествието на Антихриста и всички последни изкушения, до изчезването на всяко съвършено добро”. Тези предсказания откриваме в текстовете на Оливи, писани непосредствено след 1279 година – *Въпроси за*

6 Мат. 10:8-10.

7 *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis* (Quaracchi, 1904), 25.

8 *Corpus iuris canonici*, vol. 2 (ed. E. Friedberg, Leipzig, 1879), *Liber sextus* 5.7.3, col. 1112.

евангелската бедност (1279-83) и, преди всичко, в *Тълкование на Апокалипсиса*, неговата последна работа (1297). Те дават и контекста на въпроса за незаблудимостта на папата, който Оливи всъщност пише като част от *Въпросите за евангелската бедност*.<sup>9</sup>

### Римската категра и незаблудимостта

Оливи разработва въпроса за незаблудимостта на папата по стандартния за времето начин. След формулирането на самия въпрос, "Дали всички католици трябва да следват папата като назаблудим авторитет по въпросите на вярата", авторът представя серия аргументи в полза на отрицателния отговор; следват серия аргументи в полза на положителния отговор; след това Оливи представя своя собствен отговор на въпроса и пристъпва към по-подробна дискусия върху следствията от това и тук текстът прекъсва, като липсващият остатък вероятно е съдържал подробни опровержения на първата серия аргументи от цялото изложение на въпроса.

Основата на позоваванията е стандартна: всичко е фокусирано около юрисдикционния примат на епископската категра в Рим. Стандартни са и аргументите на Оливи по този въпрос: изглежда, че всички епископи са равни на папата – това обаче не е така от гледна точка на техния юрисдиокционен статут; изглежда, че Христос е предоставил власт на всички апостоли – да, но това не се е случило за всички в една и съща степен; изглежда, че властта на епископа в Рим му е предоставена от общия събор на Църквата – всъщност съборът само признава властта на Римската категра, изначално предоставена от Христос на Петър. И така нататък; с една дума, епископската категра в Рим има примат спрямо всички останали епископски категри. Именно тук е изложено едно ново схващане, което отива отвъд стандартната канонична позиция. Изобщо приматът на категра в Рим би бил невъзможен и неразбираем, освен ако папата не бъде считан за незаблудим авторитет:

Невъзможно е Бог да предостави на някого пълния авторитет да разрешава двусмислените въпроси на вярата и божествения закон и да допусне да се заблуждава (*permitteret eum errare*); този трябва да бъде следван като едно незаблудимо правило (*regula inerrabilis*).<sup>10</sup>

Но епископът на Рим, по смисъла на своя примат, притежава тъкмо такъв авторитет. Следователно – гласи отговорът на поставения от Оливи в началото въпрос –

Следва да се каже, че всички католици трябва да се подчиняват на папата *in fide et moribus*.<sup>11</sup>

Разбира се, цялата Христова Църква изобщо притежава една незаблудимост – това схващане е прието както от Оливи, така и от богословската традиция преди него, и обичайно се обосновава с препратка към края на Матеевото Евангелие, "И ето, аз съм с вас през всички дни до свършека на света"<sup>12</sup>. Ако Бог, обаче, е съградил своята Църква в едно назаблудимо тяло, то и на главата на Църквата – епископската категра в Рим – също, по един персонален начин, е присъща незаблудимост. Тук Оливи се позовава на Лука 22:32, където Господ се обръща към Петър: "Аз се молих за тебе, да не оскъднее вярата ти". Обичайното тълкование на тези думи в западната традиция – че те са от-

9 *Quaestio de infallibilitate Romani pontificis*, ed. M. Maccarrone in "Una questione inedita dell'Olivari sull' infallibilita del papa," *Rivista di storia della chiesa in Italia* 3 (1949): 309-343.

10 *Ibid.*, 328.

11 *Ibid.*, 331.

12 Мат. 28:20.

правени към универсалната Църква в лицето на Петър – не е достатъчно за Оливи. Той предлага свое, необичайно разбиране, според което Христос се е обърнал персонално към Петър и приемниците на Петър в Рим. Изобщо гумите на Господ, “Аз се молах за тебе...” следва да бъдат разбирани поне по още два начина: първо, като отправени персонално към Петър в ролята му на бъдещ прелат на цялата Църква; и второ, като отправени към всички приемници на катедрата на Петър в Рим. Едно човешко тяло живее само със здраво сърце; ето защо Господ, който е избрал Рим за сърце в тялото на своята Църква, е предоставил на епископската категра незаблудимост. Но именно на катедрата в Рим като такава. Това означава, че незаблудимостта не е автоматично следствие от заемането на епископската категра; напротив – превръщането на приемника на катедрата от действителен епископ в епископ привидно и само по име е автоматично следствие от изпадането в заблуждение.<sup>13</sup> Конкретният контекст на това е ясен: решението на Николай по въпроса за францисканската бедност трябва да бъде следвано от всички католици като непогрешимо правило; всяка евентуална ревизия или промяна на това решение е невъзможна без един бъдещ приемник на катедрата да наруши едно безпогрешно правило – следователно сам да изпадне в заблуждение, а така автоматично да се превърне в привиден и недействителен епископ, в “псевдо-папа”, отпаднал от реално църковно служение.

### **Заклучение**

Така изглежда в своя груб щрих схващането на Жан Пиер Оливи за незаблудимостта на папата и то действително е първият средновековен аналог на по-късното решение от 1870 година. Необходимо е да си даваме сметка, че това схващане е новаторско по отношение на наличния каноничен строй през епохата. Важно е, че Оливи съставя своя “Въпрос” за незаблудимостта на папата в месеците непосредствено след формулировката на Николай III относно францисканското правило за бедността. Силно натоварен с очакването за идването на псевдо-папа, който ще унищожи правилото на съвършения живот и ще подготви идването на Антихриста, този текст всъщност изгражда една теория за защита на францисканските братя и на булата на Николай III в частност. Учението за “незаблудимостта” така е нещо повече: оръжие срещу Рим – в случай, че приемникът на катедрата посегне на светия завет на Франциск. Впрочем, точно това се случва малко повече от десетилетие по-късно, с понтификата на Йоан XXII, когато текстовете на Жан Пиер Оливи – авторът на първите аргументи за незаблудимостта на папата – са осъдени двукратно и изцяло.

---

<sup>13</sup> Maccarrone, 342.

Проф. д-р Георги Капривев (Бургас, 1960) е завършил философия в СУ, специализирал е в Кьолн и Париж. Ръководител на Катедра по история на философията към ФФ на СУ „Св. Климент Охридски“. Президент на комисията „Византийска философия“ на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.). Член на Института за средновековна философия и култура (София). Автор е на 12 книги в областта на средновековната християнска философия, между които *Августин*, София, 1990 и 1996; *История и метафизика*, София, 1991; *Механика срещу символика*, София, 1993; *...ipsa vita et veritas. Der 'ontologische Gottesbeweis' und die Ideenwelt Anselms von Canterbury*, Leiden – Boston – Kцln, 1998; *Byzantica minora*, София, 2000; *Византийската философия*, София, 2001; *Philosophie in Byzanz*, Wцrzburg, 2004 – под печат. Съиздател на *Архив за средновековна философия и култура* и *Bibliotheca christiana*. Преводач от латински, старогръцки, немски и руски.

**Георги Капривев**

## **Иконата и иконопочитанието в перспективата на тяхното историческо определяне и утвърждаване**

Днес иконата и иконопочитанието са саморазбиращи се елементи от живота на отделния християнин и живота на църквата. Тази позиция е в принципа си обща както за православие, така и за католицизма. Успоредно с това иконата е станала толкова „очевидна“ част от нашето всекидневие, че бива банализирана и превръщана в интериорен аксесоар или сувенир, който непосредствено можем да видим с очите си, редом до керамични павурчета и пешкири с едрогърдести моми. И едното, и другото, тоест и праведно религиозната и кичово-битовата нагласа, ни заставят да се обърнем назад и да си припомним основните етапи от историческо утвърждаване на иконопочитанието и доктриналното определяне на иконата.

### **1. Обща постановка на проблема**

Едва ли има по-добро начало за подобно занимание от напомнянето на Догмата за иконопочитанието, утвърден от Седмия вселенски събор, състоял се в Никея през 787 г. Той гласи буквално така: *“Пазим без нововъведения всички с писание или без писание установени за нас църковни предания, едното от които е за иконописца. То е съгласно с проповедта на евангелската история и служи за уверение в истинското, а не въображаемо възплъщение на Бога Слово и за други подобни ползи. Защото когато едни неща се показват чрез други, те несъмнено се уясняват едно чрез друго. Това като е така, ние, ходейки като по царски път и следвайки от Бога внушеното учение на светите наши отци и преданието на Вселенската църква ... с пълна достоверност и грижливо изследване определяме: честните и свети икони, нарисувани с шарки и направени от дребни камъчета и от друго годно за такава работа вещество, да се поставят тъй, както изображенията на честния и животворящ Кръст, в светите Божии църкви, върху свещени съсьди и одежди, на стени и на дъски, в къщи и по пътища, – както иконите на Господа, Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, и на непорочната Владичица наша света Богоро-*

дица, така също и на всички свети и преподобни мъже. Защото колкото по-често те биват гледани изобразени на иконите, толкова повече онези, които ги гледат, биват подтиквани да си спомнят и да обичат първообразите, да ги почитат с целуване и почитено поклонение (τιςπιτικ? προσκυνησις), – не с истинското богопоклонение ( λητιν λατρε α), което, според нашата вяра, подобава само на Божественото естество (φ ας), но почитание като онава, с което се отдава чест на честния и животворящ Кръст, на светото Евангелие и на други светини чрез кадене тамян и поставяне свеци, – какъвто благочестив обичай имало и у древните. Защото честта, отдавана на образа, минава върху първообраза, и който се покланя на иконата, покланя се на съществуването ( π πασις) на изобразения на нея. Така се потвърждава учението на светите наши отци, сиреч преданието на Вселенската Църква, която открай до край земя е приела Евангелието”.

Всеки израз в този догмат е изстрадан в продължение на спора за или против иконопочитанието, траял почти 120 години – от първите иконоборчески действия на император Льв III Исавър през 726 г., през иконоборческото богословие по времето на император Константин V Копроним (741-775), триумфирало на свикания от него събор в Хиерия през 754 г., през Седмия вселенски събор, та чак до окончателната победа на иконопочитанието през 843 г, което е и същинският повод за утвърждаването на Неделята на Православието.

Разбира се, този спор съвсем не стои в началото на християнското иконопочитание. Иконоборците тръгват срещу една вече вековна традиция. Наистина, ние нямаме потвърдени данни за изобразения на Христа от първи век. Легендите за някакво автентично изображение на Исус още от времето на неговия земен живот датират едва от 5-6 век. Апостолското

време с неговата историческа близост до Исус и спомена за него, при своята радикална есхатология, взряна в скорошното второ пришествие на Господа, не изпитва нужда от негови изображения. Освен това ранните християни се конфронтират пряко с езическите елински изображения на богове, като са и добре запознати с отхвърлянето на подобни изображения от страна на елински мислители, изхождащи от чисто философски основания. Те при това имат в непосредствения си спомен иудейските забрани за изобразяване на Божествеността.

Една от тезите за иконописването, развивана по време на ранното християнство, бива формулирана по-късно много рязко от Евсевий Кесарийски. Той пише на Констанция, сестрата на император Константин Велики, че едно материално изображение на Христа не е допустима форма за почитанието му, защото макар той да е приел през земния си живот образа на роб и така да е станал видим и изобразим, сега той живее в нематериална слава и е “претопил” плътта си в Божествеността. Обоженето означава за Евсевий, както и за неговия учител Ориген, дематериализиране, а християнското спасение се схваща в платонически категории. Твърдението на Евсевий е важно обаче и с това, че то еднозначно показва поставянето на въпроса за иконите като христологичен проблем от самото начало.

Евсевий и Констанция не дискутират абстрактно, а на базата на вече утвърдена практика. Още през втори век, най-вече върху и около гробовете на мъчениците, се появяват изображения главно на старозаветни символи, но и на новозаветни събития: Възкресението на Лазар, излекуването на болната от кръвотечение жена и т.н., с което се символизира спасителното идно пришествие на Христа. От 2 и 3 век датират първите фрески в римските катакомби. Все по това време



се появяват и първите енкаустични икони, а след време започват да доминират изображенията, изпълнени в темперна техника.

Още през 4 век Кападокийците, но освен това Астерий от Амасия, Иоан Златоуст и др. обосновават смисъла на свещените изображения и тяхното почитание. Докато обаче повечето от тях описват иконата като полезен възпитателен инструмент, средство за обучение и извисяване, Григориј Нисийски тръгва по един друг път. За него иконата е нещо повече от поучително средство. Тя е основата на движението към единение с Бога чрез съзерцание. Насочването на съзерцателя към иконата сочи пътя към първообраза и вдъхновява за отправяне по него, както свидетелства Григориј за личния си опит от съзерцаването на едно изображение със старозаветен сюжет.<sup>1</sup> Тази насоченост намира обосноваване чрез символната теология на Дионисий Псевдо-Ареопагит. Той наставлява, че в този живот ние следва да се ползваме от подобаващи ни символи за познание на божественото, според нашите възможности, по силата на свещени аналогии. След това, изхождайки от тези символи, ние сме в състояние да се издигаме стъпка по стъпка към простата истина, към по-висше единство на умственото съзерцание.<sup>2</sup>

Разликата между античното сетивно възприемане на образите и християнското отнасяне към иконите се състои в това, че християните виждат в иконата най-вече насочване към едно събитие, станало в историята, а не към митологичното човешко мислене. Така иконата навежда от историческото към божественото и стои в началото на пътя към него.<sup>3</sup>

Естествено е с образа да се стигне до злоупотреби, подобни на онези, които се правят със словото и такива злоупотреби или недоразумения са известни още от първите християнски векове. Установими са моменти на фетишизъм и суеве-

рие при подхода към иконите. Когато обаче през 726 г. се слага началото на иконоборческия период, то няма предвид най-вече тези злоупотреби, а изхожда от други основания.

## 2. Иконоборческата аргументация

Като една историческа причина за възникването на иконоборчеството като официална позиция се сочи конфронтацията с исляма, приела не само формата на свещена война, но и на културна надпревара. Ислямските упреци в идолатрия сигурно са дали поводи за иницирането на "почистване" на византийската религия. Във всеки случай, иконоборството не може да се позове на ислямските практики, а трябва да се аргументира чрез християнската традиция.

Още от самото си начало спорът за иконопочитанието има ясно изявен христологичен характер и засяга фундамента на следхалкидонската догматика. Иконокласиците аргументират позицията си с това, че един художник не би могъл да изобрази Иисус само като човек, защото при Христа човековостта е негелима от божествеността. Изобразяването на Христос само като човек означава за тях или несторианско разделение на Бога и човека, или приемане на възможността за изобразяване на Божествеността, или някакво порицаемо омесване на божественост и човековост. Въпреки номинално декларираната причастност към решението на Халкидонския събор, за тази аргументация прозира монофизитската позиция, изливаща се в настояването, че човековостта на Логоса е била изцяло възпри-

1 De deitate filii et spiritus sancti (PG 46, 572).

2 De divinis nominibus 1, 4 (PG 3, 592).

3 Вж. W. Nyssen, *Zur Theologie der Ikone*, in: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd. II, edd. W. Nyssen / H.-J. Schulz / P. Wiertz, Düsseldorf 1989, 236-242; J. Meyendorff, "Byzanz", in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. VII, Berlin - New York 1981, 515.

ета от божествената природа. Иконок-ластите застават зад идеята за абсо-лютна трансцендентност на Бога.<sup>4</sup>

### 3. Теодор Студит и патриарх Никифор

Представянето на тези идеи предизвиква отпора на иконопочитателите, най-ярките фигури сред които през първия пери-од са работилите в Константинопол Тео-дор Студит (759-826) и патриарх Ники-фор (758-828, патриарх 806-815). Теодор акцентира върху реалността на човека в Христа, върху конкретната, историческа и човешка индивидуалност на Исус. Чо-вешката природа се съзерцава в ипоста-сата на Христа индивидуално и затова е можело да бъде видяна. Христос, който не може да бъде описан, настоява Теодор, би бил някакъв невълътен Христос. Така от-ново се повдига въпросът за ипостасно-то единение на Христа и съотношението между двете природи в него. Ипоста-сата е носителът тъкмо на личното съ-ществуване, което при Исус е едновре-менно божествено и човешко. Образът според Теодор може да бъде само образ на ипостас, защото образът на една приро-да е невъобразим. Човешкото в Христос, правещо иконите възможни, е "нова чове-ковост", която напълно се е върнала към единение с Бога, обожена вследствие об-мена и общението на свойствата. Патриарх Никифор аргументира най-вече срещу оригенисткото тълкуване на обо-жението на човешката природа като ге-материализация. Той непрестанно напо-ня, че Исус е изпитвал умора, глад и жажда като всеки друг човек. Той не е

притежавал плът, различна от нашата, а тя, разбира се, включва възможността да бъде описана. Иначе и Богородица би следвало да се мисли като неподлежаща на описание.<sup>5</sup>

По време на иконоборческите спорове се уточнява до прецизност терминологията на иконопочитателното богословие и особено на христологията, при което предпочитаната философска база е ари-стотеловият, а не платоновият поняти-ен апарат. В течение на спора изглежда се налага окончателно и възгледът, според който богословското понятие "ико-на" (εἰκὼν) бива отнасяно основно към дву-измерни изображения, не обаче и към пла-стиките (скулптурите), макар на Изток да са известни триизмерни изображения на светци от предишния период. Двуиз-мерното изображение със своите фор-мални ограничения започва да се схваща като по-пригодно за въвеждането на га-ген образ като символ (в антично-сред-новековния смисъл на тази дума). То е в по-малка степен изправено пред опас-ността да представи образа като нещо независимо, самостоятелно, покоящо се в себе си, така че като предмет на изкус-твото да разгърне в известен смисъл са-мостоятелен живот и така да се отчуж-ди от същината си. То трябва да остане символ, сочещ към нещо, намиращо се от-въд него, по-дълбоко и по-висше. Скулпту-рата изглежда затворена в себе си, неп-редполагаща хинтергрунд. Това е едно място на разминаване между източната и западната християнски традиции. Все тогава започва да се формира и иконог-рафският канон.<sup>6</sup>

### 4. Иоан Дамаскин

Иоан Дамаскин (ок. 650-ок. 740), живял га-леч от столицата и големите културни центрове, е сред първите, догматично аргументирали иконопочитанието, изхож-дайки при това от истинната и заедно с

4 Cf. J. Meyendorff, "Byzanz", in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. VII, Berlin – New York 1981, pp. 515-517; J. Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1995, 66.

5 Й. Майендорф, *Византийско богословие*, София 1995, 64-69.

6 Вж. G. Galitis / G. Mantzarides / P. Wiertz, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München, 1988, 126.

това обожена човековост на Христа. За него иконопочитанието е естествено следствие от православната христология в смисъла на догмата за Въплъщението. Неслучайно Седмият вселенски събор се опира на неговите формулировки.

В *Точно изложение на православната вяра* се казва сравнително кратко, че се покланяме на Сина Божи, заедно с Отца и Св. Дух, безплътен до въплъщението, но въплътен се и станал човек, без да престава да е Бог. Ако би било възможно да се отдели видимото в него от умопостижаемото, плътта му по своята природа, бидейки тварна, е недостойна за поклонение. Такова отделяне е обаче невъзможно с оглед на ипостасното единение, така че плътта получава поклонение чрез Бога Слово като негова плът, а не някаква човешка плът изобщо. Справедливо е да се твърди, че невидимият, безтелесен и неописуем Бог не може да бъде сетивно изобразен. Бог обаче е станал човек: не се е явил в образ на човек, а е станал истинен човек, който после умрял, възкръснал и се възнесъл. Всичко това е било видимо за хората и описано за напомняне и поучение. И до днес една от задачите на иконописца, поставени пред нея от отците, е да служи за обучение на неписмовните.<sup>7</sup>

По-подробна е аргументацията в трите трактата на Иоан Дамаскин, специално атакуващи иконоборчеството.<sup>8</sup> Най-напред той се позовава на стародавността на иконопочитанието в Църквата, в подкрепа на което привежда 119 свидетелства на църковни отци, най-ранното от които идва от началото на 4 век. Угарението обаче пада върху догматичната рефлексия и аргументация.

