



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“
София, бул. „Патриарх Евтимий“ 22
тел. 9815670

Редакция
Център за култура и дебат „Червената къща“
София 1000, ул. „Любен Каравелов“ 15
Тел./факс: 981 0555
e-mail: hkultura@communitas-bg.org

главен редактор:
проф. дфн Калин Янакиев

водещ броя:
проф. дфн Цочо Бояджиев

редакционен екип:
проф. дфн Георги Каприев
проф. дфн Цочо Бояджиев
Николай Трейман

оформление:
Чавдар Гюзелев
Николай Киров

разпространение:
Стефан Банков

печат:
Полиграфически комбинат – София

През 2014 г. списание „Християнство и култура“ излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

Редакционният екип с главен редактор Момчил Методиев в състав В. Домусчиева, Д. Спасов и Т. Николов подготвя шест броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискуссионни проблеми от областта на християнството и културата. Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Г. Каприев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.

Списанието е свободна дискуссионна територия. Не бива да се очаква, че публикуваните текстове се вписват в една едина (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“, 2014
Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не се връщат и съхраняват.
Всички права са запазени!
Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архив на списанието:
www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с фотографии от архива на сайта www.lostbulgaria.com. На първа корица: Княз Борис на посещение в манастира Киево-Печорска лавра, сред официалните гости са руският император Николай II Романов със семейството, министър-председателят Пьотр Столипин и грузи. Процесията предвожда Флавиан Городецкий – Киевски и Галицки митрополит и архимандрит на Киево-Печорския манастир, Киев 29 август 1911 г.

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XIII/2014/брой 4 (91)
ПРОЛЕТ

КУЛТУРА

Проблеми на Православието	5
Позиция на Московската патриаршия по въпроса за първенството във Вселенската църква	
Първи без равни	Митр. Е. Ламбринадис
Вселенският патриарх и Православната църква	Прот. Александър Шмеман
Коментар към преводните публикации	Калин Янакиев
Християнство и съвременност	32
„Политическа религия” и Православна църква в Източна и Югоизточна Европа – политически процеси и тенденции	Делян Николчев
Накратко за „Православие-то”	Марио Коев
Християнство и философия	47
Бог в съвремието ни	Анри ге Любак
Основание на битието и основна повеля	Реми Браз
Да се спаси Бог отвъд името	Десислава Гаугарова
Християнство и история	87
Папоцезаризъм и цезаропапизъм: критика на терминологията	Димитър Й. Димитров
Християнство и изкуство	91
Калин Янакиев разговаря с Емилия Дворянова за романа ѝ <i>При Входа на морето</i>	
Мегиен презлег	99
Мегиен обзор: 2014, януари – април	

ПОЗИЦИЯ НА МОСКОВСКАТА ПАТРИАРШИЯ

по въпроса за първенството във Вселенската църква

26 декември 2013 г.

Въпросът за първенството във Вселенската църква нееднократно се е повдигал в хода на работата на Смесената международна комисия за богословски диалог между Православните църкви и Римокатолическата църква. На 27 март 2007 г. Свещеният синод на Руската православна църква поръча на Синодалната богословска комисия да проучи този въпрос и да подготви официална позиция на Московската патриаршия (Журнал, №26). Междувременно, на 13 октомври 2007 г., на заседание на Смесената комисия в Равена – в отсъствието на делегацията на Руската църква и без да се вземе под внимание нейното мнение – бе приет документ на тема „Еклезиологическите и каноническите последици от сакраменталната природа на Църквата”. Като изучи Равенския документ, Руската православна църква не се съгласи с него в онази част, в която става дума за съборността и примата на равнището на Вселенската църква. Доколкото в Равенския документ се различават три равнища на църковната администрация – местно, регионално и вселенско – в следващата по-долу позиция на Московската патриаршия по въпроса за първенството във Вселенската църква тази теза също се разглежда на три равнища.

1. В Светата Христова църква първенството във всичко принадлежи на нейния Глава – нашия Господ и Спасител Иисус Христос, Син Божий и Син Човешки. Според гумите на св. ап. Павел Господ Иисус е глава на тялото, [сиреч] на Църквата; Той е начатък, първороден измежду мъртвите, за да има във всичко първенство (Кол. 1:18).

Съгласно апостолското учение Бог на Господа нашегo Иисуса Христа, Отец на славата... като Го възкреси от мъртвите, Го постави от гясната Си страна на небесата, по-горе от всяко началство и власт, сила и господство и от всяко име, с което именуват не само в тоя век, но и в бъдещия... и Го постави над всичко Глава на Църквата (Еф. 1:17-23).

Църквата, пребиваваща на земята, е не само общество на вярващите в Христа, но и Богочовешки организъм: Вие сте тяло Христово, а поотделно – членове (1 Кор. 12:27).

Съответно, различните форми на първенство в Църквата, извършваща историческото си странстване в този свят, са вторични по отношение на вечното първенство на Христос като Глава на Църквата, посредством Когото Бог Отец

примирява със Себе Си всичко, умиротворявайки чрез Него... земното и небесното (Кол. 1:20). Първенството в Църквата трябва да бъде преди всичко служение на примирението, имащо за цел съзидането на съгласие според гумите на Апостола, призоваващ да се запазва единството на духа чрез връзките на мира (Еф. 4:3).

2. В живота на Христовата църква, пребиваваща в този век, първенството, наред със съборността, се явява един от основополагащите принципи на нейното устройство. На различните равнища на църковното битие исторически сложилото се първенство има **различна природа** и **различни източници**. Тези равнища са: 1) епископията (епархията), 2) автокефалната поместна църква и 3) Вселенската църква.

1) На равнището на **епархията** първенството принадлежи на епископа. Първенството на епископа в неговата епархия има за себе си твърди богословски и канонически основания, възхождащи към епохата на раннохристиянската Църква. Според учението на апостол Павел епископите Дух Свети е поставил... да пасат църквата на Господа и Бога, която Той си придобил със Своята кръв (Деян. 20:28). **Източник** на първенството на епископа в неговата епархия е апостолското приемство, съобщавано чрез хиротония.¹

Епископското ръкоположение е необходимо основание на Църквата: „Епископът е в Църквата и Църквата е в епископа, и който не е с епископа, той не е в Църквата” (свщм. Киприян Картагенски²). Свщмч. Игнатий Богоносец сравнява първенството на епископа в епархията му с главенството на Бога: „Старайте се да вършите всичко в единомислие Божие, защото епископът предстоителства наместо Бога, презвитерите заемат мястото на събора на апостолите, на дяконите пък, най-скъпи на мен, е поверено служението на Исуса Христа, който бе преди всички векове у Отца, а в последните дни се яви нам по видим начин” (Послание към Магнезийци, 6).

В своя църковен дял епископът обладава пълнотата на властта – сакраментална, административна и учителна. Свети Игнатий Богоносец учи: „Без епископа нека никои нищо не върши, отнасящо се до Църквата. Само онази Евхаристия трябва да се смята за истинна, която се извършва от епископа или от онзи, комуто той е предоставил това... Не е позволено без епископа нито да се кръщава, нито да се извършва вечерята на любовта; но каквото одобрят той, то е и Богу приятно, за да бъде всяко дело твърдо и несъмнено” (Послание към Солуняни, 7).

Сакраменталната власт на епископа в най-голяма пълнота се изразява в Евхаристията. При нейното извършване епископът е образ на Христа, който, от една страна, представлява Църквата на верните пред Лицето на Бога Отца, а от друга – преподава на верните благословението Божие и ги храни с истинската духовна храна и питие на евхаристийното Тайнство. Като глава на своята

¹ Която включва в себе си избирането, ръкоположението и рецепцията от страна на Църквата.

² Ер. 69, 8, PL 4, 406A.

епархия епископът възглавява съборното богослужение, ръкополага клириците и ги назначава в църковните енории, благославяйки ги да извършват Евхаристията и другите Тайнства и свещеноействия.

Административната власт на епископа се изразява в това, че на него се подчиняват клириците, монашествациите и миряните от епархията, енориите и манастирите (освен ставропигиите), а така също различните епархиални учреждения (образователни, благотворителни и други). Епископът извършва съг по делата за църковните правонарушения. В Апостолските правила се казва: „Епископът да има попечение за всички църковни вещи и да се разпорежда с тях” (38 прав.); „презвитерите и дяконите да не вършат нищо без съизволенieto на епископа. Защото нему са поверени люгоете Господни и той ще даде отчет за душите им” (39 прав.).

2) На равнището на **автокефалната поместна църква** първенството принадлежи на епископа, избран в качеството на Предстоятел на поместната църква от събора на нейните епископи.³ Съответно **източник на първенството** на равнището на автокефалната църква е изборът на първенстващия епископ от Събора (или Синода), обладаващ пълнотата на църковната власт. Това първенство има за себе си твърди канонически основания, възхождащи към епохата на Вселенските събори.

Властта на Предстоятеля в автокефалната поместна църква е различна от властта на епископа в неговия църковен дял: това е власт на първия сред равните епископи. Той осъществява своето служение на първенство в съответствие с общоцърковната каноническа традиция, изразена в 34-о апостолско правило: „Епископите на всеки народ трябва да познават първия измежду си, когото да признават **като глава**, и да не вършат без негово разсъждение нищо, което превишава тяхната власт, а всеки да прави само онова, що се отнася до епархията му и до подведомствените ней места. Но и първият епископ да не върши нищо без разсъжденията на всички епископи, понеже по този начин ще има единоумслие и ще се прослави Бог чрез Господа в Духа Свети – Отец, Син и Дух Свети”.

Пълномощията на Предстоятеля на автокефалната поместна църква се определят от Събора (Синода) и се закрепяват в устава. Предстоятелят на автокефалната поместна църква се явява председател на нейния Събор (Синод). По такъв начин Предстоятелят няма еднoлична власт в автокефалната поместна църква, но я управлява съборно – в съработничество с другите епископи.⁴

3. На равнището на **Вселенската църква** като съобщество на автокефалните Поместни църкви, обединени в едно семейство от общото изповядване на вя-

³ Като правило първенстващият епископ възглавява главната (първенстваща) катедра в каноническата територия на съответната църква.

⁴ В състава на автокефалните поместни църкви могат да влизат сложни църковни образувания, например в Руската православна църква съществуват автономни и самоуправляващи се църкви, митрополитски окръзи, екзархати и митрополии. Във всяка от тях съществуват собствени форми на първенство, които се определят от Поместния събор и се отразяват в църковния устав.

рата и пребиваващи в сакраментално общение една с друга, първенството се определя в съответствие с традицията на свещените диптихи и е **първенство по чест**. Тази традиция възхожда към правилата на Вселенските събори (3 II. Вселенски събор, 28 IV. Вселенски събор и 36 VI. Вселенски събор) и се потвърждава по протежението на църковната история в деянията на Съборите на отделните поместни църкви, а така също в практиката на литургийното поменаване от Предстоятеля на всяка автокефална църква на предстоятелите на другите поместни църкви по реда на свещените диптихи.

Редът в диптихите се е променял исторически. В течение на първото хилядолетие от църковната история първенството по чест е принадлежало на Римската църква.⁵ След разрива на евхаристийното общение между Рим и Константинопол в средата на XI век първенството в Православната църква преминало към следващата в реда на диптихите катедрата – Константинополската. От тогава и до ден днешен първенството по чест в Православната църква на вселенско равнище принадлежи на Константинополския патриарх като първи между равните предстоятели на поместните православни църкви.

Източник на първенството по чест на равнището на Вселенската църква е каноническото предание на Църквата, зафиксирани в свещените диптихи и признавано от всички автокефални поместни църкви. Съдържателното напълване на първенството по чест на вселенско равнище не се определя от каноните на Вселенските или на Поместните събори. Каноническите правила, на които се опират свещените диптихи, не дават на първенстващия (който във времената на Вселенските събори е бил епископът на Рим) никакви властни полномощия в общоцърковен мащаб.⁶

Еклезиялогичните извращения, приписващи на първенстващия на вселенско равнище йерарх функциите на управление, свойствени на първенстващите на другите равнища на църковната организация, в полемическата литература на Второто хилядолетие са получили наименованието „папизъм“.

⁵ За първенството по чест на Римската катедра и второто място на Константинополската катедра се говори в 3-то прав. на II всел. събор: (текст). В 28-о прав. на IV вселенски събор се уточнява горното правило и се посочва каноническата причина за първенството по чест на Рим и Константинопол: „на престола на стария Рим отците правилно дадоха предимство като на царстващ град“.

⁶ Съществуват правила, които в полемическата литература се използват за това да обосноват канонически съдебните прерогативи на първенстващата Римска катедра: това са 4-то и 5-о прав. на Сардикийския събор (343 г.). В тези правила обаче не се говори за това, че правото на Римската катедра да приема апелации се разпростира върху цялата Вселенска църква. От каноническия свод е известно, че даже на Запад тези права се били безусловни. Така Картагенският събор в 256 г. под председателството на св. Киприан на претенциите на Рим за първенство изказал следното мнение за отношенията между епископите: „Никой от нас не трябва да прави себе си епископ на епископите или с тиранически заплахи да принуждава своите колеги към подчинение, защото всеки епископ по силата на свободата и властта си има право на свой собствен избор и както не може да бъде съден от други, така и сам не може да съди другите; но нека всички да очакваме съда на Господа нашегo Иисуса Христа, Който един само има власт да поставя за управление на Своята Църква и да съди за нашите действия (Sententiae episcoporum, Pl. 3, 1085C, 1053A – 1054). За това говори също включването във всички авторитетни издания на каноническия корпус – в частност в Книгата Правила, в състава на каноните на Картагенския събор – Посланието на Африканския събор към Целестин, папа Римски [424 г.]. В това послание съборът отхвърля правото на Римския папа да приема апелации за съдебните постановления на Събора на африканските епископи. „Умоляваме ви, господин брате, занаяпред да не допускате до слуха си идващите оттук и да не съизволявате да приемате в общение отлъчени от нас.“ 118-о правило на Картагенския събор съдържа в себе си забрана да се апелира към отвъдморските страни, което във всеки случай подразбира също и Рим.

3. По силата на това, че природата на първенството, съществуващо на отделните равнища на църковното устройство (епархиално, поместно и Вселенско), е различна, функциите на първенстващата на различните равнища не са тъждествени и не могат да се пренасят от едно равнище на друго.

Пренасянето на функциите на служението на първенството от равнището на епископията към вселенското равнище по същество означава признаването на особен вид служение – „вселенски архиерей“, притежаващ учителна и административна власт в цялата Вселенска църква. Такова признание, като опразва sacramенталното равенство на епископата, довежда до появата на юрисдикцията на вселенския първоиерарх, за която нищо не ни казват нито свещените канони, нито светоотеческото предание и следствие от която става намаляването и дори опразването на автокефалността на поместните църкви.

На свой ред разпространето на онова първенство, което е присъщо на Предстоятеля на автокефалната поместна църква (според 34-то апостолско правило), върху вселенското равнище⁷ би надарило първенстващата във Вселенската църква с особени пълномощия без зависимост от съгласието за това на поместните църкви. Подобно пренасяне на разбирането за природата на първенството от поместното към вселенското равнище би изискало и съответното пренасяне на процедурата по избиране на първенстващия епископ на вселенско равнище, което пък би довело вече до нарушаването на правото на първенстващата автокефална Поместна църква самостоятелно да избира своя Предстоятел.

4. Господ и Спасител Иисус Христос е предпазвал Своите ученици от любоначалието (Мат. 20:25-28). Църквата всякога се е съпротивявала на изкривените представи за първенството, които започнали да проникват в църковния живот от най-горни времена.⁸ В определенията на Съборите и в творенията на светите се осъждали злоупотребите с власт.

Първенстващите по чест във Вселенската църква римски епископи от гледната точка на църквите от Изтока винаги са били патриарси на Запада, т.е. предстоятели на Западната поместна църква. Още в първото хилядолетие на църковната история обаче на Запад започнала да се оформя доктрината за особената, имаща божествен произход учителна и административна власт на Римския епископ, простираща се върху цялата Вселенска църква.

Православната църква не приела учението на Римската църква за папския примат и за божествения произход на властта на първия епископ във Вселенската църква. Православните богослови винаги са настоявали на това, че Римската църква се явява една от автокефалните поместни църкви и няма право да разпростира своята юрисдикция върху територията на другите поместни църкви. Те също са смятали, че първенството по чест на римските епископи има харак-

⁷ Както е известно, не съществува нито един канон, който да допуска подобна практика.

⁸ Още в апостолските времена св. ап. Йоан Богослов в своето Послание осъдил обичайния да първенства Диотреф (3 Иоан. 1:9).

тера на човешко, а не на божествено установление.⁹

В течение на цялото второ хилядолетие и до наши дни в Православната църква се съхранява онази административна структура, която е била свойствена на Източната църква от първото хилядолетие. В рамките на тази структура всяка автокефална поместна църква, намираща се в догматическо, каноническо и евхаристийно единство с другите поместни църкви, е самостоятелна в управлението си. В Православната църква няма и никога не е имало единен административен център на вселенско равнище. Напротив, на Запад развитието на учението за особената власт на Римския епископ, съгласно което върховната власт във Вселенската църква принадлежи на епископа на Рим като приемник на апостол Петър и наместник на Христа на земята, е довело до формирането на различен административен модел на църковно устройство с единен вселенски център в Рим.¹⁰

В съответствие с двата различни модела на църковно устройство по различен начин са се представяли условията за каноничност на църковната община. В католическата традиция непременно условие за каноничността се явява евхаристийното единство на тази или онази църковна община с Римския престол. В православната традиция за канонична се смята онази община, която се явява част от автокефалната Поместна църква и благодарение на това пребивава в евхаристийно единство с другите канонически поместни църкви.

Както е известно, опитите да се внедри в Източната църква западният модел на административно устройство неизменно са срещали съпротивата на православния Изток. То е намерило място в църковните документи¹¹ и в полемическата литература, съставляващи част от Преганието на Православната църква.

5. Първенството във Вселенската православна църква, бидейки по самата си

⁹ Така в XIII в. св. Герман Константинополски пише: „Съществуват пет патриархата с определени за всеки граници, но въпреки това в последно време между тях възникна схизма, началото на която положи дръзка ръка, диреща преобладание и господство в Църквата. Глава на Църквата е Иисус Христос и домогване до главенство е противно на Неговото учение“ (цит. по Соколов И. И., *Лекции по истории Греко-Восточной Церкви*, СПб, 2005 г., с. 129). В XIV в. Нил Кавасила, архиепископ Солунски, пише за първенството на Римския епископ: „Папата действително има две привилегии: той е епископ на Рим... и той е първи [по чест] между епископите. От Петър той е получил Римската катедра, докато първенството [по чест] е получил много по-късно от благочестивите Отци и благочестивите императори само за това в църковните дела да има порядък“ [De primatu papae, PG 149, 701CD]. Светейшият патриарх Константинополски Вартоломей заявява: „Всички ние, православните... сме убедени, че във времената на неразделната Църква е било признато първенството на епископа на Рим, папата. Обаче това първенство е било почетно, в любовта, без да се явява юридическо главенство над цялата Християнска църква. С други думи, съгласно нашето богословие това първенство е от човешки порядък, то е било установено поради необходимостта Църквата да има глава и координиращ център“ (от изявлението пред българските средства за масова информация от ноември 2007 г.).

¹⁰ Различията в църковната организация между Римокатолическата и Православната църква могат да се проследят не само на вселенско, но и на поместно и на епархиално равнище.

¹¹ В Окръжното послание от 1848 г. източните патриарси осъждат превръщането от римските епископи на първенството по чест в господство над цялата Вселенска църква: „Главенството е превърнато от тях от братско отношение и йерархическо преимущество – в господство“ (пар. 13). Достоянството на Римската църква, се казва в Посланието, се състои не в господството и не в главенството, които и самият Петър никога не е получавал – но в братското старшинство във Вселенската църква и в преимущество, представено на папите заради знаменитостта и древността на техния град (пар. 13).

природа първенство по чест, а не по власт, има голямо значение за православно-ното свидетелство в съвременния свят.

Константинополската патриаршеска катедра обладава първенство по чест на основанието на свещените диптихи, признавани от всички поместни православни църкви. Съдържателното напълнение на това първенство се определя от консенсуса на поместните православни църкви, изразен, в частност, на всеправославните съвещания по подготовката на Светия и Велик събор на Православната църква.¹²

Осъществявайки своето първенство, Предстоятелят на Константинополската църква може да излиза с инициативи от общоправославен мащаб, а така също да се обръща към външния свят от името на цялата православна пълнота, при условие че е упълномощен за това от всички поместни православни църкви.

6. Първенството в Църквата Христова е призвано да служи за духовното единство на нейните членове и за благоустрояването на нейния живот, защото Бог не е Бог на безрежие, а на мир (1 Кор. 14:33). Служението на първенстващия в Църквата, чуждо на мирското властолюбие, има за цел съзидане на тялото Христово... та ние... с истинска любов да растем по всичко в Оногова, Който е **глава – Христос**, от Когото цялото тяло... при действието на всяка част според силите ѝ, нараства, за да се съзидва в любов (Ефес. 4:12-16).

Превод: Калин Янакиев

¹² Виж например Решение на IV всеправославно съвещание (1968 г.), пар. 6, 7; Регламент на Всеправославните предсъборни съвещания (1986 г.), пар. 2, 13.

Митрополит Елпидофорос Ламбринуагис

ПЪРВИ БЕЗ РАВНИ

Отговор на Константинополската патриаршия на документа за първенството, приет от Московската патриаршия

7 януари 2014 г.

Изглежда, че в неотдавнашното си синодално решение¹ Руската църква за пореден път² избира изолацията от богословския диалог с Католическата църква и от общението с православните църкви.

От самото начало си струва да се отбележат два момента, които са показателни за намеренията на Синода на Руската православна църква:

Първо, неговото желание да игнорира Равенския документ³, изричайки сякаш богословски причини, които оправдават отсъствието на неговата делегация на конкретното пленарно заседание на двустранната комисия (въпреки че това отсъствие бе продиктувано, както е известно на всички, от други причини⁴), и

Второ, по най-открит и официален начин (а именно посредством синодално решение) да постави под съмнение първенството на Вселенската патриаршия в православния свят, отбелязвайки, че Равенският документ, с който се съгласиха всички православни църкви (с изключение, разбира се, на Руската православна църква), определя примата на епископа в Църквата на три равнища на еклезио-

¹ Четенето и цитирането е според английския текст: „Позиция на Московската патриаршия по проблема за първенството във Вселенската църква“, публикуван на официалния сайт на Московската патриаршия.

² Характерни примери за други случаи на такава изолация са: отсъствието на Московската патриаршия от състава на Конференциите на Европейските църкви, а също днешната стратегия на представителите на тази Църква да служат Божествената Литургия отделно от представителите на другите православни църкви, затваряйки се в местните посолства на Руската федерация всеки път, в който съществува възможност за общоправославни литургии в различни контексти.

³ Високопреосвещеният митрополит Хризостом Месини разглежда този въпрос в неотдавнашна своя статия, публикувана на 30.12.2013 г. на сайта <http://www.romfea.gr/diafora-ekklisiastica/21337-2013-12-30-03-52-35>.

⁴ Що се отнася до онова, което именно се случи в Равена през 2007 г., и за болезнените впечатления, записани от римокатолическите наблюдатели, вж. анализа на о. Айдан Никълс в книгата му *Rome and Eastern Churches*, S.Francisco: Ignatius Press, 2010, p. 368-9. През октомври 2006 г. комисията възобнови своите обсъждания в Равена, макар че събитието бе помрачено от демонстративното напускане на представителя на Московската патриаршия. Протестът на еп. Иларион бе предизвикан не от някакви простъпки, реални или въображаеми, на Католическата църква, но от присъствието на делегация на Естонската православна църква, чиято автокефалия, призната от Константинопол, както и преди не се признава в Русия. Неговите действия демонстрираха, разбира се, необходимостта именно от силен вселенски примат, за да бъде балансирана с него синодалността на Църквата. На друго място авторът пише: „Решението на Московската патриаршия през октомври 2007 г. да отзове своите представители от срещата в Равена... бе не само досадно препятствие за този диалог, но самото произшествие наведе католиците на мисълта, че православните точно толкова се нуждаят от папата, колкото и папата се нуждае от тях“ (p. 369).

логичната структура (местно, регионално и вселенско), поддържайки и обезпечавайки примаата и главенството на престола в Православната църква.

Документът с позицията на Московската патриаршия по „проблема“ (както те го наричат) за първенството във Вселенската църква, не отрича нито смисъла, нито значението на първенството и го този пункт се явява коректен. Помимо това обаче той се опитва (по същество, както ще видим, по косвен начин) да въведе две различия, свързани с концепцията за първенството.

1. Разделение между еклезиологическо и богословско първенство

Първото различие противопоставя първенството в онзи смисъл, в който то се отнася до живота на Църквата (еклезиологията) и както се разбира то в богословието. По такъв начин документът на Московската патриаршия е прицелен да въведе ново различие между, от една страна, „първичното“ първенство на Господа и от друга, „вторичните“ първенства (различните форми на първенство се явяват „вторични“) на епископите, макар че по-късно в същия текст ще бъде допуснато, че „епископът е образ на Христа“ [вж. 2:01], което би трябвало да подразбира, че двете първенства са идентични или, в краен случай, съпоставими, ако не просто тъждествени. Даже схоластическата формулировка на такива различия между „първичното“ и „вторичното“ първенство демонстрира едно скрито противоречие.

Но освен това желаното разделение на еклезиология и богословие (или христология) би могло да има разрушителни последици и за двете. Ако Църквата е действително Тяло Христово и откровение за живота на Троицата, то не може да става и дума за различие и изкуствени отличаваания, които ще унищожат единството на тайната на Църквата, съвместяваща както богословските (в тесния смисъл), така и христологическите формулировки. В противен случай църковният живот ще бъде отделен от богословието и сведен до сух административен институт, като в същото време, от друга страна, богословието без влияние върху живота и устройството на Църквата ще стане чисто академическо занятие. Според мнението на Йоан Пергамски (Зизиулас, бел. прев.) „отделянето на административния институт на Църквата от вероучението е не просто неуместно, но дори опасно“.⁵

2. Разделяне на различните еклезиологични равнища

Второто различие, предприето според нашето виждане в документа на Московската патриаршия, се отнася до трите еклезиологически равнища в структурата на Църквата. Струва ни се, че именно в това се заключава и основната натовареност на текста. В документа се казва, че първенството в местната епархия се разбира и се институционализира по един начин, докато на регионал-

⁵ The Synodal Institution Historical, Ecclesiological and Canonical issues, in *Theologia* 80 (2009), p. 5-6 (in greek).

ното равнище на автокефалната митрополия то се разбира по друг начин, а пък на равнището на Вселенската църква по някакъв още по-друг начин (срв. 3: „По силата на това, че природата на първенството, съществуващо на различните равнища на църковно устройство – епархиално, регионално и вселенско – е различна, функциите на първенстващите на различните равнища не са тъждествени и не могат да се пренасят от едно равнище на друго”).

Както утвърждава синодалното решение, не само тези три първенства са различни, но даже източниците им са различни: първенството на местния епископ е обусловено от апостолското приемство (2:1), първенството на главата на автокефалната църква е основано на избирането от Синода (2:2), а първенството на главата на Вселенската църква е обусловено от реда, предписан му от диптихите (3:03). По такъв начин, както заключава документът на Московската патриаршия, тези три равнища и съответстващите им видове първенство не могат да се сравняват помежду си, както това е направено в Равенския документ, на основание на 34-то апостолско правило.