Невидимият Бог, казва се там, бива уверено изобразяван, но не като невидим, а като станал видим заради нас чрез причастност към плътта. Чрез ипостасното единение неговото тяло, оставащо по природа плът, става помазващо, изпълвайки се с божествена сила и благо-

дат. Изобразява се не невидимата Божественост (дори невидимата човешка душа не подлежи на изобразяване), а видимото, видимата плът на Бога. Старозаветните забрани за иконописание на невидимия Бог са съвсем основателни. Древният Израил не е виждал Бога, ние обаче виждаме с открито лице славата Господня, защото Бог стана човек и прие телесен образ. Взимайки повод оттук, Иоан развива своята шестстепенна типология на образа, която повтаря с незначителни отклонения.

“Образ” (εἰκὼν) се дефинира от Иоан Дамаскин като подобие (Ῥμο...ωτα), пример или изображение, обозначаващо и повтарящо прототипа и все пак проявяващо някакво различие с него. Образът съществува, за да откровява или показва скритото. Такъв е най-напред Бог Син, образ на Отца, тъждествен с него по всичко, освен по отношението си към причината (природен образ). На второ място “образ” бива наричан предвечният съвет Божи, цялата съвкупност от образи и парадигми на творението (парадигмален образ). Третият вид е човекът, създаден по Божи образ и подобие (уподобяващ образ). За четвърти вид “образ” се говори, когато поради немоцта на нашата способност да разбираме, невидимото и безтелесното биват представяни чрез телесни фигури и очертания (тълковен образ). На трето място се споменават предизобразителните и предначертаващите бъдещето образи (провиденчески образ). Най-накрая иде реч за образите за възпоминание на миналото, паметните знаци за чест или срам (паметен образ). Самите те биват два вида: словесни и чрез изображение, пригодено за сетивно съзерцание. Сетивно възприемаемите изображения ос-

7 F.O. IV, 3; IV, 16 (PG 94, 1105AB, 1168C-1176A).

8 *Orationes adversus iconoclastas* (PG 94, 1232A-224C). Cf. T. Nikolau, *Die Ikonenverehrung als Beispiel östkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos*, in: *Ostkirchliche Studien*, 2-3 (1976), 138-165.

вещават зрението, тъй както слухът се осветява със словата на Писанието. Не може, обръща внимание той, да се отхвърли само един вид образи, без да се отрече цялата йерархия.

При иконопочитанието се прави поклон не на материята, а на Твореца на материята, благоволил да обитава в нея и чрез нея да създаде спасение за човека. Тя се почита не като Бог, макар сама по себе си материята съвсем не следва да бъде хулена по манихейски образец, защото няма нищо презряно сред дошлото от Бога. Почита се Бог, съзерцаван чрез иконата, която е огледало и намек за Божествеността, приспособен към грубостта на нашата телесност и немоцта на нашия ум, неспособен да се откъсне от телесните условия. Иконите ни водят към грубо съзерцание. В този контекст Иоан Дамаскин провежда различие между типовете поклонение, за да открие онова, което е подобаващо при почитането на светите образи.

Поклонението (*proskŭnhsij*) е знак на благоволение и почитание, тоест на умиление и смирение. Начините на поклонение са много (в третия трактат Иоан изрежда седем основни). Като на Бог не бива обаче да се кланяме на никого и на нищо, освен на единствения Бог по природа. Нему само подобава поклонението-служение или богочитанието (*latre...a*). На приятелите и слугите Божи обаче, както и на светите образи и предмети се гължи едно "релативно поклонение" (*scetiks proskŭnhsij*) защото в тяхно лице и през тях се почита самият Господ Бог.

Най-напред той споменава останалата материя, чрез която е станало спасението, почитана не сама по себе си, а доколкото е изпълнена с божествената сила и благодат, с божествената спасителна енергия. На първо място тук е посочен

честният Христов кръст, чрез който е победена смъртта, а след това лобното място на Иисус, скалата, гробът и т.н.; мастилото и всесветата книга на Евангелията; църковната утвар, всичките те осеняеми от Духа Божи. В същия смисъл той говори за светците, които нарича богове, приживе приели в жилището на сърцата си Бога и изпълнени с благодатта на Светия Дух. Той съприсъства и в гушите, и в телата им и след тяхната смърт, в техните гробници и в иконите им, наистина не по същност, но по благодат и енергия. Те са станали по благодат това, което Бог е по природа. Богородица и светците са богове по единение и причастност, тоест те са такива по положеност и състояние, доколкото в тях действа божествената енергия. Във всичките тези случаи общата база и модел е обожението на плътта в ипостасата на Христа. По един и същи начин Божествеността присъства в светците и техните мощи (които поради това не могат да бъдат наречени мъртви), в иконите и във всяка предметност, свързана със спасителното домостроителство и затова пронизана от обожавашите енергии на Божествеността.<sup>9</sup>

## 5. Перихорезата

Не е трудно да се види, че и решаването на проблема за иконопочитанието се завава посредством понятието "перихореза", взаимно проникване, което има началата си още при Ориген, за да се превърне в сигурен инструмент при Кападокийците, при Максим Изповедник и цялата следваща ги традиция. Той се прилага към всички сфери на съществуването: триагологията, антропологията, космологията, но има своето най-мощно присъствие именно в хринологията, при което тук приносът на Максим Изповедник следва да бъде специално подчертан.

Природите в съставната ипостас на

<sup>9</sup> Cf. etiam F.O. IV, 11; IV, 15 (PG 94, 1128D-1132A).  
H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, 301.

Христа, съхранявайки съществените си различия, посочва Иоан Дамаскин, стоят не изолирано една от друга, а в истинно единение. Ипостасното единение на природите загава усвояването на човешки свойства от страна на Словото, както и участие на плътта в неговите свойства. Това става по пътя на взаимобъдението на двете природи, при което свойствата на едната все пак не стават свойства на другата, но свойствата и на двете едновременно характеризират Богочовека. Всяка природа в Христа действа с участието на другата, в причастност към нея, при което един и същи е този, който без раздвоение извършва и свойственото Богу, и свойственото на човека. Негови са както чудесата, така и страданията, макар да върши чудеса по сила на едната си природа, а да търпи страданията поради другата. Всяка от двете природи обменя свойства с другата поради тъждеството на ипостасата и взаимното проникване (*perichoresis*) на природите.<sup>10</sup>

Този обмен (*ἕντες... dosij*) не бива да се мисли като смесване или промяна на самите същности и техните свойства. Той протича на равнището на енергиите. Както при ипостасното единение душата Христова, оставайки си душа, се обогатява с божествено знание, така и плътта, без да губи природните си свойства, се обогатява с божествени енергии: съхранявайки смъртността си, тя става животворяща (*ζσποιοι ξ σ ρχ*). В перихорезата плътта, без да престава да бъде плът, но причастявайки се по енергия към Божествеността, се обожавя, става една с Бога и Бог. Това обожение (*ἱ ρσιξ*) е заради спасението на човечеството.<sup>11</sup> И то е обожението на човека *par excellence*.

Учението за перихорезата на природите в ипостасата на Христа, без да обещава решение за тайната на въипостасността, дава обяснение на факта, че човешката природа в Христа се е обожила, но не

се е променила. Тя е под тоталното влияние на Божествеността, но не се трансформира в Божественост. Тя не се трансформира в Божественост, но проявява Божествеността.

Парадигмално за Иоан Дамаскин е събитието на Преображението Христово. На Тавор Иисус не постига никакво ново качество. Там той проявява постоянното си състояние, но този път в една видимост, достъпна за апостолите. Роден от Отца във вечността, Въплътеният неизменно притежава същата божествена енергия, същия божествен блясък, славата Божия. Тялото му е в същата тази слава, то никога не е съществувало в непричастност към нея. Славата на Словото и на обоженото му тяло е една и съща. На Тавор тя, сетивно невидимата, просто става видима чрез тялото.<sup>12</sup>

Това енергийно присъствие на Божествеността в цялата Христова човековост се съхранява и във времето на кръстната смърт. Когато душата Христова се отделя от тялото, ипостасата пребивава неразлъчно и в двете, в душата и тялото, и те съхраняват все същата ипостас на Словото. Те и за миг нямат обособено съществуване. Ипостасното единение се съхранява, въпреки дистанцията "по място". Сам Бог присъства в смъртта, сам той слиза в ада. Сам той претърпява човешката смърт, която става победа и ново рождение.<sup>13</sup>

Терминът "перихореза" поема при Иоан Дамаскин функцията на универсален обяснителен механизъм. Той има своето място в триагологията, но също така и в антропологията, където Иоан пръв сред християнските автори се опитва да ра-

10 F.O. III, 3-4 (PG 94, 993C-1000A).

11 F.O. III, 17; III, 21 (PG 94, 1068B-1069B, 1084B-1085A).

12 *Transfig.*, 12 (PG 96, 564AC).

13 Cf. K. Rozemond, *La christologie de saint Jean Damascene*, Ettal 1959, 26-33; 44-45; 48; Г.В.

Флоровский, *Восточн?е отц? V-VIII веков*, Париж 1933 (*repr.* Москва, 1992), 246.

зяснява чрез него несмесеното единение на гушата и тялото.<sup>14</sup> В хринологията обаче учението за перихорезата носи един особен нюанс.

Макар и да казваме, пише Иоан Дамаскин, че двете природи на Господа проникват една в друга, знаем, че проникването принадлежи собствено на божествената природа, защото тя преминава и прониква през всичко, а през нея нищо не прониква. Тя придава съвършенствата си на плътта, сама оставайки безстрастна и неприсъщна на плътските афекти. Проникване на плътта в Божествеността се именува тъкмо това единение на Божествеността с нея. Принципна роля тук играе не само фактът на несъизмеримостта на двете природи, но и положението, че неизпостасната сама по себе си плът е приета в ипостасата на Словото.<sup>15</sup> Инициативата за единението и за взаимообцението на природите е на страната на Божествеността, което е особено добре видно на нивото на воли-те: приоритетът неизменно е на божествената воля, волята на Троицата за спасението на човека. Божествената вечно съществуваща ипостас на Словото възприема при Въплъщението една втора природа, която не е имала самостоятелно съществуване преди Въипостасирането. Признаването на човешката "безипостасност" е признаване на Богочовешката асиметричност, на асиметрията в богочовешкото единение, съзнанието за която има съществено място в цялата православна хринология.<sup>16</sup>

Когато се покланяме (*proskupoamen*) на

14 Cf. F.R. Gahbauer, *Die Anthropologie des Johannes von Damaskos*, in: *Theologie und Philosophie*, 1 (1994), 16.

15 F.O. III, 7; III, 9; IV, 18 (PG 94, 1012C, 1016C-1017B, 1184CD).

16 Cf. Г.В. Флоровский, *Восточные отцы V-VIII веков*, Париж 1933 (*repr.* Москва, 1992), 25-26; 243; К. Rozemond, *La christologie de saint Jean Damascene*, Ettal 1959, 2; 25-26; 31; 37.

17 F.O. III, 8 (PG 94, 1013C-1016A).

18 F.O. III, 12 (PG 94, 1032AD).

Христа заедно с Отца и Св. Дух, уточнява Иоан Дамаскин, самото това е поклонение и пред пречистата му плът, станала достойна за поклонение. То се въздава в едната ипостас на Словото, станала ипостас и за плътта. Поклонението е не пред тварното, а пред плътта, единена с Божествеността, плътта на едното лице на Бога Слово.<sup>17</sup> Със същия аргумент Иоан защитава именуването на Девата като Богородица, а не христородица. Самото Слово, станало плът, е било понесено в утробата на Девата, така че едновременно са протекли три събития: възприемане, съществуване и обожение на човечността чрез Словото. Св. Дева се нарича Богородица не само заради божествената природа на Сина, но и заради обожението на човешката природа в нея.<sup>18</sup> Обожението на Христовата плът става фундамент за обосноваването на иконопочитанието.

## 6. Приключването на спора и патриарх Фотий

Въпреки решенията на Седмия вселенски събор спорът за иконопочитанието продължава още няколко десетилетия. Окончателното му преодоляване се случва, както се спомена, през 843 г. като участието на бъдещия патриарх Фотий в този процес е от съществено значение. Фотий (ок. 810-ок. 890) поставя почитанието на Светата Дева във вътрешна връзка с тайната на спасението. Мария е истинно майка на Бога. Колкото е абсурдно да се отрече божествеността на Христа, толкова е невъзможно от нея да се отнеме името Богородица. Парадигмално това се показва чрез ереста на Несторий, който не приемал името "Богородица" да се изказва за майката на Христа, тъкмо защото разкъсал Христос на две ипостаси, проповядвайки отделност на просто човека и Бога, с което обявил човешкото естество за неиз-

лечимо и лишил Сина човешки от божество. Мария необходимо е тварна и е била и е останала девица. Така изисква действителността на спасителния акт. Бидейки тварна, тя е свободна от всякакъв грях и недостатък и е изпълнена с пълнотата на благодатта, заради което бива почитана като "всесвета" (παναγία) и "свръхсвятая" (περαγία). Нейното място е непосредствено след Христа и бива прославяна преди всички светци. Ако Христос е наш господ, тя ни е господарка (ὁ σποινά). Тя има достойнство и чест, отиващи отвъд човековостта. Акцентът при Фотиј пада върху новосъздаването на творението (τ ξ πλ σερεξ v πλασεξ) в и чрез Девата.<sup>19</sup>

Тъкмо новото състояние на творението и особено на човешкото след Въплъщението определя неговата "философия на иконата" и неговата активност по окончателното изкореняване на иконокласката ерес, за което Фотиј има съществена заслуга. Той свързва иконоборчеството с арианството, приписващо не единосъцие, а подобие на Сина с Отца, поради което и свещените образи биват гледани като идоли. Фотиј напротив настоява, че хуленето на свещения образ на Христа следва да се гледа като хула срещу самия Христос. Опълчването срещу светите образи (което отношение се пренася и върху светите тайнства) е война срещу Христос и неговите светици. Макар да нямат смелостта да се обявят пряко срещу Христа, иконоборците са всъщност христорборци. Православните пък, чрез поклонението пред кръста, храмовете, мощите на светците, иконите на Христос, Мария и на всички светци славят действащата в тях благодат и първоначалната действена причина. Движението от образите към първообразите и чрез тях към единия свръхестествен Бог въздига до богоприлично съзерцание, единяващо в своя връх по божествен и сръхприроден начин със самия Бог, кое-

то е и крайното желание на всеки християнин.<sup>20</sup>

## 7. Мястото на иконописеца

Що се отнася до зографа, то още Теодор Студит му приписва една квазисакраментална функция. Той сравнява иконописеца със самия Бог, който сътворява човека по свой образ. Рисувайки икона на Христос, иконописецът пък създава образ на Бога, доколкото той представя в иконата и божествената му природа, изобразявайки обожената му човешка природа, намерила място в ипостасата на Логоса.<sup>21</sup> В същия смисъл Владимир Лоски заявява: "Способността за дефиниране и изразяване в точни догматични формулировки на непонятните за човешкия ум мистерии се числи към христологичния аспект на Църквата, основан върху въплъщението на Словото. Същият принцип стои в основата на почитанието на светите образи, които представят невидими неща и ги правят действително налични, видими и действени. Една икона или един кръст не са прости изображения, които следва да насърчават гарената ни представна способност по време на молитва. Те са материални центрове, в които се таи божествена енергия, влизаща в единение с човешкото изкуство".<sup>22</sup>

19 Cf. *Oratio in Nativ. Virg.* (= In nativ.) (PG 102, 548A-561D); Ep., I,8 (PG 102, 639AC); Amph., 100; 176 (PG 101, 616AD,877C-880A); B. Schultze, *Der Marienkult des Patriarchen Photius*, in: *De Cultu Mariano Saeculis VI - XI*, Vol. 3, Romae 1972, 462-469.

20 Ep., I,8 (PG 102, 652A-653D).

21 Й. Мајендорф, *Византийско богословие*, София 1995, 67.

22 V. Losky, *Die mystische Theologie der morgenlndischen Kirche*, Graz 1961, 240.

Димитър Димитров е завършил теология в СУ „Св. Климент Охридски“. От 2003 г. е докторант по теология в КМНИ – БАН. Работи в областта на историческата литургика, старобългарската литература и практическа литургика. Автор е на статиите *Марковите глави в Черепишкия типик* 2004 г. и *Съпоставителни наблюдения върху текста на кондаците от триодната част на Черепишкия типик*, 2005 г.

**Димитър Димитров**

## **Богослужебният език и неговата разбираемост. История и съвременни проблеми**

Православното богослужение е център на живота на християнина. Красотата му се крие в разнообразието от форми и разнородния му състав. Тук влизат Текстовете от Свещеното Писание – Евангелието, Апостолските послания, Петокнижието, Пророците. Като основа за химничната част на богослужението са послужили Псалтирът и т. нар. Библейски песни – различни химни от книги на Стария и Новия Завет – Изход 15:1-19; Второзаконие 32:1-43; 1Цар. 2:1-10; Авакум 3:1-19; Исая 26:1-21; Йона 2:3-10; Даниил 3:26-45; 52-90; Лука 1:45-55; 68-79. В православното богослужение значителен дял заема и патристичната литература – екзегетически съчинения<sup>1</sup> – предимно на св. Йоан Златоуст, катехизически беседи – преп. Теодор Студит и св. Кирил Йерусалимски, житийна литература, ораторска проза. Съдържанието на богослужебните текстове е изключително важно. Наред с молитвения характер на песнопенията, в тях се засягат библистични, църковно-исторически, догматически и нравствени въпроси, в съобразена с различните химнографски жанрове форма. В богослужебните текстове намираме и важни сведения за еортологията<sup>2</sup> на всеки един празник. Разнородният характер на съставните части на богослужението насочват към различните функции на тези части. Наред с молитвения, богослужението има и катехизически характер. Много от елементите му са устремени към християнско просвещение. В никакъв случай няма да бъде пресилено, ако се каже, че богослужението е било и си остава най-доброто богословско училище на Православната църква. Това налага богослужението със своите елементи да бъде разбираемо, да достига, както до сърцето, така и до ума на християните.

Този факт е осъзнат в славянския свят още през 9 век. Моравският княз Ростислав в писмото си до византийския император Михаил III пише, че народът му се “отметнал от езичеството и гържи християнския закон”, но търсят такъв учител, който да им обяснява истинската християнска вяра *на техен език*.<sup>3</sup> В разговора си с императора св. Константин-Кирил поставя като условие за проповедническата си мисия сред западните славяни наличието на *писменост на техен роден език*. Според него, християнската проповед без писменост е равносилна на това да си спечелиш името на еретик, като пишеш словата си върху вода.<sup>4</sup> Императорът възприема мнението му, което означава,

1 екзегеза – гр. exegesis – тълкуване, обясняване на библейски текстове

2 еортология

3 *Пространно житие на св. Константин-Кирил*, XIV гл. Текстът се цитира по академичното издание на БАН в превод на Христо Когов – Климент Охридски. *Събрани съчинения*. Т. III, С., 1973.

4 Вж. пак там, XIV гл.



че през 9 в. осъзнаването на този проблем не е било чуждо и за византийската държавна и духовна власт. Идеята за доближаването до Бога чрез проповед на разбираем, роден език е доразвита от св. Константин-Кирил в спора му с триезициците.<sup>5</sup> Тази негова полемическа беседа е построена въз основа на Първото послание на св. Ап. Павел до Коринтяните, XIV глава (5-40). *“Защото, ако се моля на непознат език, духът ми се моли, умът ми обаче остава безплоден. И тъй, какво? Ще се моля с дух, ще се моля и с ум; ще пая с дух, ще пая и с ум... Но в църква предпочитам да кажа пет думи разбрани, за да поуча и други, отколкото хиляди думи на език непознат”* (1 Кор. 14:14-15, 19).