Онова, което тук е очевидното, са мъчителните усилия на настоящото синодално решение да направи първенството нещо външно и затова чуждо на лицето на първия йерарх. Именно това ние считаме за причина позицията на Московската патриаршия така силно да настоява за определянето на източниците за първенството, които винаги се отличават от лицето на първоиерарха, а по такъв начин първоиерархът се явява по-скоро получател, а не източник на своето първенство. Може ли тази зависимост предполага също и независимост от (самото) първенство? Но Църквата е институт, който винаги се ипостасира в личност. Доколкото ние не срещаме [в нея] безлични институти, не можем да приемем първенството без първоиерарха. Трябва да се уточни тук, че първенството на първоиерарха се ипостасира също в определено място, поместна църква, географски регион, над който той и главенствува като първоиерарх.⁶ Важно е следователно в този въпрос да се проследят следните логически и богословски противоречия:

(1) Ако първоиерархът се явява получател на [своето] първенство, то първенството съществува без и независимо от първоиерарха, което е невъзможно. Това става съвършено ясно от причините, положени за първенството на регионално и на вселенско равнище. За регионалното равнище за източник на първенството се смята регионалният синод, но може ли да съществува синод без първоиерарх? Диалектичната взаимовръзка между първоиерарха и синода, формулирана в 34-то апостолско правило (а също и в 9-о и 16-о правило на Антиохийския събор, в съответствие с които Синодът без първоиерарх се смята за непълен), се отменя тук заради едностранното отношение, в което множеството представлява от себе си първоиерарха, което пък противоречи на всички принципи, по които първоиерархът се признава за образуващ принцип и гарант на единството за

⁶ Така, въпреки че Антиохийският патриарх вече дълго време пребивава в Дамаск, той си остава патриарх Антиохийски, доколкото Дамаск се намира в пределите на географската юрисдикция на тази Църква.

множеството.⁷ Вторият пример за логическо противоречие е представен с диптихите. Тук следствието се възприема като причина и означаемото погрешно се приема за знак. Диптихите не са източник на първенството на междурегионално равнище, но по-скоро са неговият израз – в действителност само един от неговите изрази. Сами по себе си диптихите са изражение на порядъка и йерархията на автокефалните църкви, но такава една йерархия изисква първия йерарх (а след това втория, третия и т.н.). Те не могат по някакъв ретроспективен начин да институционализират първенството, на което се основават.

За да можем по-ясно да разберем тази нововъведения, нека накратко да разгледаме какво би означавало всичко това, ако ги свържем с и приложим към живота на Светата Троица, истинния извор на всички първенства („Тъй казва Господ, Цар на Израила и негов Изкупител, Господ Саваот: Аз Съм първият, и Аз Съм последният; и освен Мене няма бог”, Ис. 44:6).⁸

Църквата винаги и систематично е схващала личността на Отца като първенстваща⁹ („единоначалието на Отца”) в общението на Лицата на Светата Троица. Ако ние бихме следвали логиката на текста на руския Синод, би трябвало, значи, също да утвърдим, че Бог Отец не се явява безначална причина за богосиновността и отчеството („Затова прекланям колена пред Отеца на Господа нашего Иисуса Христа, от Когото се именува всеки рог на небесата и на земята”, Еф. 3:14-15), но става получател на Своето първенство. Откъде обаче? От другите Лица на Светата Троица? Но как бихме могли да предположим това без нарушаване на богословския порядък, както пише Григорий Богослов или, което е още по-лошо, без опразване – може би е добре да кажем „разбъркване” – на отношенията на Лицата на Светата Троица? Възможно ли е Синът или Светият Дух „да предшестват” Отца?

(2) Когато синодалният документ отказва да приеме „вселенския епископ” („вселенския йерарх”) под предлог, че вселенскостта на такъв йерарх „опразва сакраменталното равенство на епископата” (3:3), той просто се упражнява в софистика. Що се отнася до тяхното свещенство, разбира се, всички епископи са равни, но те не са равни и не могат да бъдат равни в качеството на епископи на конкретни градове. Каноническите правила (напр. 3-то прав. на Втория всел. събор, 28-о прав. на Четвъртия всел. събор и 36 прав. на Пето-Шестия всел. събор) **определят реда на градовете**, давайки на един град статута на митрополия, а на друг – статуса на патриархат. Последните, по-нататък, дават на

⁷ Metropolitan John of Pergamon, Recent discussions on Primacy in Orthodox Theology, в книгата под редакция на кардинал Валтер Каспер, The Petrine Ministry.

⁸ Аз лично засегнах тази тема по време на лекция в Богословската школа на Светия Кръст в Бостън „Действително на равнището на Светата Троица принцип на единството е не божествената същност, но Личността на Отца („единоначалието” на Отца), на еклезиологичното равнище на поместната църква принцип на единството е не презвитериумът или общото служение на миряните, но личността на епископа. По такъв начин на всеправославно равнище принцип на единството не може да бъде нито някаква идея, нито някакво учреждение, но ако искаме да бъдем богословски последователни, такъв трябва да бъде определен човек.

⁹ В своето „Слово за богословието, 3” св. Григорий Богослов пише: „Що се отнася до нас, ние почитаме... единачалието”. На понятието за единачалие съответства „порядъка на богословието”. Пресветата Троица не предполага автономията на Лицата. Поради това ние не бива да се учудваме, че измежду Отците сам Григорий Богослов говори за монархията и първенството на Божествения Отец.

един първосветителска отговорност, на друго – вторична отговорност, и т.н. Не всички поместни църкви са равни, било то по ред, било по ранг. Нещо повече, доколкото епископът никога не бива епископ без конкретно назначение, но се явява председателстващ епископ на поместна църква – т.е. той винаги е епископ на конкретен град (което е неотнимаема черта и условие за епископското ръкоположение) – отолкова епископите също **имат съответен ранг** (т.е. определен ранг се признава за митрополията, друг ранг за патриаршията; особен ранг се признава за гревните патриаршии, както това е било одобрено на Вселенските събори, друг ранг се признава за новите патриаршии). По такъв начин и при такъв порядък на ранговете отсъствието на първоиерарх е немислимо.¹⁰ Действително в последно време ние наблюдаваме един нов вид **първенство**, а именно първенство на **числеността**, което онези, които днес се позовават на каноническия вселенски примат на Майката Църква, догматизират в качеството на ранг, нямащ засвидетелствания в църковната традиция, но по-скоро се полага по принципа *ibi russicus, ibi ecclesiae russiae*, т.е. „навсякъде, където има русин, се простира юрисдикцията на Руската църква”.

Дълго време в историята на Църквата първоиерарх е бил епископът на Рим. След като евхаристийното общение с Рим е било прекъснато, канонически първоиерарх на Православната църква е архиепископът на Константинопол. В случая с Константинополския архиепископ ние наблюдаваме уникалното съвпадане на всичките три равнища на първенство, а именно – местно (като архиепископ Константинополски и на новия Рим), регионално (патриарх) и вселенско или всемирно (като Вселенски патриарх). Това троично първенство преминава в конкретни привилегии, такива като правото на апелация и правото да предостава или да отнема автокефалия – напр. на архидиоцезите-патриархати Охридски, Печки, Търновски и т.н. Това са привилегии, които Вселенският патриарх е ползвал даже в случаи на решения, непотвърдени с решения на вселенски събори, както и в случаите на новите патриаршии, първата от които е Московската.

Приматът на Константинополския архиепископ няма нищо общо с гуптихите, които, както вече казахме, само изразяват този йерархически порядък (което пък с противоречиви изрази документът на Московската патриаршия неявно приема, но явно отрича). Ако трябва да говорим за източника на първенството, то източник на първенството се явява самият този човек, Константинополският архиепископ, който именно като епископ е първи „между равни”, но като Константинополски архиепископ е първи йерарх без равни (*primus sine paribus*).

Превод: Калин Янакиев

¹⁰ Този аргумент бе ясно формулиран в статията на Джон Манусакис под заглавие „Първенството и еклезиологията: състояние на въпроса”.

Отец Александър Шмеман се ражда в семейство на руски емигранти през 1921 г. в Ревел (Естония). Още в ранното му детство семейството се премества в Париж, където отец Александър живее дълги години. Ръкоположен за свещеник през 1946 г. в Руския западноевропейски екзархат под юрисдикцията на Константинопол в Париж. Първият период на неговото творчество е свързан с Православния богословски институт във френската столица, където работи с изтъкнати богослови на руската емиграция: А. В. Каргашов, В. В. Зенковски, Сергей Булгаков, Киприян Керн и Николай Афанасиев. Парижкия период от творчеството на о. Александър е свързан с историята на Църквата. В Париж излиза първото му най-известно съчинение – *Историческият път на Православието*. През 1951 г. отпътува със семейството си за САЩ. Целият му живот до смъртта му в 1983 г. е посветен на изграждането на Американската православна църква и на преподаването в Световладимирската семинария в Ню Йорк. От 1962 г. е неин декан. Този втори период от жизнения път на о. Александър е свързан с написването на фундаментални съчинения по литургическо богословие. Сред по-известните са: *С вода и дух*, *Великият пост*, *За живота на света и Евхаристия*. След смъртта му са публикувани неговите *Дневници* (1973-1983) и *Неделни беседи и статии*, които са издадени и на български език от Фондацията *Communitas* съответно през 2011 и 2012 г. в превод на Борис Маринов.

Прот. Александър Шмеман

ВСЕЛЕНСКИЯТ ПАТРИАРХ И ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА

В Неделята на Православието, 1950 г., Вселенският патриарх се обърна „към целия свещен клир и христоименния народ на Църквата” с послание, посветено на мястото на Вселенския престол в Православната църква. Посочвайки, че празникът на възстановяването на иконопочитанието е празник на цялата Църква, патриархът пише: „... по преимущество той е празник на нашата Света, Христова, Велика църква – Вселенската патриаршия, която от своето възникване и в продължение на цялото си историческо битие е поставена и пребъдва като светоносен облак, стоманена твърдина на Православието, богоспасяема висока скала, о която са се разбили и са били унищожени всички, извършавали и изменяли вярата, предадена ни от апостолите...”. Като отбелязва по-нататък заслугите на предстоятелите на тази Църква, благодарение на които „историята на този честен Престол... е неразривно свързана с историята на истинското православно християнство и светите вселенски събори”, патриархът продължава:

„... поради това смирената отнало и малочадна Църква на св. ап. Андрей, възвеличавайки се изведнъж, е въздигната за вселенски център и престол, към който се вира от Бога определеният и очертан кръг на Църквата; център, в който се съединяват и о който се държат всички, в своите места и страни пребиващи и – в онова, което се отнася до каноническата икономия на църковните дела – самодействащи (αὐτοενεργη) и автокефални православни църкви, и съгласувани с нея, съставляват едно и неделимо тяло. Тя също така поема върху себе си грижата и попечението за другите сестри Църкви всеки път, когато извънредни обстоятелства са изисквали доброто и правилно окормление на християнския народ в тях. Казано обобщено, никога не по друг начин освен само чрез нея, т.е. чрез общението (κοινωνία) и контакта с нея, отделните православни църкви са свързани като в едно тяло на едната Света Съборна и Апостолска църква, Глава на Която е не друг някой, но единият предварител и завършител на вярата Иисус Христос”. И в заключение патриархът призовава всички да въздават на Църквата Майка „подобаващата ѝ чест... и да бъдат ревностни и точни в изпълняването на онова, което се полага да правят по отношение на нея”.

Това послание даде нова храна на отдавна разпространяващите се – особено в Москва и някои кръгове на руската диаспора – обвинения срещу Константинополската патриаршия в „ереста на неопапизма”. Според тези обвинения „не само че Православната църква никога не е познавала такъв център, но такава теза от корен разрушава равноправието на църквите по образа на Светата Троица и другата тайна на православната еклезиология, състояща се в това, че център на Църквата е възкръсналият Христос, пребиваващ невидимо между апостолите и техните приемници. Нито към Рим, нито към Константинопол, нито към Йерусалим, но към Христос е устремен взорът на православните църкви. Православните църкви са съединени не от някакъв йерарх или място, а от единството на учението, от съюза на любовта, едната Чаша и единия канонически строй.

Настоящата статия не претендира да защитава Константинополската патриаршия от повдигнатите срещу нея обвинения. Ако за мерило на „неопапизма” се вземе римският папизъм, не би било трудно на основание на формалния анализ на темата на Посланието да се покаже, че в него няма нито един от основните признаци на „папизма”, тъй както те са формулирани от Ватиканския събор. В Посланието не е казано нищо 1) нито за **богоустановеността** на правата и привилегиите на Вселенския престол (напротив, направо се посочва първоначалната „смиреност” и „малочадие” на Константинополската църква, възвисяването на която до вселенска катедра се извършва по силата на историческите обстоятелства); 2) нито за подчинеността на неговата власт на други църкви (говори се само за общението и контакта с нея като за условия за тяхното вселенско единство); 3) нито, накрай, за **непогрешимостта** на неговите предстоятели.

Разбира се, обаче не в тази формална плоскост е същината на обвиненията. По същество в Православната църква все по-силно се забелязва конфликт между две несводими едно към друго разбирания за основните принципи на устройството на Църквата и преди всичко на нейното **вселенско** устройство. И тук Окръж-

ното послание на патриарх Атинагор действително е решителен момент. Той дава на целия въпрос общоцърковно значение, посочва го във вселенски мащаб. Ние не знаем какви причини са побудили патриарха да се обърне с това послание към Църквата. Несъмнено обаче съдържанието му се намира в скрито противоречие с онази в последно време особено настойчиво изказвана теория, според която **абсолютната независимост и равноправие на автокефалиите** е основоположен принцип на устройството на Православната църква като непосредствено произтичащ от православния догмат за Светата Троица. Според тази теория Църквата не може да има никакъв „център“, защото това би означавало въвеждането на субординационизъм в структурата на Църквата, основа за която обаче може да бъде само **единосъщцето и равночестността**. Посланието на патриарха утвърждава, че освен автокефалните „центрове“ (които не отричат и привържениците на току-що изложената теория) Православната църква познава и вселенски център, който и е средоточието на вселенското единство и съгласие на автокефалните църкви. Наличието и стълкновението на тези две несъвместими канонически теории показва една дълбока еклезиологическа криза в неграта на Православието и неговото разрешаване е обусловено, на първо място, от изясняването на догматическото учение за Църквата.

Тук обаче е нужно да се направи една предварителна бележка. Привържениците на „абсолютния автокефализъм“ през цялото време утвърждават, че единствената основа на православното учение за църковното устройство се явява триагологията, догматът за Светата Троица. Един от тях даже изисква от мен предварително и без уговорки изповядване на тази истина, без която спорът е безполезен. Но към това изискване аз не мога да не добавя, че основа на православната еклезиология се явява преди всичко друго – Тайнството на Боговъплъщението. Защото Църквата е Тяло Христово и само във въплъщението и прославлението на Сина Божий, „Троици явление бист“. Църквата е разпространение и изпълнение във времето и пространството на извършилото се Богочовечество Христово, в което чрез Духа Свети се извършва нашето осиновяване от Отца. „Non solum nos christianos factos esse, sed Christum“ („За да ни направи не само християни, но и Христос“) [блаж. Августин]. И ако триединното битие е **съдържанието** на църковния живот като вечно откровение на Троичното Единство, то **форма** на Църквата, онтологическия закон на нейната структура е Богочовечеството Христово: „Christus totus in carne et in corpore“ (Всецелият Христос в Глава и Тяло). И ето, изхождайки от тази основа, ние ще се опитаме да уточним, макар и по неизбежност свеждайки до схема, нашето разбиране за каноническото устройство на Църквата и на мястото в нея на „вселенски център“.

2. Едно такова уточнение, доколкото става дума за вселенското устройство на Църквата, е уместно да започне с посочването на основната разлика в този пункт между Православието и Католичеството. Както католиците, така и православните в своето учение за Църквата изхождат от току-що посоченото **органическо** разбиране за Църквата като Тяло Христово. Но съществува дълбока и от наша гледна точка основоположна разлика между нашето и римското разбиране за това как това органическо единство се въплъщава във външното устройство, в йерархическата структура на Църквата. В римската еклезиоло-

гия Богочовешкият организъм се въплъщава адекватно само във вселенската Църква, т.е. **в цялата съвкупност** на всемирното църковно общество, което в единството на своята организация е въплъщение и продължение на мистическото Тяло Христово. Римското богословие се стреми към такова определение на Църквата, в което „les differentes parties avent vraiment dans un ensemble qui sait proprement un tout, un statut parties qui soient proprement des parties” („различните части биха съставлявали наистина едно цяло, оставайки си при това части”). Структурата на Църквата се мисли следователно в категориите на „цялото” и „частите” и всяка отделна община или Църква е само „част” или „член” на вселенския организъм и единствено чрез принадлежността към него има причастност към Църквата. Догматът за римския първосвещеник е всъщност напълно закономерен завършек на такова едно разбиране на органическото единство на Църквата: то естествено изисква не само единство на възглавлението, не само „примас” или „предстоятел”, но именно един Вселенски епископ, в когото единството намира своето основание и завършек.

В православната еклезиология категорията „организъм” се отнася на първо място към **местната църква**, т.е. към общината, обединена около стоящия начело на нея един епископ и в единството с когото обладава цялата пълнота на църковните дарове. Органическото единство на Църквата ѝ се дава и се реализира в Тайнствата. Тайнствата съставляват Църквата. Само чрез тях християнската община излиза извън човешкото измерение и става Църква. Църквата е **сакраментален** организъм и в гара на Петдесетницата, цялостно и неделимо преподаван в хиротонията на епископа, всяка църква има цялата пълнота на сакраменталния живот, сама става Тайнството на Богочовечеството Христово. В единството със своя епископ и в единството на епископа с Църквата всяка църква има цялата пълнота на Църквата – пълнотата на светостта, на католичността, на апостолството, т.е. всички *notae Ecclesiae*, които и са признаците на органическото единство на Христа и Църквата: *Caput et Corpus*. Но това означава, че спрямо Църквата са неприложими категориите „цяло” и „части”, защото същността на нейната сакраментално-йерархическа структура в това се състои, че в нея **частта** не само е съгласна с **цялото**, но и цялостно го въплъщава в себе си, тъждествена е с него, е цялото. Местната църква като сакраментален организъм, като **гагено** на хората от Бога в Христа, е не част и не член от по-обширен местен или вселенски организъм, но тя и е самата Църква. И апостолското приемство на епископата е преди всичко основа и гаранция на тайнственото общество на Църквата – Тялото Христово във времето и пространството. Във времето – защото Църквата е всякога месиянска община, събрана на едно [и също] (*ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ*): да „възвещава” смъртта на Господа, да изповядва Възкресението Му, „докле дойде Той”. И в пространството – защото във всяка местна църква, в единството на епископа и народа, е цялата Истина; тайнствено пребивава целият Христос, Които „вчера и днес и во веки веков е все Същият”. Йерархически-сакраменталната структура на Църквата явява онази пълнота на Христос, която е дадена на хората, и да възрастват в която на тях им е загадено – „докле всички достигнем... в мъж съвършен, в мярата на пълната възраст Христова” (Еф. 4:13). Ето защо местната църква не може да бъде „част” и нейният епископ не може да бъде епископ на „част”

от Църквата. Това е така, защото единството му с неговата църква е и образ на единството на Христа и Църквата, и действителен дар на това единство, вечно изпълняван в Тайнствата.

Съдбовният порок на римокатолическата еклезиология се състои в това, че този органически характер на местната църква като основа на църковното единство, тя е пренесла върху Вселенската църква, правейки я фактически една огромна местна църква. Както местната църква има и „реализира“ органическото си единство в единството със своя епископ, така и римският вселенски организъм трябва в своя вселенски епископ да има източника и средоточието на органическото си единство. Извършва се сякаш разширяване на римската местна църква до вселенски размери и не случайно предикатът „римска“ в енцикликата *mistici Corporis* се включва „в признаците“ на Църквата въобще: „Светата, Католическа и Римска църква – четем в нея – чрез която ние ставаме членове на Тялото“.

За нас обаче това пренасяне на богословието на местната църква и нейната връзка с епископа ѝ върху вселенския организъм и вселенския епископ означава замяна на католическата църква с универсализма и извращаване на нейната есхатологична пълнота, позволяваща ѝ винаги и навсякъде „да актуализира“ цялото Тайнство на Спасението и „двама или трима, събрани в името Христово“ да бъдат свидетели на цялата реалност на Боговъплъщението, Възкресението и Прославлението. Това не означава, че православната еклезиология отрича органическото единство на Вселенската църква. Само че в нея, доколкото в сакраменталната и йерархическата Църква, т.е. в онтологичната същност на нейното „устройство“ се въплъщава даденото на людеите в Христа), единството на църквите помежду им се изразява не в категориите на „цялото“ и „частите“, а на тъждеството. Това значи, че вселенското единство на Църквата е толкова реално и „органично“, колкото и единството на местната църква, и че това именно е единството на **Църквата**, а не само единството на **църквите**. Същността му обаче не е в това, че всички местни църкви заедно съставляват един организъм, а в това, че всяка църква – в тайнственото тъждество на апостолското приемство, структурата и Тайнствата – е тази същата Църква, това същото Триединно Битие, дадено на людеите в това място. По такъв начин то е това същото органическо единство на Църквата, но в него църквите не се допълват една друга, не са „части“ или „членове“, а всяка от тях и всички те заедно са не нещо друго, а едната, Свята, Съборна и Апостолска църква.

3. Ето тази онтология на Църквата като Богочовешко единство, цялостно и неделимо въплъщавано във всяка църква, се изразява и огражда в каноните, регулиращи връзките между църквите. Защото пълнотата на местната църква не само не противоречи на нейните връзки с другите църкви и на определените зависимости от тях, но напротив, постулира ги като необходимо условие за своето въплъщение. Пълнотата на местната църква в това именно се състои, че в себе си тя има всичко онова, което има и всяка църква и всичките заедно, и че тя има това не от себе си, не като **своя** пълнота, но от Бога, като Божий дар в Христа. И от друга страна, тя има тази пълнота само в съгласие с всич-

ки църкви, т.е. именно като тази същата пълнота и само в онази мяра, в която не отделя себе си от това съгласие, не прави единия и неделим Божи дар свой, отделен – в буквалния смисъл на думата „еретически“.

Но ако, както вече бе казано по-горе, пълнотата на местната църква ù е „дадена“ в единството на епископа и народа, то с другите църкви тя е свързана чрез единството и съгласието на епископата.

Episcopatus unus est (св. Киприан Картагенски). Както множеството църкви не делят Църквата на „части“, така и множеството епископи не разделят помежду си апостолския дар, но той цялостно се предава на всеки епископ. Това предаване се извършва в епископската хиротония и в нейното Тайнство Сам Господ чрез ръцете на епископите низвежда върху посвещавания дара, който има всеки от тях и всички те заедно. В хиротонията епископът, ставайки епископ на своята църква, явява своята църква като едната, Свята, Съборна и Апостолска църква, тъй като се поставя не от своята църква и не от някаква „група“, а „от двама или трима“ (1 апостолско правило), свидетелстващи със своята множественост и съгласие за единството и неделимостта на епископството и в него – на самата Църква. Посвещаването на епископа „от двама или трима“ означава, че всяка църква има своята пълнота не от себе си, но свихе, и то също не подчинява една църква на друга, не прави едната „източник“ на другата, но в него на всяка църква напълно се дава онова, което и на всички.

Но ако по такъв начин хиротонията на епископа от други епископи е сакраменталният източник на единството на Църквата в пълнотата на всяка църква – вечното изпълнение на Петдесетница, то в съгласието на епископите това единство се осъществява и се изявява като единство на вярата, живота и любовта. Ако в своята църква епископът е свещеник, учител и пастир, от Бога поставен в нея свидетел и хранител на католичното предание, което цялостно живее в нея, то в съгласието на всички епископи, в тяхната съборност всички църкви познават и изразяват онтологичното единство на това предание – „защото езиците в света са различни, но силата на Преданието е една и тъждествена“ (св. Иринеи Лионски). Съборът на епископите, както и самият епископат е не орган на властта **над** Църквата, но не е и събрание на „представителите“ на църквите, а благодатно изражение на единството на Църквата, нейните духоносни уста. Той говори не **на** Църквата, а **в** Църквата, в пълнотата на нейното католично съзнание. Той не е „по-пълн“ и не е „по-голям“ от пълнотата на местната църква, но в него всички местни църкви познават и осъществяват онтологичното си единство като Една Свята, Съборна и Апостолска църква.

Ето това единство на епископата (осъществявано в хиротонията на епископа от други епископи) и неговото съгласие във вярата, живота и любовта е основата на съюза на църквите, или – поместната църква. Това не е просто „федерация“, в която действа законът на мнозинството, но и не е „организъм“, в който „частите“ са подчинени на „цялото“, а е самото единство на Църквата, въплътено в своята външна и историческа „форма“.

Исторически както начините, така и обемът на това групиране на църквите в поместни съюзи са били доста различни: от „провинциалния“ или „диоцезалния“ съюз, до патриаршиите. Но вътрешният му закон си е оставал същият и най-добре той е изразен в 34-то апостолско правило: „Епископите на всеки народ трябва да познават първия помежду си, когото да признават като глава и да не вършат без негово разсъждение нищо, което превишава тяхната власт... Но и първият [епископ] да не върши нищо без разсъждението на всички [епископи], понеже по този начин ще има единоумислие и ще се прослави Бог чрез Господа, в Духа Свети...”. В този канон веднъж и завинаги е закрепена същността на **първенството** в Църквата не като власт, но именно като **средоточие и изразение на съгласието и единството на Църквата**. И именно понеже съюзът на църквите не е нито просто **обединение** на равноправни (в което председателят е подчинен на волята на мнозинството), нито **организъм** (където един има власт като източник на живота на организма), а е въплъщение на неделимото единство на Църквата, първият изразява вярата на всички и вярата на всички има едни уста. Първенството не само не нарушава съборността, но цялата негова същност в това тъкмо се и състои, **да опази съборността и да я осъществява в съподчинението на всички един на друг в единството на вярата, в единството на любовта, в единството на живота**.

4. Но приемайки този строй на Църквата, в който епископите на всяка **област** „трябва да познават първия помежду си, когото да признават като глава”, като съответстващ на православно учение за Църквата, проповедниците на „абсолютния автокефализъм” незнайно защо го отхвърлят като ерес и разрушаване на цялото православие по отношение на **вселенското** устройство на Църквата. Същност собствената им триагологическа схема би трябвало да ги доведе до утвърждаването и на първенството и между автокефалните църкви. Понеже, ако в автокефалните църкви (т.е. в съюза на църквите, очертан от самостоятелното поставяне на свои епископи и един примас измежду тях) първенството на старшия не само не означава субординационизъм, но напротив, по думите на самия канон отразява троичното единство, то таква първенство е необходимо и в едносъщията на автокефалните „ипостаси”. В действителност обаче априорното желание, каквото и да става, да отстояват теорията си за „автокефалиите”, а също и неизбежното свеждане на цялото католично Предание до триагологията (при това схващана, както видяхме, непоследователно), довеждат привържениците на „абсолютния автокефализъм” до простото и голословно отричане на несъмнения факт на това вселенско първенство, засвидетелствано от цялата история на Православната църква и закрепено в нейните канони и живот. Защото наред с „примасите” на областите – митрополитите и патриарсите, наред с поместните „центрове” на своето съгласие, Църквата винаги е знаела и е имала такъв център и във вселенското си устройство. Еклезиологическата заблуда на Рим се състои не в утвърждаването на вселенското му първенство, от никого и никога неотричано, а в това, че въпросното първенство той действително е смесил с онтологичния „субординационизъм”, като направил от Римския епископ „principium radix et origo” на единството на Църквата и на самата Църква. Но тази заблуда и извращение на догмата за Църквата, отцепила Римската църква, а с нея и целия Запад от католическото съгласие, не трябва да

ни води към простото отрицание на самия факт на такова първенство. Напротив, би трябвало да ни накара по-дълбоко да се замислим за неговия православен смисъл! Защото „страхът от папизма”, караш ни да го виждаме във всеки намек за първенство или за вселенски център, вече достатъчно скъпо е струвал на Православната църква.

Историческата (впрочем и каноническата) правда е такава, че дори и преди да изкристализират в окончателна форма поместните или автокефални съюзи, Църквата от първите дни на съществуването си е имала именно **вселенски център** на своето единство и съгласие. Такъв център в първите десетилетия е била Йерусалимската църква, след това такъв станала Римската – „председателстваща в любовта”, по израза на св. Игнатий Антиохийски. Ние не можем тук да приведем всички свидетелства на Отците и на Съборите, съгласно признаващи Рим за старша църква и средоточие на вселенското съгласие на църквите. Да се отричат тези свидетелства, тяхното единогласие и значение би могло само в полемическа острастеност.

Но се е случило, уви, така, че ако католическите историци и богослови неизменно са **преувеличавали** смисъла и обема на тези свидетелства, православните пък неизменно са ги **преумалявали**, като са ги свеждали до „случайни” изказвания, до „отделни” факти. Православната наука все още очаква именно православната, свободна, неотровена от полемика или апологетика оценка на мястото на Рим в историята на Църквата в първото хилядолетие. И ако именно по този начин се претеглят всички тези свидетелства, то в тях с очевидност се открива същността на това вселенско първенство: **да се пази и да се изразява** единството на Църквата във вярата и живота, да се пази и да се предава нейната **съборност**, да не се даде на местните църкви да се укрепят в провинциализма на местните си предания, да се отслабят католическите връзки, да се допусне отделяне от единството на живота... По същество това и означава – да бъдеш хранител на пълнотата на живота на всяка църква, доколкото тази пълнота е винаги пълнота на цялото католично Предание – не на „част”, от „цяло”, не „свое”, а на едно и неделимо.