Така стигаме до мястото и ролята на езика в богослужението и проповедта. Първоначално ще проследим накратко отношението на старобългарския книжовник към езика на богослужебните текстове през вековете. Много важен е фактът, че проблемът за езика в богослужението е осъзнат дори и в някои гръцки Кирило-Методиевски извори, възникнали по време на Византийското владичество. Според Пространното житие на Св. Климент Охридски от Бл. Теофилакт, архиеп. Охридски, св. Братя изнамират азбуката и превеждат Писанията, след като получават богатия дар на Св. Дух.<sup>6</sup> Според Бл. Теофилакт, те “като видели, че има много вярващи и че много деца на Бога се раждат чрез вода и дух, но че са напълно лишени от духовна храна (sic!), те изнамерили азбуката..., и превели писанията на български език, за да имат новородените деца Божи достатъчно божествена храна и да достигнат до духовен растеж и до мярката на Христовата възраст”.<sup>7</sup> Житиеписецът нарича св. Климент “първ епископ на български език” – т.е. първ епископ, използващ българския език в богослужението и проповедта.<sup>8</sup> Най-красноречиво обаче, е засвидетелстван проблемът за езика в богослужението

в главата за литературната дейност на св. Климент: “Като виждал, че много български свещеници трудно разбират написаното на гръцки, с чиито букви били упражнени само за четене,... понеже на български език нямало дори похвални слова, ето защо, съзнавайки това, той изнамерил средства и против него и съборил стената на незнанието със своето дело. Той съставил прости и ясни слова за всички празници..., които са понятни дори за най-простия българин”.<sup>9</sup>

Според житиеписеца, св. Климент богато дарява Църквата с песенни канони, “едни от които са съставени за много от светиите, а други пък, молитвени и благодарствени, са в чест на всенепорочната Божия Майка”. Теофилакт показва и предназначението на тези произведения – за прослава на Бога и светиите, а едновременно с това и резултата – “чрез тях се трогват душите на хората”. А словата достигат до душите на хората, именно защото са на прост и разбираем за тях език.

А какво е отношението на средновековния български книжовник към преводите? Проблемът за преводите от гръцки на славянски език е поставен още в края на 9 или началото на 10 в. Основен извор за възгледа на старобългарските писатели за превода е Прологът на Йоан Екзарх към съчинението *Небеса* (Богословие). Базисно тук е запазването на смисъла, а не на формата: “А ние, като предаваме по друг начин същата реч, пригадохме ѝ същия съответен смисъл”.<sup>10</sup> Това правило може да бъде отнесено към библейските преводи, агиографския жанр, ораторската проза и естествено-научните съчинения. Изследователската работа по преводите

5 Виж ЖК, XVI гл.

6 Текстът се цитира по изданието на Ал. Милев. *Жития на св. Климент Охридски*. С., СИ, 1962, II, 7.

7 Виж пак там, IV, 16

8 XX, 62.

9 XX, 66.

10 Тържество на Словото. *Съст. Кл. Иванова и Св. Николова*. С., 1995, с. 182-183.

на старобългарски доказва спазването на тази максима.

При повечето от богослужебните текстове, обаче, които спадат към химнографията (църковната поезия), освен смисълът е важно и необходимо да се запази и формата, която изисква даденият жанр. Затова старобългарските писатели св. Климент Охридски, св. Наум Охридски и еп. Константин Преславски и други съзнават трудността и отговорността при превода на църковна поезия<sup>11</sup>. Още през първите години след идването на Кирило-Методиевите ученици, на българска почва са направени доста преводи на богослужебни текстове от гръцки език. Въпреки това може да се заключи, че за най-големите християнски празници, както и за най-почитаните в Първото българско царство светци те пишат оригинални химнографски творби. Така възникват прекрасни произведения на старобългарската химнография – Трипеснеците за предпразненството на Рождество Христово от св. Климент Охридски, ямбическият Канон за Рождество Христово от еп. Константин Преславски с поетическо послание към новопокръстените славяни, цикълът Трипеснеци за Постния триод от еп. Константин Преславски, Канонът за св. ап. Андрей Първозвани от св. Наум и много други.<sup>12</sup> Така, от една страна Кирило-Методиевите ученици създават една оригинална молитвена прослава за поголемите празници на разбираем език, а от друга страна успяват да запазят и формите, установени във византийската химнография.

Ранните преводи на богослужебни текстове в старобългарската епоха се отличават с по-голяма свобода. В много случаи те се отдалечават от гръцките оригинали. В доста случаи един и същ богослужебен текст в една и съща богослужебна книга се среща в две различни редакции. Тази свобода е обусловена и от особеностите на разпространението на ръкопис-

ната книга, а също и от близостта на богослужебния език до говоримия. В богослужебните ръкописи от 12–13 в. все още са запазени доста елементи и форми от живия език. Сериозни опити за редакции на славянските богослужебни книги са направени през 14 в. Първата редакция е направена на Атон в началото на 14 в. във Великата лавра на св. Атанасий. Това значително книжовно дело се свързва с дейността на стареца Йоан и неговите ученици. Редактирани са или са преведени наново доста богослужебни книги – Октоих, Постен и Цветен Триод, Миней, Типик и др. Част от текстовете са били преведжани наново, като в най-употребяваните текстове имаме само редакторската намеса, без да е правен нов превод.<sup>13</sup> Втората редакция е направена в Търново и се свързва с името на св. Патриарх Евтимий и книжовниците от неговия кръг. Търновските преводи се характеризират с голяма близост до гръцкия оригинал, не само в лексикално, но и в синтактично отношение. Основни белези на Евтимиевата езиково-правописна реформа са архаизацията и опитът за възобновяване на нормите на Кирило-Методиевия език, а също и грещизацията. Езикът на богослужебните книги се отдалечава от говоримия език. В новоизводните химнографски текстове доста се увеличава количеството на синтетичните конструкции, характерни за гръцкия език – *Dativus absolutus*, *Dativus cum infinitivo*. Наблюдават се и различни начини за словообразуване. Особеностите на тази реформа явно са направили богослужебните текстове по-трудно достъпни за обикновените хрис-

11 В понятието "църковна поезия" (химнография) влизат доста големи и малки жанрови форми – канон, кондак, стихира, тропар, светилен, седален и др. По този въпрос виж статията на Ст. Кожухаров *За обема на понятието "старобългарска поезия"* – В: *Старобългарско книжовно наследство*. С., 2002.

12 Вж. Попов, Г. *Химнография, старобългарска* – в *КМЕ*, т. IV, С., 2004.

13 По този въпрос вж. изследванията на Г. Попов и М. Йовчева.

тияни. Затрудненото разбиране на текста понякога идва и от грешки на недобре образовани преписвачи, които често са използвали по-стари преписи с повреден текст. Така много често в текстовете се появяват безсмислици и те стават още по-неразбираеми.

Значително отношение към разбирането на богослужбните текстове на старобългарски език има и разволят на говоримия български език – преминаването от синтетични към аналитични граматични форми и постепенното изчезване на падежите. По този начин с времето между богослужбния и говоримия език се появява една бездна, която постоянно се разширява. Така много от богослужбните текстове стават неразбираеми за хората в значителна степен. Изключително голямо влияние върху езика на богослужението и неговото разбиране изиграва и книгопечатането – разпространението на печатната книга. Първоначално са печатани книги, които носят белезите на българската езикова редакция – гвуерови, гвуюсови. Имаме запазени доста интересни Октоиси, печатани във Венеция през 16 в.<sup>14</sup> До 18 в. по българските земи се разпространяват предимно ръкописни богослужбни книги. Заслуга за това имат няколко важни книжовни центрове. През 15 в. това е Рилският манастир. През 16 в. значителна роля изиграва Софийското книжовно средище. През 17 в. главен разпространител на ръкописи е Етрополският манастир “Св. Троица” (“Варовитец”). Тези книжовни средища до голяма степен запазват литургическите традиции на Търновската школа. Постепенно обаче, печатната богослужбна книга измества ръкописа. В употреба навлизат множество богослужбни книги, печатани в Русия. Те носят някои езикови особености – липсват носовки, не се

употребява голям “ъ”, малкият “ь” е знак за мекост, със знака за малка носовка се обозначава буквата “я”, ятовата гласна “э” се чете като “е”. Широко се използват синтетичните конструкции, които заместват подчинените изречения – *Dativus absolutus*, *Dativus cum infinitivo*, *Accusativus cum infinitivo*. Така, постепенно се стига до т. нар. църковнославянски език, който се употребява и до днес в нашите богослужбни книги. Църковнославянският език е една късна руска редакция на старобългарския език от 17 в. Руските богослужбни книги се разпространяват у нас в значителна степен и през Възраждането. Нещо повече, наблюдава се един обратен процес – в началото печатната книга подражава на ръкописната, докато сега в някои случаи се правят и преписи от печатни книги за нуждите на малки църкви и за лична употреба. Дори и печатаните през средата на 19 в. в Константинопол български богослужбни книги носят белезите на тази късна руска езикова редакция.<sup>15</sup> Даже и при издаването на служби на български светци (напр. Св. Иван Рилски) по български ръкописи, правописът на изданието се съобразява с нормите на църковнославянския език.<sup>16</sup> След Освобождението положението с богослужбната книжнина в България не се променя съществено. Българската църква не печата богослужбни книги (Октоих, Минеї, Триод), а малкото издания, които прави – предимно часослови, служебници и требници, не са съобразени с езика на българските ръкописи, а се съобразяват с горепосочените норми на правопис.

В началото на 20 в. се прави един опит за дискусия дали не е по-добре вместо нов превод на Библията на новобългарски да се направи едно пълно издание на богослужбните книги по достигнали до нас български ръкописи, но на тази идея се обръ-

14 В сбирката на Църковно-историческия и архивен институт в София.

15 Вж. Маньо Стоянов. *Българска Възрожденска книжнина*. Т. I и II.

16 Срв. изданията, направени от йером. Неофит Рилски.

ща малко внимание и тя остава неосъществена.<sup>17</sup> През 50-те и 60-те години на 20 в. Левкийски еп. Партений издава доста служби на български светци по ръкописи,<sup>18</sup> но също не спазва старобългарския правопис, а се съобразява с установената късна църковнославянска редакция. Наблюдават се и някои отклонения от църковнославянския правопис – развързване на титлите, неспазване на надредните знаци и други.

В какво всъщност се заключават трудностите при разбирането на богослужбените текстове на църковнославянски език? Можем да набележим няколко групи проблеми. **На първо място** трябва да споменем промените в езика. През 19 в. българският книжовен език вече е аналитичен и претърпява доста голямо развитие през последните 150 г. От Освобождението до наши дни имаме няколко целенасочени правописни реформи, които доста опростяват правописа. Някои буквени знаци, характерни за старобългарския език излизат от употреба. Същевременно, използваният в богослужението църковнославянски език е руска редакция на старобългарския и също се отдалечава в някои отношения от него. **На второ, но не по важност, място** трябва да споменем проблема за образованието. През цялото Средновековие, пък и през Възраждането основни центрове за образование са църквите и манастирите. Първи “читанки” за българските “азбукарчета” са Часословът, Псалтирът и Апостолът. По този начин децата още от малки свикват с определен вид лексика, която остава в съзнанието и в сърцето им за цял живот – благоутробие, Единородный, Троица, Ипостас, Неискусобрачната, естество, същество, служба, литургия. Същевременно се запознават с образите и топосите в богослужбените текстове. В хим-

нографията и ораторската проза мисленето в образи и използването на топоси е от първостепенно значение. Такива са например – “лоза доброплодна”, “славеи добропесенен”, “високолетящ орел”, “неизгаряща къпина”, “лествица, по която слиза Бог”, “жезъл от корена на Йесеи”, “стомна, съдържаща манна” и много други. Тези образи и топоси са своеобразен “ключ” към разбирането на текста, към достигането на словото до сърцето на човека. След Освобождението българското образование се секуларизира. Първоначално се правят някакви опити църковният характер на обучението да се запази. Въпреки това обучението по невмена нотация в светските училища е преустановено още в края на 19 в., а последното издание на Часослова за училищна употреба е направено в 1921 г. Тези образователни промени обуславят възникването на три проблема. **Първо**, значително спада нивото на владеене на църковнославянската граматика, която значително се отличава от граматиката на българския книжовен език. **Второ**, езикът на образоващата се младеж се секуларизира – лишава се от възможността да се докосне до тази специфична лексика на православната химнография, до богословската терминология на богослужбените текстове. Образите и топосите престават да играят ролята на ключ и богослужбният текст остава неразбран. **Трети**, но не последен по важност фактор, е недоброто познаване на Свещеното Писание. Проблемът за библейските преводи на новобългарски език през 19 в., както и късното излизане на синодалното издание на Библията (едва през 1925 г.) води до това, че християните в България не познават добре Свещеното Писание. Този фактор би могъл да се отчете и като проблем на възпитанието и християнското образование.

17 Вж. множеството публикации по повод новия превод на Библията в *Църковен вестник* за 1901, 1902, 1903 г.

18 паримийни

Младите хора не са приучени да четат Библията. В самите учебници по Закон Божи откриваме стремеж към елементарно представяне на библейските събития, към едно опростяване на Библейската история. Липсва придържане към библейския текст. Този фактор също довежда до изграждането на секуларния език у българина. В съвременния български език не присъстват нужните гуми, които да съответстват на старобългарските. Непознаването на библейския "език" води и до неразбиране на богослужението, тъй като през всички векове Свещеното Писание е основен извор за православната химнография. Деветте песни на канона имат библейска основа, степенните антифони в Октоиха също имат библейска основа, стихирите за различни празници се изпълняват, като се вмъкват между стихове от Псалтира. Съдържанието на песнопенията изобилства с примери от Свещеното Писание – сравни Неделя на Св. Праотци, Рождественския и Богоявленския цикъл, Великия покаен канон на св. Андрей Критски и много други. Богослуженият текст не може да се докосне со сърцето и душата на човека, ако той не притежава ключа за разбирането му – познаването на библейския текст. Ето един пример с Богородичния догматик на V глас: **"В Чермнем мори неискусобрачния невесты образ написася иногда: тамо Моисей разделител воды: zde же Гавриил служител чудесе. Тогда глубину шествова немокрено Израил, ныне же Христа роди безсеменно Дева. Море по прошествии Израилеве пребыст непроходно: Непорочная по рождестве Емануилеве пребыст нетленна. Сый, и прежде Сый, явлейся яко человек, Боже, помилуй нас"**. Тук се прави едно образно сравнение между преминаването на Израилския народ през Червено море, като по сухо, и раждането на въплътения Син Божи от Дева. За един човек, който не познава библейското събитие, това песнопение

не би било трудно разбираемо. А какво означава, за човека, който не познава езика на Църквата, "Неискусобрачная", "немокрено", "безсеменно", "нетленна"?! Малката възможност за докосване до езика на богослужението е изгубена след забраняване на религиозното образование през 1945 г.

#### **Проблем за разбирането на църковнославянския богослужебен текст представлява и синтаксисът на достигналиите до нас църковнославянски текстове.**

При Търновската, а и при късните редакции и рецензии на богослужебните книги съществува стремеж за доближаване до гръцкия синтаксис. Много често обаче подгреббата на изречението значително се отличава от тази в българския и руския език. В такива случаи, за да успеем да вникнем в смисъла на изречението, трябва да го "преподредим", като тръгнем от най-важните му елементи – сказуемото, подлога, прякото допълнение и т. н. Например: **Тебе на водах повесившаго всю землю неодоержимо твар видевши на лобнем висима, ужасом многим содрогашешя нест свят разве Тебе, Господи, взывающи**. Когато този текст се възприема със слуха, е доста трудно да се определи вършителят на действието, обстоятелствените пояснения и т.н. В такъв случай за по-лесен превод приравняваме текста към съвременния български синтаксис – напр. **Твар, видевши Тебе повесившаго всю землю неодоержимо на водах, на лобнем висима, содрогашешя ужасом многим, взывающи: нест свят разве Тебе, Господи**. А това, естествено е напълно невъзможно по време на богослужение. Особено голяма пречка за разбирането на църковнославянските богослужебни текстове представляват синтетичните синтактични конструкции – Дателен самостоятелен: Во Иордане крещаящуся Тебе, Господи...; Камени запечатану от иудей...; Распеншуся Ти, Христе, погибе мучителство... и др., дателен с инфини-

тив, винителен с инфинитив. В руския и всъвременния български език те се предават с различни по вид подчинени изречения. Преводите на тези конструкции на съвременен български език изключително утежнява текста и го прави доста по-обеман от старобългарския му аналог. Това създава проблем и при нотирането на текста, тъй като е изключително трудно новият превод да се "нагласи" към мелодията и да запази "музикалния" смисъл. Друга трудност при вникване в богослужбните текстове на църковнославянски език е дословният превод от гръцки, при което смисълът на църковнославянския текст е нарушен. Подобна трудност представлява преводът на догматика на IV глас от църковнославянски език: Иже тебе ради богоотец пророк Давид... Без справка с гръцкия текст и проследяване на славянската ръкописна традиция на този текст, смисленият и точен превод на новобългарски е невъзможен. Подобно съществено затруднение представляват и грешките и неточностите на църковнославянските текстове, проникнали от ръкописите в печатните богослужбни книги. В такива случаи за изясняване на смисъла също се налагат справки с гръцкия текст и евентуално проследяване на славянската ръкописна традиция на текста. По никакъв начин не бива да пренебрезваме и една чисто субективна пречка при възприемането на църковнославянските богослужбни текстове – начинът на изпълнение и филологическата подготовка на изпълнителя. Лошото изпълнение вече е предпоставка за неразбиране на текста, дори и в случаите, когато слушателят добре познава църковнославянския език. Четенето на църковнославянски език има своите специфики. Трябва да се спазват ударенията, да се разчитат правилно съкращенията, паузите при четенето на текста да бъдат обусловени от смисъла, да се спазва необходимата възходяща и низходяща интонация, да има

добра артикулация. Спазването на тези условия е невъзможно в случаите, когато изпълнителят на текста не познава добре езика. Проблемите при песенното изпълнение на църковнославянските текстове са още по-големи. Освен посочените вече причини, тук играят роля неправилната връзка между мелодия и текст, погрешното деление на слоговете не по смисъл, някои особености на стихирарическото и пространно папагическото пение, при които се разпява продължително на една сричка и по този начин се губи смисловата връзка на текста, лошата дикция и др. Затова отговорността на църковните певци и четци е изключително голяма. Това налага да се преосмисли начинът им на обучение и да се подобри тяхната подготовка. Това би могло да се получи, единствено, ако към богословското образование се подходи комплексно. Схоластическото разделение, при което не се прави връзка между различните дисциплини, а всяка се преподава като отделна наука, дава изключително слаби резултати. В нашия случай е необходима много тясна връзка между овладяването на езика, историческата литургия, тъйкуванието на литургията, химнологията, византийската невмена нотация, патристиката и агиологията, църковната археология.

Проблемите за неразбирането на църковнославянските богослужбни текстове са осъзнати от българските църковници още в началото на 20 в. От една страна се вземат мерки за подобряване качеството на образованието на духовенството и певците чрез разширяване мрежата на богословските училища в страната – Духовните семинарии в София и Пловдив, Пастирско-богословския институт в с. Черепиш, Богословския факултет към Софийския университет. Важна роля изиграват и учебните помагала по църковнославянски език за семинариите. Те обаче са недостатъчни, тъй като в България лип-

сва пълен речник на старобългарския и църковнославянския език. Дискусиите около Библейския превод на новобългарски повдигат въпроса и за превод на молитви и химнографски текстове на новобългарски.<sup>19</sup> Преводът на богослужебни текстове обаче, не отстъпва по важност и по трудност на библейския превод на новобългарски, и не би било пресилено, ако се каже, че в някои отношения е по-сложен и изисква много повече усилия. Един такъв превод обаче, изисква дългогодишна комплексна работа на комисия от специалисти – филолози-класици, филолози-старобългаристи, литургисти, химнолози, специалисти по източна невмена нотация, специалисти по съвременен български синтаксис. Българската църква не разполага с такива специалисти. И така, в началото на 20 в. се появяват първите преводи на богослужебни текстове на новобългарски език, в повечето случаи – лично дело на различни български църковници. През 1910 г. излиза Служебник с текст на църковнославянски и съвременен български език.<sup>20</sup> Междувременно, още преди официалното синодално издание на Библията на български език излиза сборниче с паримийни и апостолски четива за богослужението на съвременен български език. Излизането на Библията на български език дава тласък и на преводни издания на богослужебни книги. През 1924 година е издадено *Евангелие за богослужебна употреба* на български език. През 1926 г. излиза Апостол за богослужебна употреба на български език. През 1928 г. са издадени Служебник на църковнославянски език и Требник (многократно преиздаван – 1949, 1982, 1994...), в който текстът е двузичен. В 1935 г. излиза Паримийник, който съдържа и коленопреклон-

ните молитви на Петдесетница. През 1941 г. е издаден Часослов, в който текстът на псалмите, на някои тропари и молитви от денонощния богослужебен кръг са дадени освен на църковнославянски език, и на български. Този Часослов претърпява няколко фототипни издания (1982, 1993)<sup>21</sup>. През 1945 и 1956 г. излизат два различни превода на *Надгробен плач*. Те се считат като сравнително успешен опит за превод на химнографски текстове от църковнославянски на български език. По същото това време излиза в превод на съвременен български език Акатистник (1956 г.), който съдържа Канона на Св. Андрей Критски, Богородичния акатист, Акатиста на св. Николай, и други молебни канони и акатисти. През 1985 г. е издаден Служебник на новобългарски език. Преводът е направен от покойния Ловчански митрополит Григорий. Богослужебни текстове се превеждат и за частна молитвена употреба. Още при първите издания на молитвеника на български език в него са включени възкресните тропари, тропарите и кондаците на Дванадесетте Господски и Богородични празници, тропари на особено почитани в България светци, както и някои песнопения от Постния и Цветния триод. Този скромнен и неорганизиран преводачески опит не би могъл да получи еднозначна оценка. Безспорно е, че той предава част от текстовете на достъпен за богомолците език и с това подпомага тяхното по-активно участие в богослужението. От друга страна обаче, този превод не може да бъде възприет като еквивалент на църковнославянския текст. Много често един и същи текст на църковнославянски и на новобългарски език е натоварен със съвсем различен смисъл и има съвсем

19 Служби на Св. Седмочисленици – Св. Константин-Кирил, св. Методий, св. Климент Охридски, св. Наум Охридски, обща служба за св. Седмочисленици; Служби на Софийските новомъченици Георги, Георги и Николай, служба на св. Патр. Евтимий, служба на св. Теодосий Търновски, богослужебен цикъл за св. Иван Рилски и др.  
20 Вж. бел. 15.