Но Рим отпаднал от католическото съгласие. Означава ли това, че Православната църква е останала без свой първи епископ, без център и средоточие на своето **вселенско** съгласие? Точно толкова очевидно и съгласно Преданието свидетелства, че мястото на Рим е заел „вторият Рим” – катедрата, на която вече II вселенски събор присвоява второто място в йерархията по чест. „Константинополската категра – пише в 1923 г. митрополит Антоний – според учението на Христовата Църква, изложено в постановленията на седемте Вселенски събора... не е просто една от църковните провинции, но се мисли като незаменим елемент от пълнотата на Православната църква, като инстанция, свързана не само със своя диоцез, но и с цялата Православна църква по цялата вселена.” Тук също – да се отрича това общопризнато върховенство на Константинопол означава да се отрича многовековната история на Църквата, включително и историята на Руската църква, която и когато е станала автокефалия, никога не е отричала това първенство. Наистина каноните сочат, че източникът на пър-

венството на тази катедра е положението на Константинопол като „града на Царя и Сената“. А доколкото това положение на града се е изменило, то проф. Троицки предлага и Константинополският епископ да стане епископ Истанбулски и да „ликвидира“ своето първенство. Едно нещо е обаче причината за възвисяването на една или друга катедра, друго – фактът на нейното първенство. Принципът на старшинството неведнъж се е изменял в Църквата: от старшинството по хиротония (в африканските митрополии) до гържавната йерархия на градовете. От определено време такъв принцип е бил и древността на отделната църква, фиксираща мястото ѝ в йерархията на църквите. Пагането на империята не е унищожило първенството на Константинополската катедра и „отслабването“ на Изтока не е отменило старшинството на източните патриархати. И нека повторим, даже в епохата на най-високия си „месиански“ полет Руската църква никога не е посягала на това първенство на Изтока и на своята Майка Църква, просветила някога Русия със светлината Христова. В паметта на Църквата тези връзки не са празен звук и само онези, които „не помнят рога си“, истинския и гуховен род, са способни да забравят това.

Не ще отречем, нито премълчим всички печални явления в историята на Вселенската патриаршия – нейната „панелинистична“ политика по отношение на славянските църкви, насилственото им „погърчване“ и т.н. Националните разпри са болно място в историята на Православието, неин главен грях. За това и ние неведнъж сме писали, стремейки се да разкрием цялата историческа правда, макар и безотрадна. Но и тук – както ереста на Рим не унищожава факта на неговото първенство в първото хилядолетие, така и историческите грехове на този или онзи патриарх не зачертават и не унищожават нито първенството на Вселенския престол, нито неговите заслуги в живота на Православната църква. И съзнанието за това първенство живее в целия православен Изток, който едва ли можем да упрекнем в „папизъм“ – където връзката на епископа с народа е хиляди пъти по-жива и по-непосредствена, отколкото при нас; където съборният глас на епископата не е празен звук и където всеки архиерей е действително епископ на своята църква, а не обикновен „представител“ на своя патриарх в нея, според нуждите преместван от него от място на място.

Напротив, новото разбиране за автокефалията, а преди него и епохата на фактическото тържество на националните автокефалии над вселенското единство на Църквата не само противоречат на изконното устройство на Църквата, но извращават de facto самите основи на това устройство. Не е случайно, че въпросната епоха бе и време на пределното „затъмняване“ на каноническото съзнание, успешно заменено от „действащото църковно право“, което, както е известно, узаконяваше най-въпиющи антиканонически явления. Израснал от хипертрофията на националното съзнание сред православните народи, „автокефализмът“ в действителност доведе до почти пълното сливане на църковното устройство с гържавното – националността, а връзките между църквите постави в категориите на „международното право“. И ако днес post factum се мъчат да го изведат от догмата за Светата Троица, то исторически той е резултат от националното съперничество и раздори между православните народи и пълното им разединение в живота. Гласът на кръвта е заменил гласа на Духа. Светата

Троица е съвършено единство в любовта (а не в „равноправието“), където Трите са Едно, докато съвременните автокефалии говедоха до раздробяването на Православната църква даже на едно и също място на множество „национални“ юрисдикции, да не говорим за взаимната подозрителност, презрение и равнодушие, отдавна вкоренили се в отношенията на православните народи помежду им. И накрая, така разбираната „автокефалия“ не спаси църквите от най-същински, макар и неогматизиран „папизъм“, доколкото във всяка автокефална църква нейният „център“ отдавна се е превърнал от деятел на съгласието и единството на всички църкви във „висша църковна власт“, в **източник** на целия църковен живот, изразяващ не единството на църквите, а чисто и просто подчинил ги на себе си в качеството им на епархии.

Нека обаче си припомним истинския смисъл на автокефалията – поместен съюз на църкви, съединен около старшата църква, съборно поставящ своите епископи, единодушно, в съподчинение на всички един на друг в любовта, съставляващ единството на Преданието и единството на живота – съюз, в който всяка църква живее живота на всички и всички – живота на всяка. Такава автокефалия не само не изключва, но отново – предполага своето единство с останалите такива автокефални съюзи в един вселенски съюз. Както поместният събор не изключва вселенския събор, така и поместният съюз не противоречи на вселенския съюз. Православната църква има обща съдба и общо дело в този свят: общи врагове – безбожието, ересите, разколите; общо свидетелство – за истината на Православието. Нещастие то на една църква или нейната болест изискват грижите на всички. А всичко това изисква общи, организирани усилия, постоянно съборование; не просто единство, но и единение. Единството на Църквата, нейната пълнота, цялостно и неделимо пребиваващи във всяка църква, на всяко място се разкрива и се осъществява в единството на всички помежду им. А този вселенски съюз означава и вселенски център, вселенски първоиерарх. И кой друг, ако не той трябва да вземе върху плещите си грижата за това обединение, свидетелството за това единство, почина за излекуването на болестите? Такъв център Православната църква винаги е имала, има го и днес – в Константинополската катедрa. Нейният глас е глас не на вселенски епископ, но на Вселенски патриарх – това чуваме ние и в посланието на Светейшия Атинагор.

Превод: Калин Янакиев

Калин Янакиев

КОМЕНТАР КЪМ ПРЕВОДНИТЕ ПУБЛИКАЦИИ

Публикуваните по-горе в тази рубрика текстове представляват документи от една полемика с десетилетна давност. Първите два са по същество официални позиции: на Московската и на Константинополската патриаршия, и са написани по конкретен повод – във връзка с приетия от Смесената международна комисия по богословски диалог между Римокатолическата и Православната църква т.нар. документ от Равена, озаглавен „Еклезиологически и канонически следствия от сакраменталната природа на Църквата. Църковното единство, съборност и власт” (13 окт. 2007 г.).

Веднага трябва да се каже, че Равенският документ, като фиксира достигнатото съгласие между католици и православни по въпроса за властта и първенството в Църквата на местно, регионално и вселенско равнище, оставя за бъдещо обсъждане най-каверзния въпрос, който ги разделя от цели 1000 години – този за „ролята на Римския епископ в общението на всички църкви”. Ето защо реакцията на Московската патриаршия на този документ (с 6 години закъснение) с право е разбрана в Константинопол като насочена много по-скоро срещу вселенските прерогативи на този престол **вътре в границите на Православната църква**. Краткият текст на митроп. Елпидифорос посочва също истинските обстоятелства, довели до това документът от Равена да бъде приет в отсъствието на делегацията от Москва и ние няма да се спираме тук на тях.

Трябва обаче да кажем няколко гуми за богословските мотиви Константинопол да реагира така остро на „Позицията на Московската патриаршия”, защото за недостатъчно теологически школувания читател те остават непрозрачни.

И тъй, възгледът на Москва е, че не само трите вида първенство (това на епископа в местната църква, това на първенстващия епископ – митрополита или патриарха – в автокефалната регионална църква и на първенстващия сред патриарсите във вселенска църква) са различни по „съдържателното си изпълнение”, но и **източниците** на тези първенства са различни, поради което властите пълномощия на първенстващите на тях **не могат да се пренасят от по-ниското на по-високото равнище** (както било направено в Равена).

Безспорно ключовите пасажи от Московския документ са тези, отнасящи се до първенството на равнището на вселенската (целокупната) Църква. Тук на пръв поглед Московският документ утвърждава нещо безспорно: „Източник на първенството по чест на равнището на вселенската Църква е каноническото предание на Църквата, зафиксирано в свещените диптихи”. „Съдържателното изпълване

на първенството по чест на вселенско равнище – продължава Московският документ – не се определя от каноните на Вселенските или Поместните събори... Каноническите правила, на които се опират свещените диптихи, не дават на първенстващия (на вселенско равнище) никакви властни полномощия в общо-църковен мащаб”. Ето това е ключовото твърдение на документа, който желае с него да отграничи характера на първенството на вселенско равнище както от този на местно, така и от този на регионално равнище. Защото характерът на първенството на местно равнище е такъв, че дава **власт** на първенстващия на него (власт на епископа над местната църква). Характерът пък на първенството на регионално равнище дава полномощията на първенстващия на него епископ, описано в 34-то апостолско правило.¹ Нито едното, нито другото обаче – според Московския документ – дава каноните на първенстващия на вселенско равнище и въобще, повтарям, „каноничните правила, на които се опират свещените диптихи, не дават на първенстващия на вселенско равнище **никакви властни полномощия в общоцърковен мащаб**”. Различните равнища на първенство, поради това, „не са тъждествени и не могат да се пренасят от едно равнище на друго”. Противната на това твърдение практика Московският документ определя като „еклезиялогични извращения, приписващи на първенстващия на вселенско равнище йерарх функциите на управление, свойствени на първенстващите на другите равнища на църковната организация (т.е. на първенстващите на местно и на **регионално равнище** – б.м.)”, и твърди, че те са получили „в полемическата литература на второто хилядолетие наименованието папизъм”.

Там е работата обаче, че наименованието „папизъм” е получило само онова „еклезиялогическо извращение”, което приписва на първенстващия на вселенско равнище йерарх (който до края на първото хилядолетие е Римският епископ – папата) функциите на управление, свойствени на първенстващия **на местно** равнище. Впрочем малко по-късно това ще признае и Московският документ, казвайки, че „пренасянето на функциите на служението на първенството от равнището на архиепископията към вселенското равнище, по същество означава признаването на особен вид служение – „вселенски архиереи”, притежаващи учителна и административна власт над цялата Вселенска църква” и превръща, сиреч, вселенската Църква **в епископия** на първенстващия на вселенско равнище, а него самия в епископ **на епископите** ѝ. Именно това (но **само** това) е „папизъм”. Дали обаче „папизъм” е и приписването на първенстващия на вселенско равнище йерарх на функциите на управление, свойствени на първенстващия на равнището на региона? В края на краищата функциите на управлението на последния не са същите като тези на управлението на местната църква (епископията) и са определени в 34-то апостолско правило. Първенстващият в автокефалната поместна, регионална църква (митрополия или патриаршия) не е епископ **на епископите** в своя регион, а само първи **сред равни** с него епископи,

¹ Епископите на всеки народ трябва да познават първия изпомежду си, когото да признават като глава, и да не вършат без негово разсъждение нищо, което превишава тяхната власт, а всеки да прави само това, което се отнася до епархията му и до подведомствените на нея места. Но и първият епископ да не върши нищо без разсъждението на всички епископи, понеже по този начин ще има единомислие и ще се прослави Бог чрез Господа в Духа Свети – Отец и Син и Дух Свети.

имащ правомощията, дадени от това правило, т.е. правомощията да решава в съгласие с тях **общите** дела на регионалната църква. Точно тук следователно Московският документ влиза в най-остра атака срещу примата на вселенския първоиерарх, свеждайки първенството му до лишена от всякакво „съдържателно напълване“ чест. На свой ред, пише в документа „разпростирането на онова първенство, което е присъщо на председателя на автокефалната поместна църква (според 34-то апостолско правило) върху вселенското равнище би надало първенстващата във Вселенската църква с особени пълномощия **без зависимост от съгласието за това на поместните църкви**”. Да, би го надало с такива, но откъде е очевидно, че такива пълномощия той може да има – за разлика от първенстващата на регионално равнище – **само** със съгласието за това на поместните автокефални църкви? Това утвърждение тук **е предпоставено** и може да произтича само от преди това декларираната убеденост, че „каноническите правила, на които се опират свещените диптихи, не дават на първенстващата на това равнище никакви властни пълномощия в общоцърковен мащаб”. Ето защо и всякакво съдържателно напълване на това първенство според Московския документ „се определя от консенсуса на поместните православни църкви, изразен в частност на всеправославните съвещания...”. С други думи, първенството на вселенско равнище според Москва принадлежи **на консенсуса на автокефалните църкви**, а не на вселенския (Константинополския) патриарх, явяващ се само негов пълномощник и говорител. Ако – посочва като втори аргумент срещу разпростирането на онова първенство, което е присъщо на председателя на автокефалната поместна църква върху вселенското равнище Московският документ – такова разпростирание би се извършило, то „би изискало и съответното пренасяне на процедурата по избиране на първенстващия епископ на вселенско равнище”, а това „би довело вече до нарушаване на правото на първенстващата автокефална поместна църква (Константинополската – б.м.) самостоятелно да избира своя председател”. Абсурдът, който конструира тук Московският документ, идва от преди това утвърденото в него убеждение, че източник на първенството на регионално равнище (на равнището на автокефалната поместна църква) просто е изборът, който съборът ѝ прави. И ако, разсъждава документът, пренесем първенството, присъщо на председателя на автокефалната поместна църква, върху председателя на вселенското равнище, тогава той също би трябвало да го получава от избора на председателите на стоящите под него поместни автокефални църкви, които оглавява като техен вселенски първенец. Но как патриархът на автокефалната **Константинополска** църква (който е първенецът на вселенско равнище) би могъл да бъде избран не от епископите на своята, Константинополската автокефална църква, а от председателите на другите автокефални поместни църкви (примерно от руския, сръбския, българския, грузинския и т.н. патриарси)? Това е софизъм – справедливо отбелязва в отговора си митроп. Елпидофорос – произтичащ именно от negliжирането в Московския документ на **ранговете** на първенстващите на регионално равнище катедри, чийто източник въобще не е изборът на синодите им. Първенстващият на вселенско равнище, който е патриархът на Константинополската автокефална църква, се избира, разбира се, от синода на тази автокефална църква, като първенстващ на **нейното** регионално равнище. Само че **рангът** на неговата (регионална) патриаршеска катедра **е първи**

– съгласно, както казва и Московският документ – диптихите. Ето защо той е сред регионалните първенци вселенският (им) първенец. Вселенският патриарх не е **митрополит** на патриарсите – първенството му не е пренесеното на вселенско равнище първенство на регионален патриарх над синодалите му. Но той е първенец на патриарсите, защото бидейки патриарх – т.е. регионален първенец – е същевременно патриарх на църква **с първи след патриаршеските катедри ранг**. Той, както казва митроп. Елпидифорос, е **епископ** на местната си църква (Константинополската), която има ранг на първенстваща в автокефалния си регион (с което пък е патриарх), а сред останалите църкви с ранг на първенстващи в регионите си (сред патриаршеските църкви) е патриархът на **първата** патриаршеска църква.

Дали обаче неговият събор като вселенски патриарх не е от съвсем друг тип в сравнение с регионалните събори? Московският документ твърди тъкмо това с убеждението си, че вселенският първенстващ „няма съдържателно напълване на първенството си”. Ако обаче това е така и първият на вселенско равнище иерарх няма съдържателно напълване на първенството си поне аналогично с онова на регионално равнище, то неговото първенство сред останалите първенстващи на регионално равнище иерарси би било просто онова, с което **се изброяват** регионалните първи – патриарсите, какъвто е и сам той, би било бройно, но не би било редно първенство – не би давало начало на една **регица** (по пълномощия) на първите на регионалните автокефалии, не би било първенство **в регицата** на регионалните първи. Но така именно регионалните първи не биха съставлявали **регица**, която има първи (който с това е **вселенски** първи), а само **съвкупност** от регионални първи. А при такова схващане един събор на регионалните първи не би бил събор в същия смисъл, в какъвто е събор този на регионалните първи с техните подчинени. Ако вторият би бил събор на наредени епископи, начело на които стои регионалният им първенец (митрополитът, патриархът), то първият би бил само събор на регионални първи, които нямат начало (**началство**) на регицата си, и следователно би бил събор на регионални **събори**, представяни от първенците си, но не и вселенски **събор** на първенците. Това накрай би означавало, че според Московския документ вселенски събор (синод) е невъзможен. Такъв събор би имало само на регионално равнище (митрополитски или патриаршески). А вселенският би бил мислим само като **събор на събори**, представяни от първенците си и първенстващите на които се погледват съобразно традиция, без да съставляват (вселенски) събор, нямайки своя първенстващ с прерогативите на митрополита на регионално равнище в духа на 34-то апостолско правило. Събранието на синодите (представявани на него от първенстващите си) не би образувало **събрание в същия смисъл** както поместните събрания (синоди), доколкото първият на първенстващите „няма съдържателно напълване на първенството си”. Но, пита се, **на какво основание** регионалните единства (събори, синоди) не образуват пълно вселенско единство (събор, синод), или обратно – **на какво основание** вселенското единство е разделено на несъбиращи се в пълно единство събрания? Защо равенството на епископите на местно равнище не препятства те да имат първенстващ на регионално равнище с определено **съдържателно** напълване на първенството му (формулирано в 34-то апостолско правило), а равенството на първенства-

щите на регионално равнище (на патриарсите) вече не позволява те да имат първенстващ на равнището на вселенското им единство с аналогично съдържателно напълване на първенството му? Защо сред равните в един регион (автокефалия) епископи, между първенстващия и тях се полага един тип граница, а пък сред равните от регионите (автокефалиите) и първенстващия сред тях на вселенско равнище – друг тип? Не се ли дължи това на подсичащото вселенското единство на църквата **емфазирание на автокефалията?**

Струва ми се, че отговор на този въпрос дава по-отдавнашната, но и много по-фундаментална статия на прот. Александър Шмеман, също публикувана по-горе.

Дилян Николчев е доцент по църковно право и устройство и управление на Българската православна църква. Специализирал е в Испания. Понастоящем е член на редакционната колегия на сп. *Богословска мисъл*, издание на Богословския факултет на СУ. Автор на редица статии и студии, посветени предимно на църковно-правни въпроси, история на каноническото право, църковния брак и гр., а също на монографията *Брак, развод и последващ брак в православната църква* (София, 2006 г.).

Дилян Николчев

„ПОЛИТИЧЕСКА РЕЛИГИЯ“ И ПРАВОСЛАВНА ЦЪРКВА В ИЗТОЧНА И ЮГОИЗТОЧНА ЕВРОПА – ПОЛИТИЧЕСКИ ПРОЦЕСИ И ТЕНДЕНЦИИ

Преди няколко години публикувах статия, озаглавена *Българската православна църква между вярата и политическата религия: посттоталитарни влияния и проявления*¹. В нея обърнах внимание на един тревожен за страната ни в последните години процес, а именно – все по-отчетливото демонстриране на явни и скрити „канални“ на взаимно влияние между Българската православна църква и политиката, респективно техните взаимно обвързани църковни и политически прояви. В същия текст употребих и се опитах богословски да анализирам понятия като „политическа религия“ и „православни политици“, определения, на които както тогава, така и днес малцина обръщат внимание – по същество и в перспектива. Затова и с известна доза задоволство изгледах като зрител авторското предаване „Вяра и общество“ на журналиста Горан Благовев на 5 април т.г., което тематично – с участието на проф. К. Янакиев – отдели внимание именно на тази проблематика в богословско-православна перспектива.²

¹ Николчев, Д. *Българската православна църква между вярата и политическата религия: посттоталитарни влияния и проявления*. – *Науката, образованието и изкуството през 21 век*, Съюз на учените – Благоевград, Годишник наука – образование – изкуство, т. 4, Благоевград, 2010; същият текст в: <http://www.svobodazavseki.com>, бр. 20, юни 2009.

² Вж. предаването на е-стр. на bnt.bg/predavaniya/vyara-i-obshestvo/ – 5 април 2014.

И така, когато през 1938 г. немският учен Ерик Фьогелин издава труд със заглавие *Политическите религии*³ и по този начин за пръв път това понятие („политическа религия“) придобива смисъл на определение за тоталитарните идеологии като фашизма, комунизма и националсоциализма, почиващи идеологически на квазирелигиозна националистическа основа, същият автор надали си е представял, че след шест и повече десетилетия неговата теория ще претърпи практически ново развитие в различни по форма политически квазирелигиозни движения в Европа, преди всичко на Изток и Югоизток. За Фьогелин и неговите последователи „политическата религия“ сама по себе си обаче не представлява религия в собствения смисъл на думата: това е идеология, притежаваща всичките признаци на религията, но не предполагаща вяра в Бога и загължително следване на определени традиционни религиозни принципи и правила.⁴ В този аспект се състои в известен смисъл разликата между теорията на Фьогелин и тази на нововъзникналите най-вече в Източна и Югоизточна Европа партии и организации, изграждащи своята идеология на базата на религията, включително и по отношение основните ѝ верови характеристики. С оглед на традиционните религиозни специфики на тази част от Стария континент религията, на която заложиха тези „политически религии“, бе единствено възможната – православието, изразено чрез някои поместни православни църкви.

Днес един от дълбоките проблеми, на които трябва да се обърне сериозно внимание, се явява този за характера и степента на влияние на православието в регионалната и световна политика. Наред с общоупотребяваните вече понятия „ислямски свят“, „ислямска политика“ и производните им политически интерпретации в популярната и научната литература, през последните години все по-активно започнаха да се използват и аналогичните им в религиозно отношение обозначителни термини „православен свят“, „православна политика“ в контекста на различните политически и обществени събития, най-вече в Източна и Югоизточна Европа. Очевидно е, че поне засега „православната политика“, за разлика от „ислямската политика“, не стъпва на световната сцена като едно монолитно политическо цяло. Това се дължи на обстоятелството, че са налице неясноти по някои съществени въпроси, като напр. за това дали има де юре и де факто такива държави или недържавни субекти, които както по идеологически път, така и посредством лидерски позиции се обединяват около „вменената им православна идеология“. Във връзка с това е необходимо да се установи действително ли днес съществува перспективата „православната политика“ да навлезе като религиозно-политически фактор в територията на локалната и световна политика и дали една такава политика се явява алтернатива на проислямската политика на Изток и на прохристиянската политика на Запад.

По отношение на поставените въпроси трябва със съжаление да се каже, че в наличната научна литература в нашата страна липсват каквито и да било сериозни изследвания. В редките случаи на работа по тази проблематика, в отделни научни статии или защитавани на конференции тези, съответните автори ограничават своите проучвания до обичайното изясняване на позициите на Църквата

³ Вж. повече: Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Wien 1938; neu hg. von Peter J. Opitz, München, 2007.

⁴ Вж. цитирания труд на Е. Фьогелин.

и гържавата в контекста на утвърдените стандарти за системата на отношенията „Църква – гържава”. По този начин актуалните проблеми, на които обръщам внимание – за процесите на инкорпориране на православието в политиката, от една страна, а от друга, на политизацията на Православната църква в гържавите от Източна и Югоизточна Европа – са тотално премълчавани, подминавани и неизследвани, обстоятелство, непозволяващо обективно да се оценят самите процеси както като политически фактори, така и като православни такива.

С оглед на политическите процеси в Източна Европа в контекста на използването на Православната църква като институция и религия за политически цели трябва да се посочат и причините за възникването на тази симбиоза между политика и религия. Може да се каже с положителност, че политизацията на религията и религиозацията на политиката се явяват закономерен резултат от неуспешния политически преход в тези гържави от Европа, както и от неудачната модернизация и социализация, довели до социална криза и бедност в условията на икономическо развитие, а вследствие на това – и до криза на демокрацията, на националната, а и на религиозната идентичност в източноевропейските страни. Тези кризисни характеристики образуват всъщност обективните причини за политизацията на религията и религиозацията на политиката.

Що се отнася до инициаторите на тези процеси, колкото и анонимни да са те, то безспорно това са „новите православни политици”, отличаващи се с изключително повърхностни познания в областта на православно богословие, вследствие на което учението на Църквата се интерпретира като политическо-религиозна идеология по един особено спекулативен, манипулативен и демагогски начин, неотговарящ на православните канонични традиции. По правило това са хора, приели православието в резултат на „внезапно обръщане” към вярата, пъстра представителност на най-различни социални слоеве от населението, люде с различно ниво на интелигентност, всичките обаче изповядващи „политическа религия” „в полза” на Православната църква. Тези „нови православни политици” са характерно явление за страните от бившия социалистически лагер: Радован Караджич и Вук Драшкович в бивша Югославия, Корнелиу Вадим Тудор в Румъния, Жириновски и Дугин в Русия, Волен Сидеров и Слави Бинев в България и др.⁵ За същите „нови православни политици” важен фактор в привличането на последователи на „политически православните” формации е съществуването на силни обредни православни традиции в сред широките социални слоеве, наследство, завещано в голяма степен от порядките на комунизма в тези гържави. Именно в средите на слабограмотни в политическо и религиозно отношение хора „новите православни политици”, в по-голямата си част сторонници на комунистическата идеология, намериха най-добрата за политическо-религиозна пропаганда почва, която сравнително успешно експлоатираха и експлоатират за постигането на определени политически цели.

Характерна за „новите православни политици” е убедеността им, че те са истинските православни християни, докато всъщност съвсем не е така – те не

⁵ Вж. посочената моя статия *Българската православна църква между вярата и политическата религия: посттоталитарни влияния и проявления*.

винаги изповягват това, което включват учението, традицията и преданието на Църквата, и често гръмогласно издигат политически лозунги, стоящи в явно противоречие със същността на Църквата и още повече с нейните канони. В стремежа си да подчертаят своята загриженост за Православната църква тези „нови православни политици“ се вживяват в ролята си на „хибриден светски и духовен епископат“: приемат църковни и политически награди за изключителни заслуги за православно единство, с особено политическо-молитвено настроение протягат ръце за архонтска „благодат“, изключително активни са в областта на църковната дипломация, громият враговете на православието – ереси и политици – повече, отколкото самата Православна църква.

„Загубата“ на Югославия в резултат на пагането на Милошевич предизвика у православните панслависти остра реакция. В годините на войната те сурово заклеймяваха „враговете“ на разпадащата се федеративна република, настояваха публично Русия да помогне с оръжие на братята православни християни. След Милошевич те обвиниха славянските страни с прозападна ориентация като предатели на православието и панславизма и запазиха надежда, че социалистите в Сърбия ще се върнат на власт, след което новата балканска република може да бъде разглеждана отново като братска православна страна.⁶

Изключение от тази панславянска политика не направиха и българските леви политици, както и някои техни висши църковни „покровители“. Нека само да припомним действията на Българската социалистическа партия, демонстрирането на активност от страна на „новите православни политици“, загрижеността на част от висшия клир за режима на Милошевич. Тези прояви на политически и „религиозен“ панславизъм поразително напомняха например политическата и религиозната активност на тогавашния руски президент Елцин, на лидера на най-голямата руска комунистическа партия Зюганов, а също и на споменатия Жириновски. Неизменно в техните политически платформи и програми присъстваше православно вяра, нещо повече – укрепването на връзката с Православната църква в полза на Русия. Така Русия все повече заприличваше на скрито православно царство, където границите между политиката и православно вяра и нейната църковна институция на практика се размива.

Подобен православен комунизъм се роди и в нашата страна – с най-активното участие на тези, които го вчера убиваха православните християни само заради това, че вярват в Христос, а днес внушават на народа ни нова вяра – в идеите на православно комунизъм, защото според тях (по думите на Зюганов), „ако се взгледаме в Нагорната проповед на Исус Христос и Моралния кодекс на строителя на комунизма, то по своето вътрешно съществуване те не се различават“⁷.

В настоящия момент различните православно-политически движения в Източна Европа изграждат своите идеологии и политики на базата на оформилите се през последните две десетилетия фундаментални православно-политически

⁶ Вж. пак там.