21 Издадени в Кюстендил в 1922 г.

различно послание към християните. Това важи особено за текстовете от Псалтира и за прокимените<sup>22</sup>, които също са взаимствани от различни псалми. Ето няколко примера за илюстрация. Псалом 33:11 – църковнославянски текст: Богати и обнищаша и възалкаша, възискающи же Господа, не лишатся всякаго блага; новобългарски текст: “Лъвчетата бедствуват и търпят глад, а ония, които гурят Господа, не са лишени от никое благо”. В случая виждаме едно значително изместване на смисъла. За съжаление този случай не е единствен. Ето напр. прокименът за мъченици, даден в новобългарския Апостол и взаимстван от Синодалния превод на Библията: Страшен си Ти, Боже, в Твоето светилище (Пс. 67:36), и църковнославянският текст: Дивен Бог во святых Своих, Бог Израилев. Тълкованието на единия и другия текст е съвсем различно. В църковнославянския текст – светиите, мъчениците са прославили Бога с живота си. Бихме могли да приведем много такива примери, но обемът на статията не позволява. Тук въпросът опира до един важен факт – всеки един превод е вид тълкуване, т.е. преводачът пречупва текста през мирогледа си, през съзнанието си, през знанието си, през сърцето и душата си. А въпреки многото изминали векове, въпреки множеството съществуващи редакции на старобългарския език и многократните редакторски намеси по богослужебни книги от различни книжовници, богослужебните текстове носят преводаческите традиции на светите братя Кирил и Методий и техните ученици – техния преводачески похват, тяхното “тълкуване” на текста. Откъде тогава възниква проблемът в посочените примери? Синодалният превод на Библията не е предназначен за богослужебна

употреба и не е съобразен със старобългарския и църковнославянския превод на Свещеното Писание. По никакъв начин не бихме искали да омаловажаваме тези преводи и тяхното значение за православните християни, които трудно разбират църковнославянски текстове. Това е някаква, макар и не съвършена възможност, тези хора да се докоснат до тези текстове и да имат молитвено участие в богослужението. Тук обаче могат да се набележат два проблема. От една страна новобългарският текст на Свещеното Писание не винаги предава точния смисъл на славянския библейски текст. (Прокимените в Апостола, 33 псалом и др.) От друга пък, възникват определени проблеми при превода на небиблейски текстове. Липсват правилно и точно дефинирани преводачески похвати, при което аналогични синтактични структури в различни случаи се предават по различен начин на български език. (напр. излишната употреба на местоимението “иже” в църковнославянския език под влиянието на гръцкия език – и различния превод на български в тези случаи: Иже на всякое время... и Иже нас ради рождейся от Деви... ). В първия случай обръщението, поставено в звателен падеж, се изнася напред, което му придава добро звучене на съвременен български език – Христе Боже, когото всяко време... Във втория случай преводачите правят опит да предадат дословно словоред на църковнославянския текст, което го прави не напълно разбираем на български език и няма добро звучене: “Който заради нас си се родил от Дева, и си приел разпятие, Благий...”<sup>23</sup> Тук трябва да обърнем внимание и на глаголните времена при преводите от църковнославянски език. Много употребявано в църковнославянския език е минало неопределено време

22 В началото на това издание има бележка, че българският текст на псалмите е предаден според еврейския текст на Библията, а църковнославянският е според Septuaginta и затова често се срещат разминавания в текста на един и същ псалом.

23 Часослов. С., СИ, 1982, с. 13; 130.



– образуващо се от минало деятелно причастие (несклоняемо) и спомагателния глагол “бити” в сегашно време. Употребата на това време е доста характерна за руската редакция на старобългарския език. Това глаголно време създава впечатление у слушателя (читателя), че авторът (житиеписецът или химнописецът) не е пряк свидетел на събитието, за което става въпрос. Могат да бъдат дадени доста примери: Воскресль еси от гроба, всесилне Спасе и аг, видев чудо, ужасеся... (възкресен кондак, гл. 2),<sup>24</sup> Преобразился еси на горе, Христе Боже... (Тропар на Преображение); На горе преобразился еси...(Кондак на Преображение); Разрушил еси крестом Твоим смерт... (Възкресен отпустителен тропар); Запечатану гробу, живот от гроба възсиял еси, Христе Боже,...(Възкресен седален на VII гл. или отпустителен тропар на неделя Антипасаха)<sup>25</sup>. Това е рядко срещано в ранната старобългарска преводаческа традиция. Във всички тези случаи текстът в старобългарските ръкописи е предаден в минало свършено време (аорист). Ето някои примери: Преобразися на горе...; На горе преобразися... (Черепишки Типик – ръкопис от края на 14 в. (ЦИАИ № 44) с. 435; йерусалимски типик от 14 в. (ЦИАИ №201) с. 150; Станиславов пролог от 1330 г. л. 294 б<sup>26</sup>); Разруши крестом... (Солунски октоих, л. 4а)<sup>27</sup>. Това е засвидетелствано и в старобългарската агиографска традиция. Тук преобладава аористът и имперфектът (минало несвършено време),

24 Църковно-богослужбен Всекидневник. С. , 1943, с. 27.

25 Часослов. С., 1982, с. 251, 210, 260.

26 Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. *Издание и коментар Р. Павлова и В. Желязкова*. В. Т. 1999, с. 312.

27 Вж. Йовчева, М. Солунският октоих в контекста на южнославянските октоиси до XIV в. – Кирило-Методиевски студии, т. XVI, С., 2004, с. 335.

28 Срв. Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1970, с. 370 и сл., 316 и сл.

29 Вж. превода на тропарите от горепосочените примери в Молитвеника на български език.

напр. Пространното житие на св. Иван Рилски от св. Патр. Евтимий. Среца се дори и сегашно време, например старобългарският превод на краткото житие на св. Климент Охридски от Димитрий Хоматиан (Пролог № 47 от Зографския манастир).<sup>28</sup> Употребата на тези времена придава една живост на текста и читателят (слушателят) съпреживява описаното събитие, чувства се свидетел. Именно затова, при превод от църковнославянски език в повечето случаи е уместно миналото неопределено време да се предава на съвременен български език с минало свършено, минало несвършено, дори и сегашно време. Това позволява богомолците да почувстват празника по-близо до себе си, още повече, че за Православната църква празниците не са просто възпоменание, а живо участие в дадено събитие. Това обаче не е спазено при опитите за превод на български език.<sup>29</sup>

При преводите, направени от църковнославянски език, се забелязват и слабости в граматическите познания на преводача. (напр. глаголите от свършен вид: “Станем добре, станем со страхом...” – “Да стоим добре, да стоим със страх...” – несвършен вид)<sup>30</sup> Често се срещат стилистични грешки и недобре оформени изречения на български език. (Напр. двойната употреба на звателен падеж – “Свете тихий... Исусе Христе”. При невъзможността да се запази двойния звателен падеж на български език, направеният превод става неясен – “Тиха светлина от светата слава на безсмъртния наш Отец, Исусе Христе,”<sup>31</sup> вместо : “Исусе Христе, Които си тиха светлина от светата слава на безсмъртния наш Отец.” Тук имаме образно сравнение на второто Лице на Св. Троица със Светлина – срв. Символа на вярата). Проблеми възникват и във връзка с това, че някои от тези преводи са правени в началото на 20 в., а оттогава насам езикът претърпява ди-

намично развитие. (Напр. “Честнейшую херувим...” “По-чтима от херувимите...”, вместо “По-почитана от херувимите...”). Ако трябва да бъдем честни, ще се наложи да признаем, че в богослужението ни има и църковнославянски и старобългарски текстове, при които преводът е силно затруднен. Това обикновено е резултат от промяната на традицията на този текст през вековете. В такива случаи, преди да направим опит за превод, трябва да се обърнем към гръцкия текст и, едновременно с това, да направим преглед на вековната традиция на този текст в ръкописите (срв. например догматика на 4 глас: Иже тебе ради Богоотец пророк Давид...<sup>32</sup>).

Проблемът за богослужебния език и преводите на новобългарски трябва да бъде осъзнат и да бъде разгледан многостранно. Както видяхме, около богослужебните текстове и техните преводи съществуват много неразрешени въпроси. Изхождайки от този факт, във всеки един конкретен случай ние трябва да си даваме сметка дали направеният от нас превод е полезен и няма ли той да нанесе някаква вреда на богослужебния текст. Защото не бива да се правят преводи от църковнославянски език с школска подготовка. Преводът е една изключителна отговорност и в славянската ръкописна традиция през вековете малцина са гръзвали да правят нови преводи. Дори при Атонската и Търновската редакции на книгите от 14 в. много от богослужебните текстове запазват първоначалния си превод от гръцки език, като им е направена само частична редакция.<sup>33</sup> В този смисъл, преводи за официална богослужебна употреба би трябвало да се правят само при съборно решение и благословение на дадена поместна православна Църква и то не еднолично, а при съставяне на комисия от различни специалисти – филолози-старобългаристи и българисти, филолози-българисти, химнолози, патристи, специалисти по византийска музика, литургисти и други. Не на последно място трябва да се каже, че преводът е една изключително благородна работа и за да успее да трогне сърцата на хората, изисква призоваването на благородната помощ на Св. Дух. Неслучайно, когато се говори за преводи в Кирило-Методиевските извори, изрично се отбелязва, че всички те стават с Божия помощ.

30 Служебник (на български език). С., СИ, 1985, с. 89.

31 Часослов, с. 146.

32 Всекидневник, с. 303.

33 Срв. Йовчева, М. Новоизводният славянски Октоих по най-ранния прелис в кодексите 19 и 20 от манастира “Св. Екатерина” в Синай. – В: Преводите през XIV столетие на Балканите. С., 2004, с.212 – 214.

Валери Стефанов

## Договорите с дявола

Литературата винаги е проявявала особен интерес към тъмните сделки. Самата тя е своеобразна "тъмна" сделка – с езика (изпитва неговите възможности), със света ("проверява" реалността чрез фикции), с човека (отправя предизвикателства към идентичността) с общността (налага полемки за ценностите, които формират нейния символен универсум). Дяволът не просто споделя наклонностите към "тъмното", той има способността да ги усилва, да ги разгръща върху тресавището на моралното зло и да ги проектира спрямо бездните на душевната енигматика. Затова договорът с дявола е един от най-популярните бродещи сюжети в европейската словесност. Върху него различните културно-исторически епохи са изписвали своите страхове и смехове, съмнения и надежди.

Ще се опитаме да проследим литературните проекции на дявола като решителен фактор в една исторически формирана се икономика на съблазната и страха.

### Какво състояние довежда човека до договора?

"Присъща" слабост се нарича основната причина, която хвърля човека в обятията на дявола. Има различни причини и форми на отслабване на човешкото, на отпадане от спасението. Отчаяние от света, загубена вяра, неутолими желания, опасни наклонности като високомерието и гордостта... водят хората по пътищата към греха и смъртта. Трудни пътища, извървени в заслепение, изправили героите пред портата на ада. За тях се питаме тук и за това как литературата представя заслепението на гордите и безумието на слабите.

### Слабост на вярата

Всякакви определения са давани на човека. За нас сега е важно едно от тях – човекът е **ценностно центрирано същество**. Това означава, че той е прихванат към корпуса на някакви актуално значими и символно обезпечени представи за света. Интегриран съм в тази доктрина, обърнат съм доверчиво към световната перспектива, очертана от

нея – затова мога да се нарека “вярвац”. Вярата (като приобщаване към някакъв висш принцип) е тази, която ни извежда от хоризонталата на обикновеното житейско оцеляване и ни обръща към хоризонта на една по-различна смисленост и смисловост. Казано по друг начин – светът престава да бъде същият в мига когато небесата ни проговорят на своя небесен език.

Много важна роля при “структурирането” на човека и света играе символният инструментариум. Той категоризира “съставките” на видимото и невидимото – очертава граници, построява мостове, вдига зидове, задава цели. Чрез всичко това символният инструментариум осигурява стабилност на трансцендента, който управлява ценностно света и е призован като върховен арбитър спрямо всички проявления на живота. Без тази подсигуреност смислово ориентираният свят рухва и вярата става проблематична. Тогава именно се появяват и реформаторските движения, които се стремят да развенчаят застрашителния превес на догмата над вярата, да върнат вярата към предполагаемия ѝ истински източник – човешкото сърце.

Героите, които сключват сделки с дявола определено имат проблеми с вярата и със стабилността на универсума. Така е в средновековната литература, така е и в просветените времена, които преосмислят религиозните градежи на универсума, така е и в “разомагьосаните” модерни времена. Нишката на изгубената вяра чертае особена културно-историческа следа, която може да бъде проследена чрез литературните сделки с дявола.

В социално-психологически план да изгубиш вярата означава много неща. Но преди всичко означава, че си **изпаднал от общността на вярващите**. Вече не си един от тях – от събраните в храма, от обърналите погледи нагоре, от споделящите ценността на спасението. Оставащ сам

и това е истинският проблем неумолимо прииждащ в този разрыв. Приближаването към дявола е огромно антропологично предизвикателство именно защото е радикален отстъп от приюта на общността към нишите на самотата. Отстъп от структурите на интегриране към странните белези от развързаните възли. Вярата те насочва, общността те подкрепя – въпросът е (когато влезеш в сделката) как и с какво ще можеш да ги замениш. Какво в общия казър на живота, на живеенето в “тъмната сделка”, ще бъде променено, за да се понесе тежестта на вече избраното?

Всяко отделяне от общността върви редом с трансформации в самоличността. Промяната се нуждае от аргументи и те трескаво се търсят и намират. В този случай задачата е не просто някакъв социален модел да се отхвърли (общността на вярващите), но и **някаква личност да се преструктурира** (самият “аз”, като център на довчерашното морално ангажирано съществуване). Трябва да се забрави, да се зачертае и лиши от основания онава “себе си”, което е хармонично и доверчиво интегрирано в пределите на вярващата общност. Само тогава човекът ще бъде “отвързан” и ще може да побърза към лъстивите обаяния на дявола. За да се случи този набег символният инструментариум трябва да бъде безцеремонно потъпкан – край на светите места, на реликвите и ритуалите. “Символ-веруюто” ще бъде написано по друг начин – в потайни места, на “тъмни” страници, чрез преобърнати ритуали.

Конкретните текстове, с които ще се занимаваме са своеобразни антропологични свидетелства, срезове в “тъканта” на историческото време. Те говорят за близост, но и за различия, заверени чрез подписите и платени чрез съдбите.

Една от най-известните творби на Средновековието е миракълът на Рютбьоф “Чудото с Теофил”. Внушенията тук са

разположени изцяло в плоскостта на средновековната религиозна моралистика. Задача на произведението е да илюстрира значимостта на християнските добродетели чрез един поучителен пример на отпадане от тях. Под въздействието на кардинала, героят е раздал богатството си и осъзнава новия си бедняшки статус като трагичен и позорен за него. Според семплата логика на разгърнатите Теофилови разсъждения честта е функция на богатството – беднякът няма чест и е затънал в беди и нещастия. Воден от своето “прозрение”, героят извършва първата си опасна стъпка – интерпретира щедростта и милосърдието като погрешно поведение и решава да се “поправи”. Знаем, че лишеният обикновено се обръща към някакви инстанции за търсене на справедливост и компенсиране на отнетото. Точно това прави и Теофил – намира начин да се свърже с дявола и сключва договор с него, за да може с дяволската помощ да коригира своята досегашна “глупост”. Дяволът обаче е опасен и безсърдечен учител. Обвързването с него е втората пагубна стъпка на героя. Тя ще го отведе към такава оценка на света и на човешките взаимоотношения, която е диаметрално противоположна на християнската.

За да укрепи твърдостта на тази стъпка, Теофил трябва достатъчно да се еманципира – да отхвърли духовното представителство на кардинала и респекта, който християнската традиция на наказанието внушава – “От нищо вече нямам страх!”. Фигурата на кардинала сочи към институционалното измерение на християнската църква, а страхът (от санкциите над грешниците) е една от нейните основни психологически опори. Миракълът ни демонстрира как доскоро боголюбивият герой успешно се справя и с двете. **Отхвърлен авторитет и преодолан страх** – парадигматичната фигура на грешника е изградена. Спасението на

грешника ще бъде истинско чудо и точно в тази посока, според каноните на жанра, ще се развива средновековното творение.

В най-отчетливия смислов план дидактичната задача на произведението е ясна – то трябва да внуши на вярващата общност, че изгубеното доверие в църковната институция е пагубно. Когато това стане грешникът лесно попада под властта на тъмните сили, но трудно може да се изтръгне от тях. В по-общ план творбата ни представя **препоръчителната номенклатура на християнските добродетели в ситуация на изпитание**. В средновековния християнски свят има разписана номенклатура на истинските ценности, на морално издържаните решения, на правилните постъпки. Но има и тъмна номенклатура на лъжливите ценности, на погрешните решения на безумните действия. Тази номенклатура наричаме “дяволска” – когато някой от хората избере нея, той влиза в договор с Господаря на мрака. Грешникът е човек, който е направил погрешен избор – объркал е фатално номенклатурите.

Ето я и заложената в текста базисна схема на отмятането от вярата: **кризисна ситуация** (лошият съвет ме прави беден, а бедността ми носи нещастия) – **неправилна интерпретация** (виновен е кардиналът, с проповядваните от него християнски норми) – **погрешно решение** (ще потърся съюз с дявола, за да разреша проблема си). Теофил става временно Теофоб, за да може поантата да ни разкрие дидактичния блясък на чудото.

\*\*\*

В издадената през XVI век Народна книга за доктор Фауст също се говори за отпадане от вярата. Още в ранните си години Фауст надминава всички в интелектуалното си развитие, печели признание, но това не го води по пътищата на добродетелта. Замаян от високомерие, докторът по богословие захвърля Светото пи-

сание и тържева по опасните пътища на отстъпничеството. Тук като обяснение за случилото се намесва **гордостта**, доколкото именно тя е контрапунктът на основната християнска добродетел – **смирението**. На добрия християнин погубава смирението – като признаване на отреденото в пределите на уредения божи свят. На безбожника, на отдалия се на дявола, е присъща гордостта – като отхвърляне на мярата и предизвикателство към цялата парадигма на вярата. Подобно на своя първообраз Теофил, Фауст също изоставя страха от бъдещите санкции и животът му също трябва да служи като пример – като строго предупреждение и поучение.

Светът се преобръща радикално когато сбъркаме ценностните номенклатури – казват и двете творения – затова животът ни трябва да бъде изпълнен с внимание. Понеже лукавствата на дявола са навсякъде и той ни изкушава по безкрайно много начини, е необходимо **да внимаваме** за всяко действие, за всяка своя мисъл. Теофил го изпитват с отнемане (на имота), Фауст го изпитват с дарове (на ума), но и двамата поемат сходната посока на безчестието. **Излишъкът и лишението заедно образуват реторично силната фигура на изгубената мяра**. В нея упадъкът на християнския етос става видим, болезнено присъстващ. Той настъпва във всяка провалена човешка съдба, във всеки индивидуално нарушен баланс между отредено и пожелано, пристойно и непристойно.

И миракълът на Рютбьоф, и Народната книга за доктор Фауст слагат акцента върху отхвърлянето на крайъгълните християнски ценности – милосърдието и смирението. Вадиш камъните на вярата от сградата на живота си и той рухва. Затова трябва да се мисли за връщане и възстановяване. Трябва да търсиш силни застъпници, за да се справиш с дявола. Ако не ги откриеш трябва да стиснеш

силно зъби, за да понесеш огньовете на ада.

### **Слабост на знанието**

Новите времена носят нови интерпретации, нови подстъпи към актовете на отстъпничеството. Отново за недостиг става дума в създадената към края на 16 век пиеса на Кристофър Марлоу “Доктор Фауст”. Но недостигът тук е от различен порядък. В творението на Марлоу се утвърждава основанието, което най-общо следва да наречем **неудовлетвореност от знанието**, от неговата същина и граници. За какво знание, обаче става дума?

Под “знание” можем да разбираме цялостния **интелектуален инструментариум**, чрез който човекът се ориентира и позиционира в света. Зная, овладял съм определени неща, дал съм им тълкувание и това ме прави сигурен, стабилизира картата на света, дава ми сила. Под “знание” можем да разбираме и самата **познавателна процедура**, която се характеризира с вътрешна противоречивост и преобразуване, с нарастване и отмяна. Тук вече става дума за постоянно отваряне на нови пътища и достигане до нови решения. Нещата не са опора, а подтик – едното може да подкрепя другото, но може и да го изтласква, да го отменя.

Фауст на Марлоу се намира именно в точката на преразглеждане на познавателните си основания. Според него науките трябва да се проверят откъм способността им да развият човешкото, да активират духовния му потенциал. Науките, които проверява героят са “призовани” в тяхната дисциплинарна определена, те са очертани като силно предпоставителни по отношение на въпросите “Какво да се изучава?” и “Какво да се знае?”. Целта на всяка наука е строго определена и точно това идват да подсказат гръцките и латинските цитати – логиката е доброто разсъждаване, меду-

цината е доброто здраве, правото е добрият закон. Застанал в тази оценъчна позиция, Фауст е вече готов за предизвикателствата на промяната, за поемане по нови пътища. Той се бунтува срещу наложената дисциплинарна фиксация, срещу тавана на целите. Тук някъде се вмесват и богословието, и библията на Йероним – те също са оценени като диктат на закона, на вече-казаното и веднъж-записаното.

И така, бунтът на Фауст е срещу постигнатото, овладяното, рутинното. Неговата цел е да отиде отвъд рецептите, нормите, законите – отвъд всичко онова, което в термините на една друга реч ще бъде наречено остаряла научна парадигма. Но не само в ограничеността на науките е въпросът – Фауст се стреми да напусне вече стабилизираната картина на света и да навлезе в самата сърцевина на **човешката несигурност**. Тази несигурност приижда по различни пътища, но най-вече идва откъм времето. Колкото и християнската доктрина да го сегментира ценностно и да го описва в термини на предвидимост, за човека то си остава открито, неясно, предизвикателно. Писанието “пише” времето, Фауст се стреми да се отпише от установения му ход. Като контрапункт на тази разписаност на времената и поведенията са призвани магическите книги на некромантите. “Чети писанието!” – казва ангелът на доброто – “Не изкушавай гушата си, защото божият гняв ще те стигне!” Ангелът на злото съветва точно в обратното – “Упражнявай се в изкуството на “черното” четене, стани господар на стихииите!” Разпънат между тези съвети, Фауст си пожелава опасното четене, лабиринта на тайнствата, властта на черния принц. Все още обаче не сме отговорили достатъчно убедително на основния въпрос – “Защо, в името на какво е този избор?”. Според нас отговорите не могат да бъдат давани само през призмата на докт-

риналното (Фауст ревизира рутинната научна парадигма) и моралното (Фауст отхвърля християнската парадигма на ценностите). Става дума по-скоро за нещо трето, което ще наречем **разполагане във властта на знанието**. Чрез това разполагане ще разберем по-добре смисъла и ролята на “черните” книги, ще вникнем в “нещото”, което Фауст си пожелава чрез тях.

Да продължим с най-общото – книгите на маговете са “черни” защото влизат с радикални концептуални противоречия със “светлите” божествени книги. Доколкото божие слово е светлина, дяволското слово е тъмнина – обратното, непроясненото, мътното. На второ място, “черните” книги са отречени книги, те са отвъд разписанията на християнската църква, наказателно са събрани в индекси на забраненото. В този смисъл те са отречени да циркулират по “гъното” на социалния живот, да обитават тъмните ниши на колективното въображение. На трето място, “черните” книги осъществяват едно различно обвързване между знанието и властта – произвеждат, ако можем така да го наречем, “черен” диспозитив. Средновековната менталност е конституирала една особена светова област – областта на силите и стихииите. Спрямо тази област и човешкото, и божественото са разположени по комплициран начин. За човека, който действа в ограничената полоса на своите компетентности и правомощия, тази област е принципно недостъпна, изплъзваща се. Доколкото е област на сблъсъка, на срещите се противоположности, тя стои “хлабаво” и спрямо всемогъществото на Бога.

За да разберем тази хлабавост трябва да се взрем в двойствения лик на властта. Властта безспорно е намеса, ограничаване, изключване, подчиняване, рег. Но властта е и отгърпване, оспорване, подригност, отвъдзаконово различаване и

разграничаване. Да подчертаем това – оспорването е част от властта, не е нейното друго, нейното различно. Не е важно как ще мислим подривните проявления на властта – чрез персонажи, анклави, места, битки, изоставяне. Важното е да знаем, че властта е и такава състояние, такава неосигуреност, такава изхвърляне, такава неосчетоводена мътнота. В мътното всичко е възможно и всичко е достъпно – именно то прави от властта нещо-за-удържане и нещо-за-изпълзване.

Тук закономерно опираме и до въпроса за тайната. Чернокнижниците по принцип разгадват тайни – светът е лабиринт и за да достигнем сърцевината му трябва да разгадаем тайните, правилно да разчетем знаците, да намерим съответствията. Светът е тайна, но и властта е тайна. Тайната е условие за властта и неин символ. Тайната участва в конституирането на властта с особена, двойна ефективност. Преди всичко тя респектира, гържи на почтителна дистанция – там в далечното на властта стоят непостижими за обикновения ум принципи, разпореждат се харизматични персони, вземат се съдбовно важни решения. Във властта се решава за основанията на света и това ражда почитание. Но тайната на властта действа и чрез “обратното” – тя притегля, включва, разпалва, повлича в онова, което нарекохме “неосчетоводена мътнота”. Искаме да бъдем там – във властта като средоточие на неяснотата, в самото тресавище на властта, в нейното потъване, в звуците на опасното ѝ бълбукане.

Там пожелава да бъде и доктор Фауст. Затова посяга към черните книги и става маг-чернокнижник. Черните книги са ключът към някакво друго, забранено и недостъпно, знание. Те са и ключът към властта, разбрана като надхвърляне мощта на обикновените земни царе и господари.

Но нека продължим да питаме – в какъв смисъл са “ключ” и какво превъртат тези

книги? Разбира се, те превъртат **ключалката на Закона** – минавам през тази врата и вече не съм същият. Вече съм друг на всички вас и друг на самия Бог. Те превъртат и **систематиката на знанието**, неговото декретиране чрез термини като “цел” и “правило”. Те превъртат и **границата на човешките възможности** и вече всичко е близко и лесно, достъпно в цялата му умопомрачителна неочакваност. Това трето отключване е и най-същностното – то позволява на човека да наскочи отреденото му и да се намеси по друг начин в света – да отиде при равнището на силите и стихииите. **Дързостта на Фауст е в това, че прекрива от едно светово равнище към друго** – господарите имат власт над човешката организация, той се стреми към власт над стихииите. За да се случи това трябва са се предприеме опасното, “черно” четене на “черните” книги – с техните възшебни кръгове, които не се измерват, а те изместват. Те радикално преобръщат цялата ти жизнена ситуация и разпадат границите на достъпния ти свят. Да четеш такава книга е като да хвърляш зарове (друга популярна форма на предизвикателство), защото заровете символизират цялата неопределеност на живота и недовършеност на знанието. Четенето като процедура, в която нещата ти се откриват, но не толкова, че да ги узнаеш, а по-скоро да усетиш дълбочината им. **Тайната не е ребус, който можеш да разгадаеш, тайната е дълбочина, в която можеш да надничаш и която можеш да мислиш.** Четенето на черните книги е такава процедура, в която неизвестността е навсякъде – зар, който бавно се превърта и ляга на едната си (винаги неочаквана) страна.

Да знаем – твърди официозната наука – означава да овладеем правилата и да умеем да ги следваме. Да четем предано божествените книги.

Да знаем – опонират некротантите – оз-



начава предизвикателно да хвърляме заровете на съдбата. Да четем неумерено "черните" книги.

Фауст на Кристофър Марлоу избира тази ненаситност (на отгаването) и това причакване (в тъмното на дяволския шанс).

\*\*\*

Във великата си трагедия "Фауст" Гьоте също подхваща, за да го разгърне до невероятни дълбочини, мотива за проблематичното човешко познание. Неговият Фауст е неудовлетворен от книгите, но и от себе си, от устройството на собствения си свят. Многоученият книжовник е живял с науките и се е накичил с титлите, без да успее да ги превърне в път към щастията и към истинското познание. Нито ум в повече е придобил той, нито признание, нито богатство. В какво са се провалили науките, какво са препречили книгите, та са предизвикали отчаяния порив за бягство и търсенето на повече светлина?

Началният монолог на Фауст директно изрича обхвата на недостигащото – всички досегашни усилия не са помогнали да се стигне до **същността**. Науките, титлите и думите са само параванът, зад който тече животът на нещастния Фауст. Те могат да го скрият от всички останали, но не и от самия него. Намираме се в точката където социално-ролевата черупка се разчупва и голотата на човека се осветлява от **тревожната светлина на съдбовната липса**. Книгите, тези традиционно почитани инструменти на познанието, са изолирали учения от света, те са илюзорното убежище, внезапно започнало да се срива и да затрупва "беглеца". Студенина, червеи, прах, скелети – цялата тази образност ни подсказва, че това знание е опасно побратимено със смъртта. Така се очертава и основният, неведнъж подчертаван извод – не може да бъде истинско познанието, което е отдалечило човека от живота и не

е успяло да се превърне в изкуство за живеенето. Но какво е "животът" и какво е "светът", за да твърдим, че те не са дадени на Гьотевия герой? Нима съществува нещо друго, нещо, разположено отвъд всяко проявление на човешкото? Не е ли заритият от книгите Фауст също част от света, един напълно легитимен фрагмент от многообразието на живота?

Очевидно не е. Така е защото знанието е схванато от пробуждащия се Фауст преди всичко като **действена сила**. В този смисъл досегашното книжно знание е "вън" от света и е разпознато като блокиране на живота. Същността е въвеждана чрез идеята за **източник** (начална точка, "семе", даващи тласък на нещата и събитията в света) и **връзка**, (общ принцип, който координира нещата в света). Източникът подпечатва идентичността на нещата на субстанциално ниво, връзката я поддържа, но е способна и да я поставя под натиск, да я въвежда в ситуации на изпитание. Светът е всичко онова, което има лице, а не е маската от думи, която му налагаме. Затова Фауст не иска да дълбае вече в думите и правилата, защото те са маската. Животът е онова, което се движи, а не застива, той е метаморфозата, осъществена под натиска на някаква среща, под тласък на нечие съзвучие. Подобно на биографичния Гьоте и литературният Фауст търси път навън – да напусне пещерата със скелетите, да вдъхнови сърцето, да открие природата като източник на сила и светлината като извор на познание. Природата и светлината са концептуалните кристализации на Гьотевото разбиране за силата на източника и всеобхватността на връзката.

Третият импулс, който оформя умонастроението на Фауст е **осъзнаването на тленността** – "червей тлъст наподобявам". От рубежа на тленността, човекът вижда заблудите, празните стремежи, притискащата гребнаост на неща-

та. Всички тези неща се съединяват в титаничния порив на духа да възлезе над света, да обозре тайнствата му, да усети тласъците на битието. Фауст копнее за такава цялост и за този екстаз, а си има само фрагментарните прозорци на науките и отчаянието на самотата. Затова тръгва към облози и размени.

### Сила на жажгата

В новелата на Адалберт фон Шамисо "Чудната история на Петер Шлемил" дяволът отново изпитва способността за ориентация в ценностите. Тук на кантара са поставени богатството и бедността като е отиграна традиционната човешка обсебеност от златото. Много лесно е да се каже, че златото е пример за мнима ценност. По-трудно е да се осмисли структурната му роля в текста. В началото на творбата героят попада в общество на богати хора, чиито маниери и възможности оказват натиск не само върху неговото самочувствие, но и върху цялостната му оценка за света. Мерна единица за човека е златото – косвено твърди богатият Томас Джон – и Шлемил охотно се съгласява с тезата му. Преди всичко, златото е мерна единица за съществуващите **социални дистанции**. Тези дистанции съществуват обективно и са обезпечени знаково на всички равнища на живота. Те са отпечатани в жилищата, в облеклата, в маниерите... – Томас Джон приема Шлемил "както богатият приема бедняка" и цялата потискаща обстановка неведнъж потвърждава това. На второ място, златото е мерна единица и за самите индивидуални **човешки способности**. Човекът, който не притежава достатъчно голямо богатство е определен като "нищожество", доколкото не е способен да го спечели, да го заслужи и да се придвижи "по-нагоре". Нямаш способности и затова стоиш на ниските стъпала на живота – твоята ценност е изцяло зависима от стъпало-

мо. Светът ти сочи стъпалото и твоята възраст в теб като травма, като идентификационна рана.

Героят на Шамисо се разполага в така очертаната скала. Формирана е кризисна ситуация на самооценка, в която минусите се преживяват достатъчно интензивно, болезнено. Това ще ни обясни по-добре какво означава да си "заслепен" от златото, как заслепява богатството. Казахме, че златото е уред за социално позициониране. Но тази му роля не може да скрие и нещо друго – че златото е измамно, лъжовно, дяволско. Петер Шлемил е заслепен от златото в смисъл, че го е приел безкритично като основен определител спрямо собствената си личност. Той тръгва към сделката с дявола именно от полосата на ниската самооценка, на оцененото като срамно стъпало.

Без да си дава сметка за последиците, той ще позволи на дявола като шивач да му прибере и навие "платното" на сянката, за да може да се справи с фрустрационния комплекс на ниското стъпало. Безгънната кесия на дявола поема ролята на символична ножица – с нейна помощ социалното пространство ще трябва да бъде успешно прекроено, дистанциите да бъдат преодолени, позициите да бъдат сменени. Надеждата на Шлемил (чието име подсказва, че това е новият литературен Теофил) е ясна – златото ще ме намести по един успешен начин в социума и ще се превърне в доказателство за моите способности. Кризисът с дистанциите изглежда решен, идентификационната травма – овладяна. Дяволът действа като психолог (знае какво става в душата) и като анестезиолог (намесва се, за да овладее болката). Както ще видим по-нататък тази намеса ще се разгърне и като скъпо платен урок по аксиология, където травматичната идентичност ще трябва да бъде "намествана" отново.

\*\*\*

Сходства, но и различия бележат отпага-

нето на героя към дяволското и в една друга романтическа творба. Става дума за своеобразния "римейк" на Шлемиловата история – разказът "Историята на загубения огледален образ", фрагмент от "фантазията" на Е. Т. А. Хофман "Приключение в новогодишната нощ". Героят на Шамисо си продава сянката, героят на Хофман Еразмус Спикхер си продава огледалния образ. Мотивиращата функция на началната ситуация отново има важна роля за внушенията. Героят напуска родния Север, за да отиде в Италия, страната на слънцето и чувствените наслади. Именно чрез чувствената посока се очертава и неговият провал. Пътуването е акт на отделяне от севера, разбран като строгост на моралните норми и сила на моралните ангажименти. Подобно на Шлемил, Еразмус попада в бохемска компания, която му налага ново осъзнаване и преживяване на различията. Всички се забавляват и се наслаждават в страната на любовта, той е отделен от останалите, възгъбен и мрачен. На подканата да участва в забавленията, героят има готова защита – той е глава на семейство, оставил е въщи "стопанка", която обича. Прег изкушенията трябва да се поставят прегради и текстът стриктно следва популярния приказен модел – верността към своята земя и към законите на общността са истинските основания на съществуването и те трябва да се бранят.

Всички прегради обаче "омекват" при появата на Джулиета, фаталната жена от дяволската двойка. Еразмус веднага е завладян от нейния чар и се отдава на силата на жаждата. В слънчевата Италия (далеч от студения север на социалните регламенти), във веселата компания (далеч от императива на моралните ангажименти) Джулиета играе вечната роля на змията-прелъстителка. Можем да я разчетем като персонификация на потиснатия копнеж по бягство, на жаждата по

алтернативни идентичности, на прелъстителната бездна... В тази "чужда" идентичност жадува да потъне клетият Еразмус, да продава без дори да попита за цената.

Емоцията на човека, внушава творбата, притежава огромна мощ и никакви аргументи не могат да я спрат, никакви бягства в социални роли от типа "глава на семейството" не могат да помогнат. Очертаният **конфликт между силата на ангажимента и силата на емоцията** бързо е разрешен – в жената мъжът разпознава някакво съкровено свое "аз" и затова пожелава да се слее с него. Всеки човек – налага се изводът – е фиксиран в социалното пространство, той отговорно поддържа статуси, играе роли и носи маски. Но във всеки има и някакъв коефициент на неопознатост, мътна стихия, която може да се отрища. Има **опит в поддържането, но има и опит в разколебането** – точно този е опитът предлаган ни от дявола. Женската красота е силата, която вдига шлюзовете и огромните психически енергии, които са дрямали в дисциплиниращата решетка на социалността рукват. Еразмус се чувства овладян от някаква "чужда сила", но това, всъщност, е силата на собствените му влечения, напорът на неосъзнатите му желаниа.

Романтизмът е точно такъв **опит в разколебаване на социалните фиксации, в изпробване на фаталните сугестии**. Питането на творбата би могло да се оформи и така – какво се случва когато в ландшафта на душата ти се появи неизвестен – магичен и магнетичен – обект? Обект, който атакува и поразява базисните ти идентификации. Обект, който обезсилва аргументите на разума и интензифицира до болезненост усещането за липса и за недостиг.

#### **Демоничното опложгане**

Литературният ни свадесети век гобавя

нови нюанси и ракурси към причините за отпадането. Две ключови произведения, създадени горе-долу по едно и също време – романите на Томас Ман “Доктор Фаустус” и на Михаил Булгаков “Майстора и Маргарита” дават представа за тях.

Романът на Т. Ман реферира някои от основните топоси на слабостта, познати ни от предшестващата литературна традиция. Преди всичко това е **гордостта на ума** – Агриан Леверкюн е принципно отделен от останалите чрез силата на своя ум (“бил получил като дар от Бога гъвкав ум и още от детски години схващал всичко”), на скептичния си дух, на принципното си отрицание към усреднената мяра в живота. Във финалната си изповед, той ще осмисли своето раждане през призмата на предопределението – “аз бях роден за ада”. Предопределението в рождеството ще се превърне и в подтик за целия жизнен път, схванат като последователно “подхранване” на високомерието. Гордостта на ума свързва героя с **опасните места** – с тъмните домове на греха, където дебнат греховните переруди, със затъмнените стаи, в чиито полумрак ще го навести видението на самия дявол. Опасните места са трайно обвързани и с **болестта** – дяволът се появява когато Агриан лежи “с проклето главоболуе на тъмно” и чете “мислите на Киркегор за Моцартовия “Дон Жуан”. Вгледан в далечното, Агриан е загубил мяра за близкото, за хората, които го заобикалят – тоест той има **проблем и с милосърдието**, с любовта към ближния. В едно от писмата си Агриан пише, че не е годен за нищо, защото в него “няма топлина”.