⁷ Цит. по Митрофанова, А. Политизация „православного мира“. М., 2004, с. 144.

посоки: панславизъм, неоевразийство, православен национализъм, православен комунизъм и националболшеvizъм. От съществуващите вариантни православно-политически идеологии най-универсална е евразийството в лявата му версия, т.е. в съчетание с „православния комунизъм“. Най-добро представителство на тези политическо-религиозни православни течения днес се наблюдава в Русия, където управляващите – в лицето на партията „Единна Русия“ на президента Владимир Путин – неприкрито използват проправославните и прокомунистическите настроения, партии и движения не само за укрепване на властта, но и за консолидиране на православия свят в самата федерация и на международния терен около политиката на Русия и за политиката на Русия. Поддръжниците на тази про-Путин политика отидоха дори още по-далеч, като заговориха за „ядрено православие“ в контекста на „руската политика за национална и духовна сигурност“ и във връзка с ядрената военна мощ на европейско-азиатската федерация.⁸

Така националистическият политически управленски руски вариант на политическото православие бе използван и на международен терен посредством активизирането му по време на събитията в Украйна например и по този начин постави „политическото православие“ като скрита карта и значим фактор в международните отношения. Всъщност ставащото днес в Русия – по думите на свещ. Яков Кротов – е „национализация на православието“, превръщането му в гържавна идеология, като РПЦ възприема „функциите на полкови военен свещеник, който изпълнява задачи на командването“⁹. В случая, отново за Украйна, наблюдаваме демонстративно инструментализиране на православието от страна на Кремъл, както и пропагандна война, която Русия наложи по отношение на съществуването – според нея – на два религиозни християнски свята в споменатата гържава: на Изток проправославен и проруски настроен, на Запад прокатолически и прозападен. Именно внушеното от тази политика съчетание на етнос и религия ми дава основание да изкажа опасение, че в случая вече става дума не само за регионална политика, но и за международна, която има пряко отношение към безопасността и мира в световен мащаб. От друга страна, проблемът се превръща в еклезиологичен, тъй като ние сме свидетели, че вместо да осветява националния си живот чрез прилагане на високите идеали за Едната Църква в него, РПЦ се използва от управляващите в Русия политици като инструмент за увековечаване на техните национални, политически и културни интереси.

Разбира се, когато интерпретираме въпроса за експлоатирането на правосла-

⁸ Емблематичен пример за тази про-Путин политика е съвместното честване на руски учени и военни служители през 2007 г. на 60-годишнината от Руската програма за ядрени оръжия във Военната зала на славата на Катедралата на Христос Спасителя. Критиците още тогава заговориха, че Русия влиза в XXI век, носейки „бронирани нагръдник, украсен с разпятие“; „още един пример за хибрида между Църква и държава“. Поддръжниците пък на Путин предпочитаха да наблегнат върху новото симфонично единство между Църква и държава, установено с идеологията от XXI век за „ядрено православие“. Те твърдят, че докато Сталин виждал величието на Русия да почива върху военната мощ, той подценил оръжията на психологическата война, насочена към духовната и териториална цялост на Русия. В „крещяща степен“ това асоцииране на темата за духовна сигурност от XXI век със Сталин изглежда повече от показателно за политиката на Руската федерация днес по отношение на православието и Руската православна църква. – вж. Джаксън, Дарел. *Руската политика за национална и духовна сигурност*. – Публикуван текст в: <http://svobodazavseki.com/>, бр. 19, март 2009.

⁹ Цит. по посоч. предаване „Вяра и общество“ по БНТ от 5 април т.г.

вието за политически цели, то не бихме могли да се ограничим със случващото се в Русия. Тази игра на „политика в религията“ е позната и в страните от Източна и Югоизточна Европа, преди всичко в т.нар. от някои автори православни държави от този регион. Тя, естествено, се характеризира с реди специфичности в резултат на придобития исторически опит от всяка от тях. Така например „интеграцията“ на православието в политиката на Република Гърция има вече двувековна традиция и дълбоко е пуснала корени в политическия и в държавния живот на южната ни съседка. Може дори да се каже, че съществува основание Гърция да се нарича православна държава, без това определение да се поставя в кавички, независимо че чл. 13 от нейната конституция от 1975 г. гарантира свободата на вероизповеданията. В същото време обаче прозелитизмът се забранява, а Гръцката православна църква не само одобрява политическата активност в тази посока, но и сама възглавява този своего рода политическо-религиозен процес. Ето защо не е и чудно, че при това срастване на Църква и държава, на православна религия и политика през последните години се стигна до ескалиране на националистически тенденции на православно-религиозна основа. Нека само да припомним казаното през 1981 г. от тогавашния премиер-министър на Гърция г-н К. Караманлис, че в гръцкото самосъзнание нация и православие са буквално синонимни понятия, които съвместно създават елинско-християнската цивилизация.¹⁰ С други думи, православието в южната ни съседка вече се е превърнало в „гръцка вяра“, в „елинистическо православие“, но не само във веровата форма, а и във форма, политическа по същество. Нека също да припомним и за реакцията на Гръцката православна църква по време на събитията в Косово, когато тя рязко се противопостави на политиката на западните демократични ценности и застана зад политиката на етническо и религиозно прочистване от страна на Милошевич в този регион на Балканите. Именно архиепископ Христогул – при всички други положителни негови качества на православен архиепископ – през 1999 г. нарече ударите на НАТО по обекти в Югославия „удар против православието“¹¹, а просръбската позиция на Гръцката православна църква по нищо не се отличаваше от тази на Гръцката комунистическа партия: и двете институции – църковната и политическата – демонстрираха агресивно по телевизии, радиа и вестници своите антинатовски и антиевропейски позиции; и двете събираха хуманитарни помощи единствено за Сърбия, но не и за страдащите и подложени на изстребление косоварци; и двете издигаха лозунги от типа на „Янки, вървете си у дома!“ и „Америка – убиец на народите!“¹²

Друго характерно за проявите на „политическата религия“ в Гърция е и обстоятелството, че православието беше „прегърнато“ политически не само от ляво, но и от крайно дясно. В случая имам предвид отношението на крайно дясната националистическа организация „Златна зора“ към Гръцката православна църква през последните години. В резултат на нейната политика на „покровителство“ и „защита“ на православието в Гърция днес поместната църква в южната ни

¹⁰ Митрофанова, Анастасия. *Религиозни фактор в мировой политике*. Дисертация, М., 2004, собств. сору електр. носител без обозн. на стр.

¹¹ Пак там.

¹² Пак там.

съсегка е изправена, ако не пред разцепление, то пред силен вътрешноцърковен конфликт. Така например някои архиереи от по-младото поколение, начело на които е митрополитът на Калаврита – Амвросиос, открито демонстрират симпатии към „Златна зора” и решително се обявяват против идеята за нейната забрана.¹³ Те не само осветяват постоянно разкриващите се офиси на неофашистите, но и ги съветват в проповедите си как „да подобрят своята работа за родината, религията, идеалите ни и срещу кризата на ценностите”. В грузия лагер са противниците на настъплението на неофашизма и насилието – това са деветима епископи под ръководството на архиепископ Йероним, които излязоха с открито послание до миряните за осъждане на расизма, ксенофобията и насилието срещу емигрантите. В посланието ясно се казва, че „Църквата не може да заема политически позиции, още по-малко в крайно дясно, тя подкрепя демокрацията в Гърция и не се нуждае от защитници и спасители, каквито са тези от „Златна зора” По-късно стана ясно, че някои от епископите, подписали това послание, са получили от неонацистите смъртни заплахи по телефона.¹⁴

Останалите държави от Източна и Югоизточна Европа имаха обаче съвсем друга политическа и религиозна съдба, тъй като те вече бяха опознали тоталитарния държавен атеизъм чрез кръв, затвори и концлагери, което, от една страна, „обезкърви” религиозно тези народи, а от друга, ги постави в условията на неподготвеност за настъпилите демократични промени в края на 80-те и началото на 90-те години на миналия век. Вероятно странно за мнозина, периодът на антирелигиозност в тези бивши комунистически страни сравнително бързо бе погменен от нова православнорелигиозна и политическа идентичност, израз на която ставаха възникналите вече свободни политически партии и движения. В същото време на преден план в православната религия и политика, отново станахме свидетели на съживяването на идеята за „Трети Рим” в образа на Москва и нейната православна политика. Да се преодолее съветското минало – това означаваше в частност да се възстанови дълбоко наранената Руска православна църква, да ѝ се помогне да се възроди. Същевременно обаче вратите на политиката се отвориха широко за Църквата и затова както клириците сами за себе си като личности, така и православната символика и реторика нахлуха масово в различните политически партии, групи и движения независимо от техните понякога противоположни политически идеи. Обединяващи тези процеси бяха руският месианизъм и рязкото противопоставяне на религиозен принцип на западната демокрация (т.е. противопоставянето на православие и католицизъм, и то не на базата на догматични различия, а на политически прикрита религиозна, социална и дори етническа основа). С други думи, политиката в Русия прегърна православието, за да използва Църквата като инструмент – като обединяваща и сплотяваща сила в епохата на силна дезинтеграция на постсъветското комунистическо общество. За отбелязване е също, че в този преходен период официалното ръководство на Руската православна църква в лицето на всерусийския патриарх и Св. синод рядко изразяваше съборни църковни позиции по социални

¹³ Свещен спор за „Златна зора”. – Цит. по <http://www.grrreporter.info/>, публик. 31 окт. 2012; също: Гръцката църква разделена за „Златна зора”. – <http://m.actualno.com/>, публик. 01.11.2012.

¹⁴ Шопов, Д. *Възходът на „Златна зора” в Гърция и уроците на историята*. – Нова зора, бр. 50, 2012.

и обществени въпроси, но още тогава се положи начало на тенденция, която даде възможност на същите тези управляващи официални църковни лица да се изявяват и изказват публично по изключително актуални въпроси от социално-обществения и политическия живот, като по този начин те влияеха в една или друга степен на политиката на правопреемника на СССР – Руската федерация. Нещо повече, бившият руски патриарх Алексий II в продължение на години бе член на Съвета за национална сигурност към президента на Руската федерация, орган от първостепенно геополитическо, икономическо, разузнавателно и военно значение.¹⁵ Този пример демонстрира как Руската православна църква посредством най-висшия си представител се превърна в един от основните политически фактори за политическа стратегия във всички сфери на гържавния живот на руската държава. В тази ситуация още тогава в православния свят се чува въпроси като: каква е Църквата в Русия днес и какво стои зад понятието Църква в руските политически условия; в същите тези условия тя съединява или разединява на политически принцип, прикриващ се зад православно-религиозни послания? Още тогава бе ясно за мнозина православни наблюдатели, че типологията на религиозното съзнание и дисциплина на ръководството на РПЦ се е отделило от каноничната църковна традиция и е приело по-скоро ролята на политически „изпълнител“ от времето на теократична Византия с нейния дуалистичен модел на църковно-държавни институционални отношения. Последното доказателство за „политическата кройка“ на Руската православна църква в лицето на нейното йерархично ръководство дойде само преди няколко дни, след като по време на Великденската литургия в катедралния храм „Христос Спасител“ в руската столица председателят на тази най-голяма по диоцез и население православна църква патриарх Кирил (Гундяев) подчерта, че всички опити да бъде отнета Украйна от Русия в миналото са се проваляли. Каза го така, като че ли някой е нападнал Руската федерация, и за да не остане съмнение в изреченото от него пред богомолците, допълни, че руснаците трябва да се молят, та никой да не може да унищожи „Свещената Русия“.¹⁶

В заключение, опитът за православна идеологизация и сакрализация на политиката в страните от Източна и Югоизточна Европа и за използване на Православната църква за вътрешна и външна държавна политика е процес и тенденция с двустранни негативни последици. От една страна, той засяга постигнатите до момента европейски принципи и ценности, а от друга, ерозира сърцето на Православната църква, нейното Евангелие в контекста на казаното: „Трябва да се покоряваме повече на Бога, нежели на човеци“ (Деян. Ап. 5:29). „Тя с това живее, и заради това живее“, пише през 1960 г. преп. Юстин Попович. „В това е нейното безсмъртие и вечност; в това е нейната непреходна всеценност. Да се покоряваме на Бога повече, отколкото на човеците – това е неин принцип над принципите, светиня над светините, мерло над мерилата“.¹⁷

¹⁵ Вж. повече у Андреев, Андр. *Руската православна църква – традиции и избори*. – В: Сборник. Президентски избори 2012. Quo Vadis..., С., 2012, с. 78.

¹⁶ Цитиран в световния новинарски обмен – радиа и телевизии, вестници и електронни новинарски сайтове.

¹⁷ Преп. Иустин Челийски (Попович). *Истината за Сръбската православна църква в комунистическа Югославия*. – Богословска мисъл, кн. 3 – 4/2011: „Плененото богословие“: Православната църква, Духовната академия и Държавна сигурност, с. 15.

Марио Коев е роден на 07.03.1966 г. в София. Учил е в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Публикувал е стихове, разкази и статии в печата, както и книгите *Quasi* (2002) и *Компанията на паяците* (2007).

Марио Коев

НАКРАТКО ЗА „ПРАВОСЛАВИЕ-ТО“

1. Дуализъм и утилитарност

Искам да започна с генералното различие между съвременния светоглед и християнското мислене. То е изказано от Честъртън:

Оптимизмът на епохата ни е бил винаги фалшив и обезкуражаващ, защото се е опитвал да докаже, че светът ни е по мярка. Християнският оптимизъм се гради върху факта, че светът не ни е по мярка.¹

И действително, ако „светът ни е по мярка“, т.е. ако този свят е единственият и **истинският** наш „дом“, то би било съвсем естествено и да търсим щастие-то си само в него, което в частност означава и да **изграждаме игентичността си** според неговите закони и реалности. Една от основните характеристики на модерните игентичности без съмнение е идеята за националното: едновременно като обединяващ принцип и като начин за самоопределение. Това, взето само по себе си, е пряка противоположност на предхождащия го средновековен универсализъм на Christianitas.