На това равнище на интерпретацията може да се каже, че дяволът се явява като неизбежно следствие от натрупаните различия. Под натиска на “предопределението” Агриан е попаднал в лоши места. Под натиска на своя избор той се е отметнал от ценностите, станал е фатално демоничен. Героят е поел традицион-

ното негативно пътуване от божествения дял (даден на всеки човек) към дяволската сделка (дадена на отпадащите от Бога).

Но романът предлага и едно друго ниво на осмисляне на отпадането. Най-банално казано – дяволът е силата, която радикално маха преградите на всичко и именно като такъв той е необходим и пожелан. Предизвикваме не само вярата и нейните институции. Предизвикваме не само знанието и неговите институции. Предизвикваме не само мярата на социалния живот и неговите институции. **Предизвикваме самата природа, самите формати на човешкото.** В отговор на това предизвикателство се ражда геният – той отпущва каналите, където вековно-лениво се влечи традицията и запалва мрачния блясък на своето изкуство. Точно това предизвикателство ни дава може би най-точния отговор на въпроса “Какво води Агриан в обятията на дявола?” Защото не разрушението и отрицанието са същина на това предизвикателство. Същина на Агриановото предизвикателство е **смелостта на свързването.**

Струва си да осмислим семантичното поле, което това понятие гради в целостта на романа. **Свързването не е просто близане в контакт, а изграждане на ситуация, чрез която този контакт получава насоченост и смисъл.** Агриан се свързва с Haetera Esmeralda, за да промени самия ъгъл на своето битие, да префокусира своите способности. В свързването нещо губиш (едно “себе си”, което не би познало пристъпите на болката), но и нещо получава (едно “себе си”, което получава даровете на болката). Това свързване се нарича и оплождаване, в случая рисково оплождаване. В разсъжденията си за фаталния жест на Агриан, Серенус Цайтблом го определя като “неужда от демонишно оплождаване”, така необходимо за “преобразяване на собствена-

та природа". Свързането е болезнен, но мощен тласък, пробив в различieto, изправяне пред другата врата на живота и на смъртта.

За да се сбъднеш на върха на способностите си трябва да загърбиш баналните удобства на градината и да откъснеш Плода. Трябва да поемеш риска на оплождането, да носиш в себе си един "плод", който ще изпълни целостта на живота ти. Агриан поема точно този риск, за да покаже, че свързането е и захвърляне на предупрежденията, проява на смелост. Отново във финалната си изповед той ще отдели място на волята да се направят крачките на близостта – "Но който се стреми към дявола, не може нито да се спре, нито да се утържи вече и само една крачка беше нужна, за да мина от богословския факултет към Лайпциг и към музиката, на която единствено се преподах с *figuris, characteribus, formis conjurationum* и както там още им казват на заклинанията и чародействата."

Ето го и концептуалното превъртане, извършено от творбата на немския писател. Има порив към насладата и той е наречен "грех". Небето е ревниво към греха и го санкционира безмилостно. Но има и поемане по пътя на греховната болка и то се нарича творческо "оплождане". Към опита на оплождането е устремен Агриан Леверкюн под втрещените очи на германското небе.

### Надежда срещу отчаяние

В романа на Михаил Булгаков "Майстора и Маргарита" също се подписват договори. Различни като статус и смисъл са тези договори, те се осъществяват под натиска на различни принуди, по силата на различни импулси. Не всички са подписани с кръв, една част от тях са подписани с мастило и са заверени с обикновен административен печат. Но всички те се плащат с живот и това именно ги прави дяволски. Те очертават браздата, която

различава ценностно и героите, и световите в тази гениална творба. Да видим какви неща лежат от едната и от другата ѝ страна!

От едната страна на браздата са разположени пространствата на битовия свят. Всекидневният живот на московските граждани в романа на Булгаков е странна съвкупност от поведения и жестове, управлявани от една силно подозрителна и репресивна обществена машина. Главна цел на този живот е оцеляването, негова основна ценност е притежанието. За да оцелееш трябва непрестанно да доказваш, че си добре интегриран в системата, че си щастлив фрагмент от "тялото" на господстващата идеология. Самата идеология непрекъснато инвентаризира бита, класифицира го, стреми се да въведе ясни норми, да типологизира хаоса на жизнените проявления и да го превърне в "идеален" жизнен порядък. Успехите са забележителни, но въпреки контрола битът винаги намира начини да се изплъзне, да оцелее и живее по своему. В него винаги остават неовладяни житейски масиви, полета на анархия и незаконност. В този смисъл битът в Булгаковия роман е нещо като **погранична зона** – той е поставен под засилен надзор, но непрестанно е привличан от изкушенията на контрабандата. Точно в тази погранична зона действа свитата на Воланд, тя е идеалното място за разгъване на нейните възможности.

Дяволската група отлично знае, че обитателите на пограничната зона са максимално предпазливи – животът ги е научил да внимават. Но в същото време тяхната предпазливост е нееднозначно обвързана със степента на тяхната лоялност. Простичко казано – тук верността, страхът и изкушението вървят ръка за ръка. Изкушеният е силно зависим от редуванията на тъмнината и светлината – той по принцип действа в сянката, в мрака на скритото. Така действат и го-

ляма част от персонажите в Булгаковия роман. Сключените от различните герои договори са част от цялостната система на "тъмно" общуване с дявола и именно чрез нея могат да бъдат разбрани. В тези договори на пръв поглед не става дума за продажба на душата – в тях се отдават помещения под наем, уговарят се условията на прословутите магически представления и пр. Но чрез сключените договори се извършва и своеобразна проверка на човешките души, дава се представа за тяхната "цена".

Така например, безцеремонният Коровиев сключва договор с Никанор Иванович за наема на апартамент № 50. Изплашеният наемодател усеща цялата странност на сделката, социалните му рецептори долавят повеите на заплахата, но въпреки това "тъмното" го изкушава и той решава да се възползва от удамата се възможност. Към "договора" го води алчността, пресметливото адаптиране на магическото и чудесното към деловите измерения на грижата и ползата. Най-лесно е да се каже, че решението се взема под фаталната сугестия на всемогъщата дяволска дружина. По-точното разсъждение е, че **дяволът винаги осъществява натиск там където слабостта вече съществува**. Той не превърта самоличността, а само интензифицира онези аспекти от нея, които са му необходими, за да постигне целта си.

В същия регистър е разположена и "сделката" на Стъопа Лиходеев. Нещастният директор на театър "Вариете" също "подписва" договор с Воланг – макар че този странен акт по никакъв начин не може да намери опори в реалността и в паметта. Дяволът обаче знае, че в света на бюрократичните закони подписът и печатът струват много повече от паметта и истината. Затова той "лъже" вътрешните от учудване хорица, облеган на стабилността на структурата. Документът на дявола винаги пренаписва

съотношенията между истината и лъжата, прави го убедително и сега. Подписът на Стъопа е истинен в смисъл, че самият герой идеално се вписва в общия пазар на документите и на авторитетите, които им придават легитимност. Договорът иронично реферира цялата бюрократична система, която ще бъде взривена във всичките си измерения от безумния дяволски ангажимент.

И така, внушението е, че хората от това равнище на живота са принципно готови, "узрели" за договори с дявола. Те са слаби защото **нямат никаква ориентация в ценностите, не са поели личен ангажимент към нещата в света и са се предоверили на господстващите идеоструктури**. Структурите правят самоочевидни неща, които всъщност са си изцяло привидни. И още, битът, който хората обитават е силно пропусклив за дяволските попълзновения. Така е защото той се е превърнал в обикновено контрабандно място. Място където се оцелява – докато се появят отвъдните сили на възмездие.

Но договорите с дявола в този роман познават и друг тип мотивации. Става дума за мотивациите на Майстора и на Маргарита. Те също сключват своеобразна сделка с дявола. В нейната основа стои страданието, **отчаянието** на хората притискани от живота, съдбата на изгубилите надежда в справедливостта. Безнадеждността тук, на земята, обръща хората към някакви други възможности, към отвъдни надежди. Маргарита направо заявява, че е щастлива от направената сделка с дявола, а Майстора откликва на нейните твърдения като свързва "отвъдните" сили с изчерпвания ресурс на земните надежди – "Съвсем ясно е, че когато хората са напълно ограбени като нас двамата, те търсят спасение в отвъдните сили! Добре, съгласен съм да го търся там."

Реакцията на Маргарита по повод "от-

въдните сили“ открива нова възможност за разсъждение върху мотивите за сделката – “...върви по дяволите с тия твои учени гуми. Отвъдно или неотвъдно – не е ли все едно.”. Можем да локализираме смислово тези гуми само в зоната на безгрижието – “вещицата” Маргарита е устремена към отвъдното и забраните вече не я интересуват. Но в тази реакция не става дума само за безгрижие, а и за една нова оптика към света. Границата между тукашното и отвъдното е преди всичко културна и психологическа граница. За да се премине тя е нужна не само смелост (каквато Майстора очевидно притежава, той вече се е зарекъл да не допуска “малодушие”), но и **способност да промениш световата рамка, в която е вписан живота ти**. Със създаването на романа си за Пилат Понтийски, героят вече е направил първата крачка към смяната. С изпитанията в клиниката за душевноболни е сторил втората. След разговора с Маргарита му остава да направи третата. Отчаянието не може да бъде достатъчно силният импулс за подобна крачка, неин импулс може да бъде само **надеждата**. Надеждата, че няма да пропаднеш окончателно в бездната, а ще отидеш някъде другде. На равнището, на което се крепят (повече или по-малко успешно) останалите герои на романа вече няма истински живот, неговата смисленост е почти пресъхнала. Затова е нужен радикален отстъп от съществуващото, приемане на пределното предизвикателство, отмятане от износените гуми и вкостенелите представи.

С една дума – съдбовно **нужна е Сделка**. Да отлагаш тази сделка като се залъгваш с дихотомии от типа “тукашно-отвъдно”, “реално-нереално” и пр. означава да оставаш пленник на структурата, на културните стереотипи, на мисловните принуди. Маргарита това и казва на Майстора – **нямаме време да се замисляме над гуми и да се заплитаме в по-**

**нятия, когато ни чакат светове**. Не е важно как ще наречем това в което сме, важното е какво е неговото качество, неговата способност да ни променя, да ни прави свободни. Влизаме в сделката, не за да спасим живота си, а да се спасим за живота, да удържим пламъка на свещта, който застрашително затихва. В концептуалната цялост на романа, сделката с дявола не е приютът, не е последната надежда на социалните удавници, които ловят сламката на утешението. Това е **самата надежда, разбрана като форма на съпротива срещу съществуващите контролирани форми на живота**. Надеждата, в цялата ѝ антропологическа устременост към небето, в цялата ѝ съкровено-човешка непримиримост.

### Описание на договорите

Дяволът е счетоводителят на злото, който осчетоводява падението на хората. Бащата на лъжата не вярва на гумите, а се осланя на документите – във въвеждащата част се опитахме да обясним какво стои в основата на подобно предпочитание.

След като описахме причините за готовността, сега ще се вгледаме в самите договори, доколкото са представени в конкретните литературни произведения. Как изглеждат тези договори? Кога се сключват, как върви спазаряването? Доколко са конкретно представени или са само подказани чрез спецификата на поведението? Доколко различните произведения се придържат към текстовата матрица на договора?

### Обстоятелствата

И така, срещата с дявола става при определени “тъмни” обстоятелства – нощ, гора, съдбовен кръстопът и пр. Много често тези обстоятелства са плод на **конструктивните усилия** на героите –

те ги предизвикват, те ги създават с гуми и действия.

В Народна книга за доктор Фауст дяволът е призван вечер, в гъстата Шперска гора, на кръстовището на четирите пътя. Смясълът на тези обстоятелства е достатъчно ясен. Те трябва фигуративно да представят напускането на регламентирани и смислово стабилизирани места на човешкото. Фауст навлиза в **обратното на света** – в нощта като обратното на деня, в гората като обратното на дома, в кръстопътя като разколебаването на пътя и пр. Всяко приобщаване към тъмната страна на света дава по-големи възможности на човека да срещне и самия дявол.

Оттеглянето в тъмнината символизира и **готовността да се направи избор** – отричането на доброто и поемане към предизвикателствата на злото. Фауст чертае кръгове и произнася заклинания – в тъмнината на нощта той предизвиква тъмнината на света и дочаква нейния отклик. Схемата на Народната книга е използвана, с известни изменения и в богатата литературна традиция по темата. Можем да я открием в трагедията на Кристофър Марлоу. И тук, следвайки съветите на Валд и Корнелий, Фауст отива в гората, за да прави своите заклинания. Гьотевият Фауст се среща с пудела-дявол през нощта в работния си кабинет и отново прибегва към помощта на заклинанията.

Схемата на тъмните обстоятелства обаче претърпява и някои съществени корекции. Тъмната гора може да стане слънчев ден или дори съвсем да изчезне като символичен топос на договарянето. Петер Шлемил, героят на Адалберт фон Шамисо, се “договаря” с дявола под светлината на слънцето, доколкото именно то дава възможност на сянката да се открие, да бъде “харесана” и продадена. Тук не са необходими никакви заклинания, дяволът-купувач сам намира своя клиент и го

убеждава в сделката. Това идва да ни подсказва, че границата между световите вече не е така ясно очертана, че световите по-скоро са се смесили.

В “Доктор Фаустус” на Томас Ман дяволът, явил се в тъмната стая на Агриан, му казва, че отдавна са влезли в договорни отношения. Биографията на героя е била едно договаряне “с продължение”, което не се нуждае от средновековната ритуалност на тъмните сделки – “С една гума, между нас не е нужен никакъв четвърти кръстопът в Шперската гора и никакъв “омагьосан кръг”. Ние сме в договорни отношения и сме сключили сделка – ти си я скрепил с кръвта си и си се обещал на нас, ти си наш кръщелник – това мое посещение е във връзка вече с конфирмацията ти.” Тук дяволът очевидно цитира Народната книга, за да подчертае чрез иронията промяната настъпила в културните конвенции на общуването и в дяволските конвенции на търгуването.

Ако трябва да направим обобщение ще кажем, че обстоятелствата са **средство за интензификация** – те приближават човека до дявола и дявола до човека. Обстоятелствата са и **символична врата** – доколкото имат отношение към коefициента на пропускливост между тукашното и отвъдното. Обстоятелствата обозначават факта, че принципната чуждост на дявола може да се превърне в **желан приют**. Обстоятелствата сменят и **езиковия кадър** – в тях с успех могат да се говорят дяволските езици.

### Документи и подписи

Не човекът, а дяволът е този, който настоява за документи и подписи. Това идва да подсказва, че той твърдо е мислен като активната страна в “подписването” и “документирането” – тази, която предлага условията и обезпечава гаранциите. Тук обсъждаме приведените аргументи, силата на действията, подписаните и неподписаните документи.



Слугите на дявола удостоверяват валидността на договора както чрез подписването на "конкретни документи", така и чрез система от определени ритуални жестове – жестове на обричане. Алгоритъмът на подписването и неговите вариации могат да бъдат проследени във всички от избраните за разглеждане творби. В миракъла на Рютбьоф "Чудото с Теофил" дяволът иска "разписка една". Желанието си той обосновава с факта, че е видял "много хитрини" в "този свят проклет" и затова иска да се подсигури с документа. Теофил се оказва предвартелно подготвен и веднага му я дава – "Написал съм я вече аз!". Няма никакъв сложен пазарлък, защото разочарованият герой е узрял за договора. Желанието за документа сякаш е продуцирано от всеобщата травматична **несигурност на света**. Дори самият дявол е страдал от тази несигурност и вече не вярва на обещания – не се "лъже". Срещу несигурния свят – подсигуриране чрез документ. Да подчертаем това – дяволът, този основен провокатор на несигурността и баща на лъжата, се оплаква от прекаляването с хитрините, от повсеместната проклетия на света. От тях страда той, от тях гледа да се опази и Теофил предвидливо го успокоява. Прихващането на дявола към несигурността на света е устойчив елемент от жанровата политика на средновековното творение, което е симптоматично разколебано между поучителната строгост на Чудесното избавление и комичното осветление на битовите приключения.

\*\*\*

В Народната книга за доктор Фауст нещата стоят по доста по-различен начин. Между заклинателя и дяволския дух върви истински сериозен пазарлък, като последният се стреми всякак да отклони вменяваните му ангажименти. Дяволът се позовава на съществуващата между "сродниците" му йерархия и на недоста-

тъчната власт, която самият той притежава. Едва когато е получена санкция от неговия господар договорът може да се осъществи. С остър нож Фауст отваря жила на лявата си ръка – той търси кръвта, която да му послужи за "мастило". Тогава на ръката му се появява проловутият кървав надпис "O Homo, fuge". Народната книга не пропуска да даде тълкувание на надписа, той е моралистично предупредителен и назидателен – "бягай от него човече и бъди праведен". В опасните договори винаги сработва **когът на предупреждението**. Фауст обаче е героят, който не побягва, а остава. На символичното ниво на кръвта става поредната схватка – като кръв избликват предупрежденията, с кръв се подписват присъдите. Фауст избира тъмната половина, "лошата" лява ръка, омерзителните писмена на позора. Подписването със собствена кръв и със собствената ръка се прави "за точно свидетелство и по-голяма сила" – самият договор уточнява това. Ръката и кръвта са достоверни свидетели, докато те са ясните проекции на човешката същност представлявана от разума и чувствата.

Кръвта свидетелства (за автентичността на намеренията и ангажимента към действията).

Кръвта интензифицира (реалността и безвъзвратността на стореното).

\*\*\*

В пиесата на Кристофър Марлоу трагичният доктор Фауст също подписва договор с кръвта си под наставленията на дявола. При английския драматург моделът на Народната книга е следван сравнително стриктно, но има и интересни различия. Писменият договор отново е обосноваван с недоверието, което изпитва дяволът към човека – Мефистофел се обръща към Фауст: "Но трябва да се обречеш на книга,/ дарение с кръвта си да напишеш./ На Луцифер е нужно уверение.". Тук Луцифер доста прилича на феодалния сенyor –

поредното свидетелство за историческата епоха, която вече стриктно разписва и осчетоводява системата на човешките отношения.

Другият съществен момент отново е свързан с кода на предупреждението. Кръвта отказва да бъде услужливият "сок", съкровено, но все пак "технологично" добивано средство, което трябва да запечати съдбата на Фауст към пагубното. Тук кръвта се съпротивлява, съсирва се и героят не може да допише обещанието си. Ето го и възникващият въпрос – ако кръвта е толкова субстанциално значима и идентификационно определяща, то кой я "управлява", под чие въздействие реагира тя. Силите на доброто – внушава творбата – имат свой език и кръвта съставлява неговата граматика. **Кръвта говори езика на предупреждението** – още от времената на пророк Исайя тя се обажда винаги в ситуации на застрашеност. Спирането на кръвта и надписът са част от тази реч, речта на опазващото предупреждение.

Кръвта е изведена като израз на онези ипостазии на човешкото, които сякаш се "съпротивляват" на едно дорефлективно равнище – съзнанието се е предало, но има инстанции в човека, които все още се държат. Изкушеният в четенето на знаци Фауст веднага разчита предупреждението – застиващата кръв спира писането и пречи на обричането. Въпреки това той продължава, "успокоен" от едно просто твърдение – погубеното право на собственост върху душата. Тази "частна" душа вече наистина не може да бъде християнска душа, тя е дяволска душа доколкото е изведена от божествената си принадлежност. В пиесата на Марлоу дяволът се справя сравнително лесно с проблема за липсващото "мастило". Той донася жарава и след като стопля кръвта тя отново потича. Дяволският огън изгаря символичните връзки и побеждава съпротивляващата се кръв. Затова когато

се появява надписът "Ното, fuge!", той е разтълкуван от самия Фауст в посока на безнадеждността – пътят към Бога е вече затворен.

Няма къде да се избяга, освен в дяволските обятия.

\*\*\*

Интересна полемика по отношение на подписването се води в творбата на Гьоте. Подобни договори – смята гордият Фауст – не се нуждаят от документи, защото те са договори, сключени по силата на **отметващото се сърце**, а не на удостоверяващия пергамент. Когато дяволът все пак моли за "два-три реда само" той е обвинен в смешен педантизъм. Устременият към магическите заклинания Фауст се стреми да реабилитира **живото слово** пред мъртвия документ. Казаната дума е силен аргумент, тя е разпозната преди всичко като част от рицарския комплекс. В него словото е фокусирано спрямо **честта** и този факт обезпечава поетите ангажименти – "Не си ли мъжка дума чул до днес?/ Изречена, тя означава чест...". Има вяност в сърцето – казва докторът – и тя е радост, за всеки, който я следва. Вторият жест е насочен към **слабостта на писмото** – подписаният пергамент е призрак, който плаши – "Но подпечатаният и подписан пергамент/ е призрак, който плаши и тревожи./ Умира словото в перото." Човекът живее чрез виталността на словото, чрез присъщото му достойнство. Дяволът идва откъм призрачността на писмото, от далечната полоса на Платоновите съмнения в призраците.

За Фауст подписването с кръв е поредната дяволска глупост, но специалистът по жизнените сокове Мефистофел продължава кротко да отстоява символичната значимост на жеста: "Кръвта е преособен сок.". Дяволът знае, че **кръвта е матрицата на идентичността** и държи договора да я сканира по един достоверен начин.

\*\*\*

Романтическите интерпретации на договарянето и подписването също имат своите специфични акценти. В новелата на Шамисо героят Петер Шлемил удостоверява валидността на сключената сделка чрез ритуален жест – **стискане на ръцете**. Немският писател използва в творбата си модела на сделката с условие – тя се сключва за определен срок и след неговото изтичане “човекът в сиво” обещава да се върне и да предложи нова сделка. При по-нататъшните срещи парлъкът и подписването са въведени чрез всичките им традиционни “атрибути” – пергамент, кръвта, предварително подготвения текст. В хода на договарянето дяволът-търговец вади все по-нова “стока” на тезгяха и иска нова по-висока цена. Той вече търгува с **различни идентификационни фрагменти от самотичността** на отчаяния Шлемил. Изкушен веднъж и познал страданието, Шлемил отказва да подпише договора, въпреки че подписът би му донесъл временно избавление от мъките. Той знае, че дяволът се домогва до подписа по силата на една вече състояла се измама, на кражба довела го до трагичен разпад на самотичността. Историята на героя дава възможност да се осмисли **опитът в негодтига**, да се направи нов баланс между дадено и получено, същностно и несъщностно. Този баланс именно сработва като блокиращ механизъм по отношение на по-нататъшните размени и “продажби”. Това е същественият момент в тази интерпретация – **осмислящата дистанция на опита като възможен (или невъзможен) коректив на поведението**.

Най-голямото изпитание за Шлемил е съдбата на нещастната му любима Мина, която е изоставена в ръцете на вероломния слуга Раскал. Чрез образа на страдащата жена дяволът оказва натиск чрез чувството за вина, той отново вади прословутия пергамент, отново чопли

раната за кръв. Човекът е същество, което се обвързва, прави зависими другите, прехвърля им идентификационните си травми. Точно това е направил Шлемил по отношение на Мина, той я е излъгал, като я е вкарал в капана на трагичния си недостиг. Ситуацията предлага възможност **да се осмисли опитът във връзката**. Когато продава човекът продава не само някакво затворено, окръглено “себе си”, той продава системата на своите обвързаности, снопът от емоционални възраждания и контакти, които го правят “нормално същество”. Той продава нещата, които го правят безпроблемно социализиран и емоционално ангажиран индивид. Дяволът добре знае това и издевателски сочи към причинените на другите страдания. Този път героят е на крачка от подписването, емоционалният срив го прави лесна плячка на дявола. Но именно този срив го и спасява, блокиращият механизъм на модела сработва отново – този път като изпадане в безсъзнание. Предупреждаващ кървав надпис, съсирваща се кръв, припадък – това са все конвулсиите на съпротивляващото се на грехата тяло. Литературната традиция внимателно проследява жестовете на тялото, в което сякаш е въведена някаква особена вярънност към принципите и стремеж към спасението.

Последният реторичен жест на дявола, насочен към пречупването на упорствания в отказа си Шлемил, е свързан със смисловата обработка на притежаваната “стока”. Можем да постигнем успех в сделката само ако се справим с прекаленото надценяване на притежанието. В ценностна система от типа на християнската, душата е поставена на пиедестал, тя е схваната като сърцевина на човешкото. За тази “сърцевина” трябва да се полагат грижи, които да я ориентират към спасението. Дяволът-физик обаче ловко подменя сцените, той **замества християнската сцена на почитанието с**

**научната сцена на обективизиращото описание.** От гледна точка на физиката гушата е определена като "една галванична сила или поляризиращо въздействие". Внушението е ясно – да се грижиш за подобни сили и въздействия е смешно и нелепо, затова – "Продавай и не се грижи за последиците!".

Производен аспект от обезценяващата обработка на "стоката" е **актът на преименуването** – дяволът определя последователно гушата като "вещ" и "предмет". Тоест, той оспорва статута на гушата като средоточие на идентичността, обезценява спиритуалните аспекти на личността. Душата е също "материал", инертно и досадно притежание, което лесно може да се разменя. Шлемил обаче издържа на последователния преименуващ натиск и успява да блокира развитието на сделката.

\*\*\*

В творбата на Хофман "Приключение в новогодишната нощ" сделката с огледалния образ е "регистрирана" също чрез ритуален жест – **прегръдка**. Джулиета, женската ипостаза на дявола, лесно изкушава Еразмус Спикхер и му прибира огледалния образ. Позорният акт на завладяването е съпроводен от традиционните "отвратителни гласове" и "дяволски присмех". Три аргумента съдействат за реализирането на сделката – **фаталното привличане** (Джулиета е неотразимата жена), **реторичното обезценяване** на "стоката" (подобно на дявола на Шамисо, Джулиета говори с пренебрежение за непостоянния и досаден огледален образ) и **ласкателното надценяване** на "любовника" (Джулиета ще живее в пълно отчаяние от липсата на своя любим и се надява поне на някакъв спомен от него). Романтическият дявол отново се изявява като специалист в оценяването (и преоценяването). Той умело диагностицира слабите места на човека и предлага компенсаторно укрепване на самоличността.

Подобно на сянката, огледалният образ е ключова идентификационна ценност, но за дявола сделката не е завършена с нейното получаване. Дяволската дружина пристига за нова степен на обвързване – при нея Еразмус трябва да предаде семейството си във властта на дявола. Тук отново се атакува връзката, благословените от Бога ангажименти към социалната структура. За тази сделка отново има и приготвен лист, и метално перо, и пукната вена на лявата ръка, от която капе кръв. Тоест, можем да направим извода, че романтичeskата традиция е цитатно коректна към средновековния алгоритъм на подписването. Тук блокирането на сделката става благодарение появата на жената (социалната структура като пазител) и призоваването на Спасителя (парадигмата на християнските ценности като спасителна). "Структурата" спасява Еразмус от окончателното падение, но не успява да го върне в живота – тоест, в онова съдбовно обвързване, която го прави смислен. **Продажбите на подценени идентификационни фрагменти са сделки с трагични последици.**

\*\*\*

Романът на Томас Ман "Доктор Фаустус" разгръща огромно интерпретативно поле по отношение на договарянето и подписването. Вече казахме по-горе, че тази творба се държи "зачертаващо" спрямо традицията – иронизиран е фатализмът на специалните обстоятелства, преосмислени са ритуалите на "договора". Но творбата има и своеобразно конструктивно поведение спрямо традицията. Срещата с дявола тук по-скоро регистрира един действащ договор, уточнява подробности по една сделка, която видимо разгръща своя потенциал. С други думи, Адриан Леверкюн вече е сключил договора с различните ипостазии на дявола – чрез многобройните си жестове на престъпване, отхвърляне и обричане.

Договорът не като еднократен акт, по-

сигуряващ документ и фатален подпис. Договорът като цялостна верига на жизнените проявления. Като биографична последователност, реализираща се в различните актове на отстъпничество.

Във финалната изповед на героя договоят реферативно е осмислен като дело, което е извършено, серия от постъпки, а не магически жестиккулации и фатални слова – “Не мислете, възлюбени мои братя и сестри, че за да обеща и склѳча този договор, бяха нужни някакви кръстопътища в гората, разни там кръгове и грѳби заклинания. Още свети Тома Аквински е казал, че при отпадането от бога не са нужни слова, за да се призове лукавия, гостатѳчна е само една постѳпка, не е необходимо никакво славословие. В моя случай това беше само една пеперуда, една пѳтра пеперуда, Hetaera esmeralda,... /.../ Но това, което ми стори, тя ми го стори и предаде с любов – и оттогава бях посветен, договоят бе склѳчен.”

Адриан Левекѳн, героят който подписва “договора” непрестанно – с делата си, с тялото си, с творенията си, с общуването си... Това е и концептуалното “изместване” на Томас Ман – неговата визия, че отстъпничеството е самото продължаващо действие на една биографична формула, която непрестанно разразява фаталната си сила. Романът ни представя разкриващите се знаци на това действие – тѳк можем да маркираме поне част от тях.

Договоят с най-фаталните последици Левекѳн склѳчва с традиционния помощник на дявола – **жената**, падналата жена, хетерата, вещицата. Това е сделка буквална (купувам женското тяло), но и символична (залагам безсмъртната си душа). В нея се разразява цялата асиметричност на света, вековната трѳпка, изригнала от демоничния брак между гордия ум и падналата плѳт. Срещата във вертепа е представена не само като любопитство на тялото и задоволяване на ин-

стинкти, напротив, в нея има мрачна решителност, има и “някакво подобие на любовно свързване” – емоционален фрагмент от брака с дявола. Да подчертаем това – Адриан влиза именно в тъмни **брачни договори** – договори-антиподи на християнските тайнства и на традиционните човешки представи за мяра и ценност. В този ход на размисли и примери можем да привлечем и връзката с Мари Годо. Символиката на името не е случайна – препратките към божествената Мария са очевидни. Това е знак за неумелия опит на Адриан да се свърже с чистотата, да изкупи своята дяволска студенина. Докато “бракът” с падналата жена става, сбѳдва се, то бракът с божествената жена така и не се състоява. Даген е още един поучителен пример за неотвратимостта на дяволската сделка.

Чрез договора с жената, героят влиза в нови “договорни” отношения и със своето тяло. Поразено от жилото на хетерата, то попада във властта на **болестта** и оттам направо под опеката на дявола. Болестта разтваря вратата към световите където се разпорежда дяволът. Бог настройва тялото по един хармоничен начин, дяволът го поврежда и го “маркира” чрез болестта, за да го принуди да действа като дяволски инструмент. Болестта, която разцентрова тялото е аналог на грехопадението, което разрушава хармонията на космоса.

Друг договор от същия адски регистър е бракът с **музиката**. Първият досег с музиката отново минава през жената – той се осъществява през детството на Адриан чрез песните на обикновеното селско момиче – краварката Хана. Пътят към музиката се утвърждава след разочарованията от възможностите предлагани от науките. Музиката е схваната като една от проекциите на дявола, тя привлича героя именно защото в нея има нещо мистично, тайнствено, свързано с търсенията на “алхимиците и агентите

на черната магия". След като отхвърля ролите, които му предлага традиционната музикална култура, Левекюн сключва брак със самата музика, с нейната мистика и магия – "Остава музиката като такава, брачният обет, гогожът с нея, мистериозната лаборатория, алхимическото добиване на злато, композирането." Както елементите в алхимическата "сватба" се "оженват", така се оженва и Агриан за своята поредна дябoлична избраница – музиката.

Тъкмо по отношение на музиката сработва и в този роман кодът на предупреждението – вътрешният глас, който предупреждава чрез въпрос "О homo fide?" Но бягството вече не може да е едностранно – отдалечаване от дявола и спасяване на болната душа. То е бягство-спасение от модерните болести на човечеството – от живота (с неговата буржоазна посредственост), от изкуството (с неговите вечни трикове, патетични истории и безвкусици), от културата, (чиято арматура е рутината).

Своеобразно значение за съдбата на Агриан има и един друг брак – този със **смеха**. Очевидно изписван според модела на Ницшевата веселост, смехът е представен като истинската природа на героя – той е нещо различно от хумора и шегите на всеобщата посредственост, в него, като отбелязва повествователя, има нещо оргиастично и демонишно. Връзката на смеха с дявола е много пряка и тя е направена чрез разказа за Хам, сина на Нои, който се смеел при раждането си. Според даденото тълкувание този смях очевидно не бил без връзка с тъмните сили.

Не на последно място – свое място в системата на дяволските договаряния и "бракове" заема и **кървавият договор на Германия**. Този договор постоянно се преплита със съдбата на Агриан, за да бъде отчетливо въведен във финалните редове на тази възвишена творба. Него-

вата кулминация съвпада с годината на смъртта на Агриан – през лятото на 1940 година Германия се готви "да завладее света по силата на онзи договор, който единствено беше готова да спази – договора подписан със собствената си кръв." Кървавите договори означават поемане на тежки ангажименти, заплащане на висока цена. Нея трябва да плати обезумяла Германия, за нея е и тревогата на писателя-хуманист. В сюжета за трагичния доктор Фаустус е вpletен и сюжетът за дяволските договори, които историята налага на народите, в очакване да ги подпишат с кръв и да ги изплатят с милиони разбити съдби.

Появата на дявола в тъмнината на Агриановата стая, както вече казахме, е реверанс към традицията и ирония към парзлъка "на четири очи": "Аз обаче съм дошъл при тебе в тая езическа чужбина съвсем не за да мълчим, а за да потвърдим изрично и да се договорим твърдо между четири очи за това какво аз ще правя и какво ти ще платиш.". Търговията, започнала като спасение от познатото и търсене на алтернативни решения, ще се реализира като трагично ориентирана съдба. Като неин представител и катализатор в романа отново ще бъде призван Господарят на мрака.

И така, дяволът добрал се до скептичния двадесети век има по-различно отношение към подписите и документите. Той вече не точи кръв от вените и не преследва настоятелно жертвите си за подписи. Той е ироникът-прелъстител, който подпомага загрижено подреббата на житейския пъзел. Дотогава докато на него се изобрази "договора" и започне безкрайният дяволски празник на страшната брачна церемония.

\*\*\*

Романът на Михаил Булгаков е още парадигмален пример за преосмисляне на традиционния договорен модел. В литературната традиция дяволът заробва човека

чрез веригите на подписа и документа. Тук дяволът е по-скоро освободител, той освобождава човека от капаните на документите. Майстора и Маргарита обитават свят, в който реалните човешки същества са силно подценени, а документите са силно надценени. Това превръща живота в своеобразна бюрократична напревара, в изтощителна битка за набавяне на автентичност и легитимност чрез документи. Документите доказват не просто права и регулират отношения, те са получили статут на битийни знаци. Документът удостоверява дори самия факт на твоето съществуване – дали си жив или си мъртъв, дали те има или те няма. Оттук и внушението за събобната значимост на **документната самоличност**. Героите на Булгаков са приели тази кодификация като самоочевидна, като напълно естествено припокриване между административното, житейското и битийното.

“Договорът” на дявола е ориентиран именно към изтръгване на героите от така натрапената им документна онтология. Най-яркият пример в тази посока е нещастната съдба на Алоизий Могарич и повторното завръщане на влюбените в квартирата на любовта. За да им помогне Коровиев унищожава болничното досие на Майстора, а с това заличава и болничното му битие – “Няма го документа, няма го и човека...”. После той заличава името Алоизий от гомовата книга и с това изтрива основанията за всякакви претенции към оспорваното жилище. И накрая, той дава документ и на самия Майстор, за да успокои неговата тревога от липсата – “Мене затова ме няма – аз нямам документ.”. Лоялност и легитимност – това са ключови термини, чрез които Системата обезпечава собствено си правилно функциониране. На това ниво на сделката дяволът действа на нивото на документите, за да коригира

(место)положенията на хората в социума. Той съдейства на героите чрез спасителна **документна корекция на самоличността**. Без тази корекция няма завръщане, няма легитимни самоличности. Има само нови преследвания и ново затваряне. Но дяволът затова е дявол, за да знае, че тази корекция не е достатъчна нито за частиеето, нито за творчеството. За тях е необходима корекция не на документно, а на светогледно равнище. Необходимо е **корекция на равнището на световите**. Ето защо истинската сделка се реализира чрез ритуалността на различни жестове и символната мощ на прехождането към другите светове. Воланд подарява на Маргарита традиционния символ на дявола – “малка златна подкова, обсипана с диаманти”. Това е неговият “подпис”, с който той дарява “вещицата” Маргарита за нейните заслуги като кралица на бала. Другият “дар” на “месир” е с не по-малко знакови характеристики – плесенясала стомна фалернско вино, същото, което някога е пиел “прокураторът на Иудея”. Това са даровете на трансгресията, на окончателното преминаване на страната на другия живот и на другия свят.

За да се родят за истинското битие, в което ситуативното житейско време престава да бъде фактор, Майстора и Маргарита трябва да умрат за реалността на московския си живот. Дяволът слага своя “кървав” печат върху тленните тела – смъртта превърта субстанциите, превърта и времената. Както вече е уточнявано, по повод молбите към дявола на нещастния Николай Иванович, дяволските документи нямат дата – “с дата документът става недействителен”. След “подписа” на ритуално изпитиите чаши и плащането на последните сметки, дяволът повежда героите към есхатологичното ниво на битието.

Към нивото на вечността.

Калин Михайлов (род. 1966 г. В София) е литературовед, есеист и поет. Доктор по филология и преподавател по сравнителна история на западноевропейската литература в СУ "Св. Климент Охридски". Автор на две поетични книги: (*Стихотворения*, 1991 г.; *Тихи трипове*, 1998), както и на множество публикации в литературната и нелитературна периодика, свързани с отношението християнство/литература (култура).

**Калин Михайлов**

## **Жан Валжан и силата на приемашата любов**

*"...и да узнаете Христовата любов, която превъзхожда всяко знание, за да се изпълните във всичката пълнота Божия"*  
(Еф. 3: 19)

Макар мнозина от читателите да познаят историята на главния герой от романа *Клетниците* на В. Юго, струва ми се, че недостатъчно е говорено за неиното начало и за онова, което то може да ни каже за нашия живот и за нашата идентичност.

Ще се опитам да резюмирам накратко събитията, определящи първия основен момент от пътя на Жан Валжан – момента на обръщането му към Бога, на покаянието и духовното му възраждане или "раждането му свише", ако използвам терминологията от Евангелието на св. Иоан Богослов.

Ж. Валжан е бивш каторжник, прекарал 19 години в каторгата заради счупването на едно стъкло и открадването на един хляб (действието на романа се раз-

вива в края на 18 и първите десетилетия на 19 век). Макар първоначалното му наказание да е било по-кратко – 5 години, постепенно се натрупват още 14 години поради неколкократно опити за бягство. По време на този дълъг престой в каторгата в сърцето на героя се натрупва цялата възможна тъмнина на света, състояща се от озлобление към същия този "свят", който го е осъдил не толкова да бъде изхвърлен от него, колкото да бъде завинаги на дъното на социалната пирамида. Излязъл от каторгата в Тулон и на път към мястото, където трябва да бъде въдворен за местожителство, Ж. Валжан не намира прием никъде, дори в една кучешка колиба – макар да има пари, с които да си плати – при положение, че е вървял четири гена пеш, през последния е



минал 12 мили и умира от глад. Жълтият му паспорт го издава навсякъде като бивш каторжник (той е длъжен да го показва навсякъде) и това затваря всички врати пред него. С изключение на една врата – вратата на епископа на Дин – градче, през което му се налага да премине. Значещият прякор на епископа Монсеньор Биенвеню (букв. Монсеньор Добредошъл) подчертава факта, че в негово лице читателят може да види истински архиепископ, чиято основна характеристика е единството между думи и дела, обичта към Бога и ближния, съединени неразривно: “Тази смирена душа обичаше и с това се изчерпваше всичко”<sup>1</sup>. Ж. Валжан, озлобеният вътрешно човек, когото никои не приема и от когото всеки се страхува (понеже в “досието” му, т.е. в паспорта му е вписано, че е “много опасен”) е приет от епископ Мириел с евангелска сърдечност и простота. Епископът се обръща към него като към равен; назовава го “господине” и “братко мой”; оставя своя дом на негово разположение. В този дом, чиято врата не се заключва и в който има само най-необходимото, единственият лукс – който е едновременно и единствена слабост на стопанина – са шест сребърни прибора за хранене (които домакинят нарежда да извадят, когато има гости) и два свещника, също от сребро. През нощта, след радушния прием, бившият каторжник е нападат от изкушението да открадне приборите за хранене, които стоят в ракла близо до главата на спокойно спящия епископ. През ума му минава и мисълта да убие своя благодетел, за да може да го ограби по-спокойно. В крайна сметка само го ограбва и избягва. Хващат го много бързо, още на сутринта, и го довеждат при Мириел, който със същото спокойствие и евангелска простота казва, че му е подарил въпрос-

ните шест прибора, като към тях прибавя и свещниците. (Едва ли би било уместно да търсим в думите на епископа “благородна лъжа”, тъй като в сърцето си той наистина е готов да се раздели с тези “реликви” от предишния му живот; освен това е казал на Ж. Валжан, че всичко в неговия дом му принадлежи, принадлежат му следователно и приборите, и свещниците.) Жестът на епископа, съпроводен от малко, но силно отекващи в душата на бившия каторжник слова, бележи повратната точка в неговата история. Макар да има още един, последен рецидив на престъпно поведение (ограбването на едно ратайче), който ще му коства страшно много по-сетне в романа, героят стига до покаянието и започва нов живот – и в духовен, и в социален план. Ще си позволя само един кратък цитат, показателен за извършващото се в неговата душа духовно-нравствено преображение: “Жан Валжан плака гълго. Плака с горещи сълзи, плака неудържимо, ослаб от жена, по-безпомощен от дете. (...) Жан Валжан се вгледа в живота си и той му се стори грозен. Вгледа се в душата си и тя му се стори чудовищна. Но въпреки това някаква чудна, мека светлина заливаше и живота, и душата му.”

\*

Ще ми се да открия две линии в картината, която очертах бегло дотук, две линии, които са важни и по-нататък в историята на Ж. Валжан: линията на преображението, която започва с “раждането свише” на бившия каторжник и при която отключващ фактор се явява приемащата, безусловна любов на епископа и линията, свързана със социалната “маска”, с истинското и фалшиво аз на романия персонаж, но и на човека изобщо. Нека да поразсъждаваме последователно върху тези

<sup>1</sup> Всички цитати от книгата са по изданието: Виктор Юго. *Клетниците*. Том I (част първа – трета на романа) и Том II (част трета – пета), София: Народна култура, 1965, прев. от фр. на Л. Сталева.

две, така тясно преплитащи се в романа на Юго линии.

Може би няма друг роман в световната литература, който да разкрива по такъв нагледен и художествено убедителен начин истината, че всички ние имаме нужда от приемаща любов, че се нуждаем от чайващо от нея. Когато получим тази любов, в контраст с отхвърлящото отношение на света (когото и ние отхвърляме, често заедно с Твореца на всичко видимо и невидимо, "осъждаме" го на своята омраза – така, както героят на Юго го е осъдил), може да се случи духовните сили на злото да се нахвърлят още по-яроствно върху нас, защото знаят, че ни губят като своя "плячка". Тогава ние изпадаме в изкушение, типологически сходно с изкушението на Ж. Валжан, изправен пред леглото на спящия епископ с престъпни намерения в сърцето и в ума. Докосната от самия източник на божествена светлина и любов, на божествен мир и покой, нашата съвест вече е пробудена и започва остро да ни изобличава за грях – не само за непосредствения грях, който евентуално се готвим да извършим, но и за цялата тъмнина, на която сме дали място в нашите души. Струва ми се, че в подобна ситуация имаме три варианта на реагиране. Първият от тях предполага да кажем на Бога като ап. Петър след чудесния риболов: "Иди си от мене, Господи, понеже съм грешен човек" и аз съм убеден, че – ако сме го казали от все сърце – ще чуем думите на Иисус "Не бой се!" или техен смислов еквивалент (срвн. Лука 5: 8-10). Съществува обаче и друг вариант – ние да си отидем, да "избягаме" от Бога, да отложим решителната среща с Него и със себе си – такава е реакцията на онези с камъните, дето са довели при Иисус една жена, хваната в прелюбодейство. Такава е и обичайната реакция на всеки от нас в различни житейски ситуации. В споменатата случка от евангелския разказ при Иисус остава само обвинената пре-

любодейка, на която Той е простил и самият е приета същински от Христос. Срещата на тази жена с Човешкия Син е решаваща и повратна, докато онези с камъните си отиват просто с изобличена съвест, без да са направили следващата крачка, крачката на приемането на Иисус като Христос (вж. Йоан 8: 3-11). Третата и последна реакция, която имам предвид, би могла да бъде определена по следния начин: да ожесточим сърцата си – в Стария Завет това е реакцията на фараона, който не пуска еврейския народ да излезе от Египет, а в Новия Завет – реакцията на онези "благочестиви" иудеи, които убиват архидякон Стефан с камъни (Деян., 6 и 7 гл.). При Ж. Валжан и среднощната сцена в дома на епископа е налице комбинация между втората и третата възможност за реагиране – понеже мракът на озлоблението и недоверието в него нуди героя, той първо тръгва по "магистрала" номер 3, по широкия грум на ожесточаването и закоравяването, но сетне трябва да спре, защото не издържа гледката на спокойно спящия епископ. Омърсената му съвест не понася гледката на чистата съвест, спяща със спокойния сън на невинността. Наблюдавайки лицето на спящия Мириел, бившият каторжник констатира следното: "Челото му сякаш беше прозрачно. Впрочем небето бе в него самия – то бе неговата съвест." Затова престъпната (все още) ръка се отпуска – макар и не готам, че да не извърши кражба – и решителната среща с Бога е отложена чрез бягство.

Първото нещо, което ми изглежда забележително по другата линия, която споменах – за истинското и фалшивото аз на човека – е, че епископът се обръща към Ж. Валжан, още преди духовното му преображение-възкресение, като към личност, която носи Божия образ в себе си, личност, чието християнско достойнство, в пълния смисъл на думата (достойнството му на Божие дете) е потенциално налично.

Колкото и автентично човешкото у Ж. Валжан да е закърняло и изкривено, Мириел не го пренебрегва или подценява, а напротив – цени го и го подчертава: “Епископът, когото тоѝ (Жан Валжан) взема за беген свещеник, не само го поканва на своята трапеза – но го нарича “братко моѝ” – обръщение, което може би събужда нещо у него от някогашния християнин; нарича го и “господине” – обръщение, което му връща човешкото достойнство.”<sup>2</sup> Макар Ж. Валжан още да не е възроден духовно, епископът се обръща към истинското аз на бившия каторжник, което тоѝ, Божият служител, в единство с Бога, “извиква” за живот – така, както, струва ми се, трябва да постъпва всеки душегрижител, всеки истински носител на благата вест за приближилото се до нас Царство Божие.

Както можем да се убедим от по-нататъшната история на Ж. Валжан, а и от нашия богат в това отношение личен опит, дори когато Бог ни е възродил духовно, животът ще ни изправя пред избори, които възкресяват “призраците” от миналото. В романа на Юго и за Ж. Валжан това минало е въплътено от неуморния полицаѝ – инспектор Жавер, който винаги е по следите на бившия каторжник, заплашен отново да попадне в “ага”, от който е излязъл, поради последното му престъпно деяние – ограбването на ратаѝчето. В по-общ смисъл, съотнесим към всяка човешка история, “призраците” от миналото ни пречат да живеем тук и сега, да бъдем онези хора, които Бог е замислил да бъдем. Когато живеем с миналото, ние ставаме неговѝ пленници – отдаваме се на съжаления и самосъжаления, на спомени и сантименти и така пропускаме настоящето. Когато сме пленници на миналото, погледът ни към бъдещето също е болен, защото е заразен с очаквания, които са плод на някогашна неудовлетвореност.

Тогава обикновено се изправяме пред въпроса как да победим нашите призраци от миналото? Героят на Юго се справя с този “казус” чрез твърдото решение да следва духовния “завет” на епископа, каквото и да му струва това. Не са ли нерядко и нашите дилеми сходни с дилемите на Жан Валжан? Не ни ли се налага често да препотвърждаваме нашия избор да следваме Христа, каквото и да ни струва това? Каквото и да струва това на нашата стара природа, на нашето ранено, комплексирано, отхвърлено (от света или от някоѝ човек) аз, на нашето честолюбиво и амбициозно, жадно за признание и утеха аз?

Мисля си, че каквото и да ни струва подобно препотвърждаване в социален план (т.е. по отношение на имиджа и положението ни), ние трябва да го сторим, но не сами, а заедно с Исус Христос. В крайна сметка Господ не ни е “закомвил” вечно на едно място, ние сме на това място по благодат, не сме венчани за своята социална или професионална позиция и не е изключено някога да се наложи да я напуснем.

Но онова, което е сигурно и непреходно, е, че имаме утеха при кръста на Христос. Че ние можем да “занесем” нашите болки, страдания, разочарования, нашата нужда от любов и утвърждаване при Него, при “великия Мъченик”, при източника на приемащата любов, който не пресъхва и не се изчерпва.

---

2 A. Bellessort. Victor Hugo. Essai sur son oeuvre. Paris: Librairie academique Perrin, 1951, p. 253.

Професор, преподавател във Философския факултет на СУ "Св. Климент Охридски". Член на Международното общество за изследване на средновековната философия (Лувен). Автор на книгите: *Древногръцката култура – проблеми на философията и митологията*, *Религиозно-философски размишления*, *Философски опити върху самотата и надеждата*, *Диптих за иконите*. *Опит за съзерцателно богословие*, *Богът на опита и Богът на философията*. *Рефлексии върху богопознанието*, както и на много студии и статии в областта на православната духовност и философия. Отец Марио Йонов (36 г.) е единственият за момента болничен свещеник в България. Ръкоположен през 2001 г. От 1. 05. 2002 г. официално работи в Александровската болница като е на двадесетичетиричасово разположение на всички нейни клиници. Първите две и половина години е живял в самата болница. Специализирал е и се е обучавал в Полша, а също се е учил от швейцарски и американски опит в областта на болничното свещенство. Публикувал е статии в *Инсайт-родители* (списание за популярна психология) и в сп. *Родители*.

**Калин Янакиев**

## Прозрачност на погледа.

### *Религиозно-поетически фрагменти*

#### **Молитва**

В дълбоколазурното синьо на небето на небесата, от които ме гледа Твоя Лик, Господи, и Неговата дълбокоразумна тишина и близост, в която свети лампагката пред отразения Твои Лик, Господи -

колко кротко си ме познавал в детската чистота на сърцето ми, и колко просто си ме поучавал в ясната тишина на разума ми. Гледал си ме, с големи, тихи и утешни очи, както се гледа младенец, а си ме учил с безмълвно слово, премъдро, както се поверява велика и най-важна тайна на всичко разбираещ възрастен.

Как съм я разбирал като дете и как съм бил смяян от нея в сърцето си.

Сега съм изкушен в тая дълбочина, но пламък нямам в нея и мъдрост нямам, защото прост не съм.

И доверие нямам, защото не съм смяян.

И не постигам, защото съм станал много разсъждаващ.

И не чувам тишината Ти, защото много гуми за Теб съм чул и зная.

Прости ме, Господи, и опрости ме, за да се науча!

Укроти ме, за да се разтреперя!

Осъвети ме, за да се утеша!

#### **Дойдете, обядвайте....**

*А когато се вече разсъмна, Исус застана на брега; но учениците не познаха, че е Исус. Исус им каза: Деца, имате ли нещо за ядене? Те Му отговориха: не. А Той им рече: Хвърлете мрежата отгясно на кораба и ще намерите. Хвърлиха и не можаха вече да я измъкнат, поради многото риба... А когато излязоха на земята, виждат накладен огън и на него турена риба и хляб. Исус им казва: донесете от рибата, що сега уловихте. Симон Петър отиде, та извлече на земята мрежата, пълна с едри риби, на брой сто и петдесет и три; и макар да бяха толкова, мрежата се не събра. Исус им казва: Дойдете, обядвайте. (Иоан 21:4-6, 9:12)*

Неизменно се удивлявам на тази неимоверно проста, прозрачна, почти по детски пролепетана сцена, с която фактически завършва Евангелието от Иоана. Удивителното тук е, че с нея завършва именно най-възвишеното, най-“богословското”, както справедливо казват, измежду четирите Евангелия – Евангелието, което начева с неизследимо дълбокото откровение за Логоса – “В начало беше Словото” (Иоан 1:1).

Защо в края тъкмо на този тържествен, пълноводен текст, след разказа за чудото на Възкресението, когато възбращението очаква по-скоро едно Богоявление сред мълнии, или тръбен глас, който ще открие последната, непостижима тайна – е поставена тази сцена – нарисувана като детска рисунка с молив, с няколко съвсем прости реплики, с утринна мъгла над езерото, и в мократа трева на брега – с моя огън, върху който са положени риби?

Не излъчва ли някаква особена пре-мъдрост парадоксът на тази финална сцена? Нейната атмосфера е буквално пронизана от тихо, съвсем беззвучно, но красноречиво-насърчително “да”, което явлението на Христос сякаш изрича; от едно непретенциозно, но пълно потвърждение на всички надежди на учениците – Той е пак с нас, Той е вече завинаги, завинаги с нас... Като че ли Словото, Коеето се възвестява “в началото”, тук – накрая, на брега на Тивериадското езеро, се е изрекло и Неговото изричане е именно това тихо, деликатно-подканящо “Дойдете, обядвайте”. Да, да – казва Бог – “Аз съм с вас” (Матей 28:20). Дойдете, да седнем заедно...

По-скоро “не” казва абсолютно-отвъдното, безумно-високото Божество на мюсюлманите. “Нито да, нито не” – казва извеждащото от страстите на живота божество-“екзитус” на будистите. Тези божества са **неснизходителни**. Те **не могат** да снизхождат. Те никога не са снизходили в света.

Мюсюлманският Бог **не разрешава**; будисткият – **не оправдава**. “Не” – казва Абсолютът, чистият абсолютен мюсюлманите; “нищо”, “покой”, “нирвана” – мълчи с празно мълчание Пробуденият на будистите. С Бога на мюсюлманите никога и никъде не можеш **да се срещнеш**; безпределната му отдалеченост и затвореност в абсолютизма му **тежи** над всички и всичко. С “Открилия пътя” на будистите можеш да спиш без сънища. Неговата окончателна и свършена мълчалост, неговото безразличие, което не може да бъде смутено от нищо, потапят обратно в утробите всички родени.

Мюсюлманският Абсолютен няма лице, няма очи. Той има **само** сила. Буда има маска, която не се смее, но не е и сериозна. Има спящи с преобърнати зеници очи и склопени, затворени в “освободеното” си бездействие ръце.

Единият е неопределен, другият – неопределим.

Нищо подобно няма в Христос, явяващ се в тънката, прозирна утрин подир Своето Възкресение на Тивериадското езеро. “Да” казва Той на човешкия глед на учениците Си – “Да, яжте”, “Да, мрежите ви ще се напълнят и ще имате огън на брега”, “Да, ще ядете и ще се наситите” (вж. Марк 8:8); “да”, Аз ще съм с вас.

Не абсолютно-отвъден, а снизхождащ при Тивериаското море Бог, Които казва "да" на човека, Които става "Еммануил" (което значи "**С нами Бог**"). Не Бог на безчувствения покой, а Бог на осезателната **помощ**; не Бог на среднощния сън, а Бог, Които казва "да" на труда на рибарите, Които **благославя** техния улов в утринта, Които с деликатно посочване изрича това Свое "Да" в мрежите им и те **се изпълват**. Именно **изпълващ**, а не опразващ бог.

Пред този Бог не лежат по очи, а **сягат** с Него; Той не тежи над тиловете им, а "**го-хожда**" при тях – "взима хляба и им дава" (Иоан 21:13). Това не е Бог, Които гържи в страх Своите агенти – воини; не е Бог, упоиващ в етаназен покой свръхчувствителните си агенти-старци. Това е Бог, Които дава хляб и риба на Своите **гъца**; Бог, Които има лице, Които говори очи в очи, Чиито ръце разчупват хляб и дават. Това е Бог – не е силно казано – **Които се усмихва**.

Мюсюлманският Бог е страх, будисткият – сън, Иисус е **радост**. Първият е обуздаващ, вторият упояващ. Иисус е **хранец**. В мюсюлманското "не" няма благост, в будистката немота пък няма чудо. В "гойдете, обягвайте" на Иисус Христос, в Словото на Бога Отец има и благост, и чудо, и радост, и простота, и снизходителност.

..... Та ето защо, според мен, тази проста, по детски бистро нарисувана и по детски пролепетана сцена с чудесния улов в края на Евангелието от Иоан има такъв дълбок религиозен смисъл. Може да се каже, че ако **в началото** на Благата вест е Словото в недрата на Отца, то **в края** са препълнените мрежи и Господ Иисус, преживял смъртта, Които разчупва хляба и ни дава. И чудото е, че **е Слово** и че Словото казва "да" на човека. Че премъдрото "да" е казано и с тия рибарски мрежи, и с тоя накладен огън на брега, и с тоя прост хляб, и с тези – особено възхитителни – "сто и петдесет и три" риби. И "Симон Петър и Тома, наречен Близник, и Натанаил от Кана Галилейска, и Зеведеевите синове, и другите двама от учениците Му" (Иоан 21:2), и всички **гъца**, на които Словото винаги казва "да", Му отвръщат – "Алилуия".

## Утрения

Лицата капят като восък  
 върху иконата  
 и тялото се скланя -  
 висока свещ поставена пред псалмопевеца.  
 На утренията гумите се сътворяват  
 и Ангелът  
 ги изсветлява в тъмното.  
 Жените се изправят като Еви  
 чиято девственост се връща.  
 Те чуват в тишината  
 че отвън  
 животните и птиците  
 отново идват.  
 Адам стои новороден във притвора  
 и пак им връща имената,  
 с които всички се познават.

### **Доказателство, че светът е имал начало на времето**

В дълбоката, дълбоката предутрин ще се събудя от неочаквано придобилата млечна отвореност и високост тъмнина.

Ще погледна и ще видя на небето такава невероятно тържествено безвремие, че дори малко ще ми се завие свят и няма да зная: къде е това „сега“, което е навън. Дали е тук, или над Нил, преди повече от пет хиляди години, когато от невидимите в мрака брегове очакват изгряването на Сириус или може би под това сега пребивава цялото време изобщо...

И ще се взирам дълги-дълги минути в него, а столетията ще се свършват. Докато изведнъж – без дори да си забелязал кога се е появила там, на самия край на тази млечна тъмнина, ще видиш

сребърносива и безумно студена цепнатина – от която утрото избликва с такава свършена настоящост, че сякаш преди него нищо никога и не е било.

### **Вечерня**

Ехтежът на събралия се в дланите си ген  
отпускащ плетеницата на всичките си пътища  
полягащ благо в равнините си  
прибиращ се към долината на следобед  
с гърголенето на каруците  
и със затварянето  
на ароматите в незримите им сферички;  
когато дните – многото и много дни  
си идват от гурбет  
и в сводовете на високите прозорци  
пробуждат  
думите на началата -  
ръцете спират  
ударите се прибират в брагвите,  
а всички вещи в имената си...

## Краят на познанието

... И да се спусна -  
 със утихнал ум от прага на очите си  
 в онази древна долина, в която се изгубват  
 в галоп си  
 конете на познанието,  
 навеждащи се пътѝом да отпиват  
 от миналите дни и залезите на годините  
 и продължаващи -  
 през трѝпката на утринта, в Откритото,  
 додето стигнат светлите, неназовими с име брегове на Океана,  
 в който са се влели всичките движение  
 и в който  
 като волни и безсмъртни китове  
 без спир се къпят незапомнените сънища.

## Апокалипсис

И видях как възкликна небесният въздух и не престана да възклищава вече.

И твърдта под небето стана на много води, които се изливаха и вливаха в себе си  
 и приличаха на море от слънца...

Видях как играят облаците и не спират  
 и се удрят в прибоя на безграничния си въртоп, и се прѝскат и се събират отново

и се въртят в светлината на дима си,  
 и плуват между тях ненужните вече мисли на земята  
 като щастливи риби с ликуващи очи.  
 Нямаше вече „кога“ когато това беше и когато  
 ВИНАГИ-ВЕЧЕ-Е

А душите бяха станали невидими деца,  
 които се къпят в прѝските на синьото  
 забравили, че са родени...