Какво е модерността и откъде започва? Конвенционалното мислене в този случай е съвсем просто: модерността е секуларна област, в която човекът замества Бога като център на съществуването и се стреми да стане господар и притежател на природата чрез употребата на новите науки и съпътстващите ги технологии. Модерният свят се явява като сфера на индивидуализма, на мненията и на субективизма, на изследванията и откритията, на свободата, правата, равенството, толерантността, либерализма, както и на националните държави. Според конвенционалното разбиране тук, също има една госта изчистена история на източниците на модерната епоха. Тя

¹ Честъртън, Дж. К. *Ортодоксия*. Превод Филипина Филипова. Славика – Емил Димитров., С., 1994, с. 98.

е продукт на мислителите от XVII век, отхвърлили схоластиката... Нейните корени са във философията на Декарт и Хобс и в научните търсения на Коперник и Галилео.²

Тази конвенционална представа за историческия ход и за връзките между едни или други интелектуални и познавателни процеси страда от очевиден слабост, но аз няма да се спирам на нея. Само я маркирам тук, за да кажа, че тя по същество е продукт на идеологическа погмяна на основни въпроси и проблеми изобщо за историческото време и за неговия ход. При нея се провижда идеята за някакво радикално прекъсване³, последвано от „интелектуален взрив“ – нещо прекалено незряло като мислене, но и твърде сериозно (в изследователския смисъл), ако го погледнем в оптиката на определени образователни, пропагандни, а по същество и политически стратегии. Това, макар и твърде опосредствано в случая, ни отвежда и към някои от разработките на Фуко, според когото „критичната точка на биологичната модерност“ е там, където ‘родът’ и ‘индивидът’ като живо тяло се превръщат в залог на политическите стратегии. Лекциите му в Колеж дьо Франс са посветени точно на прехода от ‘териториалната гържавата’ към ‘гържавата на населението’ и като следствие от това нарастването на важността на биологичния живот и здравето на нацията като проблеми на суверенната власт, която постепенно се превръща в „управляване на хората“. Следва вид животнуподобяване на човека чрез най-прецизни политически техники.⁴ В крайната си фаза този анализ достига до две насоки на развитие:

„От една страна, изучаването на технологията и политическите стратегии, чрез които гържавата възражда в структурите си проблема за биологичния живот на индивида; от друга страна, технологиите на аз-а, чрез които се задействат процесите на субективизация и които правят човешкото съзнание и идентичност податливи на външен контрол... В едно от своите последни произведения той формулира твърдението, че в моделите на западната модерна гържава са въградени с безпрецедентна сила техники на субективна индивидуализация и процедури на обективна тотализация, теоретизирайки „двойната политическа безизходица, конституирана от индивидуализацията и едновременната тоталитаризация на структурите на модерната власт.“⁵

Животнуподобяването на човека, за което говори Фуко, е част от неговите изследвания на идеологическите практики на националсоциализма, ала то може

² Gillespie Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*. The University of Chicago Press, Ltd. 2008, pp. x-xi.

³ Според в голяма степен властваща представа и до днес Средновековието изобщо е такова „радикално прекъсване“ в „естествения ход“ на човека от Античността към модерните времена. Според нейните поддръжници едва ли не съществува такъв „естествен ход“ на човечеството, който „временно“ бил задържан от „средновековния мистицизъм и догматизъм“. Тази теза е до такава степен лишена от елементарна логика и от разбиране, че дори е смешно да се обсъжда. От своя страна обаче ние добре знаем, че тя е прекалено устойчива и за мнозинството от хората напълно ясна и вярна. С други думи, проблемът е не толкова в нейните основания, а в масовостта ѝ. Оттук възникват съвсем друг тип трудности.

⁴ Агамбен, Джорджо. *Ното Sacer*, КХ. Превод Снежанка Михайлова. С., 2004, с. 11.

⁵ Агамбен, Джорджо, пак там, с. 13-14.

да бъде видяно и в госта по-широкия контекст на съвременната култура – във функциите, които изпълнява Медията и въобще „мрежовото общество” по отношение на пропагандата на „вечната младост” и тоталното утилитаризиране на всяка житейска цел. Впрочем „двойната политическа безизходица, конституирана от индивидуализацията и едновременната тоталитаризация на структурите на модерната власт” не е просто политическа в тесния смисъл на думата, а екзистенциална и телеологична (като схващане за смисъла на живота). В християнскоантропологически план индивидуализмът⁶ е процес, противоположен на оличностяването. С две думи – индивидуализмът е „статичен”, докато личността е динамичен процес. Само за да завърши засега, ще кажа, че своеобразното стигматизиране на Средновековието изобщо в съзнанието на съвременния човек е продукт на чисто политическа, идеологическа стратегия, в основата на която стои въпросът за човека и за неговото място във Вселената. Той сам по себе си е религиозен въпрос независимо от опитите да бъде прехвърлен към компетенциите единствено на една или друга научна или философска система. От своя страна тук специфична (и по-трудно главима) роля играят и т.нар. окултни учения, гностически доктрини, мистични религии и секти, както и техните агенти и последователи, чието непрестанно подновяване и действие в света има определено не само културни, но и собствено политически импликации и следствия. Православната църква отлично знае, че духът на злото, „бащата на всяка лъжа” е реално съществуващ дух, на чийто гръх никои човек не може да устои сам по себе си, лишен от благодатната помощ на Светия Дух. Това знание не може да бъде адекватно артикулирано **извън** Църквата и не може да бъде доказвано в картезианския смисъл на тази дума. То, както казва св. ап. Павел, е борба не срещу кръв и плът, а против началствата, против властите, против светуправниците на тъмнината на този век, против поднебесните духове на злобата (Ефес. 6:12).

В този аспект гностическата духовност, която заема все по-голямо място в днешната култура на глобализацията, както и вътре в самата Църква, следва да бъде категорично отхвърлена. Изключителната наивност, която проявяват дори църковни дейци и богослови по този въпрос, е симптоматична **изобщо за съзнанието на съвременния човек**. Не всичко, както предупреждаваше Ерих Фром, което „работи”, е поради това вече и „добро”. Например в днешно време тежнението към национализъм в Православието е по същество именно гностическо световъзприятие (или в най-добрия случай силно приближаване към него), приложено към отношенията между Църквата и света и в частност към политическата и културната реалност. Онова, което немалко православни християни си представят като противопоставяне на света, твърде често е манихейска или богомилска нагласа. „Да дишаш сухия въздух на съвремието” (Сергей Аверинцев) изобщо не означава да подвеждаш това съвремие под общото разбиране за зло, поставяйки хората в една или друга категория по силата на елементарно, а и погрешно в случая диалектическо противопоставяне между добро и зло или между ценност и привидност. Това е вид духовна надменност, гордост, по принцип характерна за гностицизма, но не и за Църквата.

Тук ще отворя скоба, за да кажа още няколко думи по този повод.

⁶ Не индивидуалността, а индивидуализмът като културен стереотип и идеологема. Б.а.

Гностическото мислене по своя характер е гуалистично мислене. Този възглед за света е обусловен от една първоначална **проста аперцепция**, чиято логика е непоклатима в ежедневните отношения и в субективно-емоционалния опит, пряко произтичащ от тях.

Безхитростният гуализъм на престолюгието в християнските страни също много трудно приема вълка за Божие творение. Селяните от Монтайо например са убедени, че Бог не може да е създал вредните същества – совите, вълците, жабите, влечугите и други подобни. „Аз вярвам – изповядва младата Гразига Лизие, – че Бог е създал всички телесни неща, годни да бъдат употребявани от човека – самите хора, животните, които дават месо или са по друг някой начин полезни за хората (воловете, овцете, козите, конете, мулетата), а също и ядливите плодове на земята и на гърветата. Ала не вярвам Бог да е създал вълците, мухите, гущерите и другите вредни за човека създания; не вярвам и че е създал дявола.”⁷

Това е парадигматичен пример за споменатата проста аперцепция. Определям я като проста, тъй като не е рефлектирана впоследствие и се възприема „едно към едно”. Това е същият онзи акт на спонтанността, определен от Кант в *Критика на чистия разум* като чиста аперцепция или първоначална аперцепция.⁸ Интересно е да се проследят връзките между нея и философския материализъм и позитивизъм, но това е задача за цяла отделна книга. Единственото, на което искам да наблегна, е нерелевантната впоследствие интуиция, поставена в основата на тези и на подобните на тях възгледи.

Поради казаното дотук, смятам, спокойно можем да твърдим, че утилитаризмът, който е неизменна и необходима част от приетото днес за факт „светът ни е по мярка”, е философски и психологически свързан с гуалистичния начин на мислене. В случая няма никакво значение как се възприема „този свят” – дали като „зло” или като „единственото”, тъй като в съвременността **големите разкази** от този вид вече не са обществено и социално актуални. След редица сложни културни процеси, които тук е невъзможно да бъдат горди и накратко споменати, в момента наблюдаваме своеобразния ренесанс на гностическия гуализъм и на политическия утилитаризъм в Църквата под формата на **идеологическо противопоставяне** между „православие” и „не-православие”. Всичко това обаче съвсем не е нещо ново – напротив, твърде старо и хитро е (срв. Бит. 3:1)⁹.

2. Църква и държава

Няма да правя исторически преглед на отношенията между държавата и Църквата – това не е целта сега. На първо място, ще кажа следното: **Едно е християнската Църква, друго – християнската култура, трето – християн-**

⁷ Бояджиев, Цочо. *Нощта през Средновековието*. Софи-Р, С., 2000, с. 155.

⁸ Кант И. *Критика на чистия разум*. Превод Цеко Торбов. БАН, С., 1967, с. 240. По-подробно: Попов, Стефан. *Витгенщайн: Аналитика на мистическото*. Зевгма, С., 2008, с. 60 и сл.

⁹ „Змията беше най-хитра от всички полски зверове, които Господ Бог създаде”. Б.а.

ската цивилизация. Църквата сама по себе си е **другата човешка** („небесна“) **история**, а не част или етап от земната история. Тя живее в човешкия свят, а човешкият свят има различни свои „истории“. Църквата не е „огледален образ“ на света. Тя е образ (тип) само и единствено на своя Прототип по същия начин, по който двумерното пространство на иконата е образ на невъзможното за мисълта и въображението ни Божие царство.

На второ място, колкото и скандализиращо да прозвучи за някого, **в момента практически не съществуват „православни“, „католически“ или „протестантски“ гържави.** Тези определения са исторически, поради което са натова-рени и с твърде много възможности за изкривяване и за манипулиране с тях днес. Онова, което наричаме „глобално общество“ или „мрежово общество“, не ги отрича в някакъв идеологически аспект, както си мислят някои по-фундаменталист-ки настроени християнски групи от различни геноминации. То само ги обезценява **окончателно**, доколкото те никога не са притежавали и същинска християнска ценностна основа – такава е само Църквата, не гържавата, не цивилизацията, не обществото, да не говорим за историята или пък етноса. В този план **би могло** този процес да се види като нещо позитивно, ако самата същност на „глобализацията“ и на „мрежовата култура“ обаче не беше строго утилитарна. Точно тя подпомага и така да се каже, дава алиби за гностическите противопоставяния, за които говорим.

Нека помислим например какво имат предвид онези, които говорят за „православие-то“. Разбира се, че не става дума за Църквата, още по-малко за **Нейния Глава, Господ Иисус Христос**; те нямат предвид също така и догматическите разлики между Източната и Западната църква, защото не ги познават, а и изобщо не се интересуват от тях (има и изключения, но те са пренебрежимо малко). Всъщност става дума за чисто политически, по-правилно – **геополитически** процеси, в които „православие-то“ играе ролята на етно-национален принцип на идентичност. С други думи, то е лозунг. Не жива вяра, не живот в Христа, а начин да заявиш, че определено историческо минало, създало своите културни стереотипи, е „по-добро“ или „по-истинско“ от историческото минало и културните стереотипи на противоположната страна. „Православие-то“ е строго утилитарно по същността си, целта му по възможност е да си изгради „свой свят“, а в идеал – **този свят** да стане „православен“. И тук, пак казвам, не би имало никакво принципно значение или пък разлика в това дали светът ще е „православен“, „католически“ или „протестантски“, просто сега говорим за „православния“. Тоест този свят, „който целият лежи в злото“ (1 Иоан. 5:19), трябва да стане такъв – **удобен за самоидентифициране** и оттам – за илюзията на **сатанинската лъжа за етно-националното „спасение“ и щастие.** Само че, когато казва, че светът „лежи в злото“, св. ап. Иоан Богослов няма предвид, че **творението** е зло, а че човекът, човешкото общество, неговата култура е под знака на грехопадението и на злото и че Църквата Христова е мястото, „етосът“, „начинът“ за спасение от него. Апостолът не посочва **определена** култура, **определено** общество, **определен** човек – тъкмо обратното – той говори въобще за културата, за обществото и за човека, за „този свят“.

3. „Учения – заповеди човешки”

Противно на това евангелско разбиране идеолозите на „православие-то” буквално твърдят, че другите – т.е. „не-православни-те”, „не-славяните”, „не-елините” и т.н., поради това, че са такива, са ако не „зли”, то във всички случаи под управлението на злото. Те разделят „този свят” на две сфери – едната „добра”, „православна” – другата – „зла”, „не-православна”. Забравили са, ако изобщо някога са знаели, словата на Господ: *А Той им отговори и рече: защо и вие престъпвате Божията заповед заради вашето предание? Защото Бог е заповядал и казал: „почитай баща си и майка си”; и „който злослови баща или майка, със смърт да се накаже”. А вие казвате: „който каже на баща или майка: това, с което би се ти ползвал от мене, е Богу дар, – той може и да не почете баща си или майка си”. Тъй нарушихте Божията заповед заради вашето предание. Лицемерци, добре е пророкувал за вас Исаия, казвайки: „тоя народ се приближава до Мене с устата си и Ме почита с устните си, а сърцето му стои далеч от Мене; ала напразно Ме почита, проповядвайки учения, – заповеди човешки” (Мат. 15:3-9).* Забравили са, ако изобщо някога ги е интересувало, че вярата изисква индивидуалност (не индивидуализъм). Така, както аз вярвам в Бога, по същия начин и едновременно по изцяло **друг** начин вярва в Бога **друг**-ият. Така, както аз страдам или се радвам, по същия начин и едновременно по изцяло **друг** начин страда или се радва другият. Еднаквостта е следствие от общата ни тварна природа, а разликите – от това, че сме по Божи образ и подобие, т.е. нещо, по същността си неизказваемо и непознаваемо. Имаме едни и същи думи за едни и същи неща, но изговаряме и мислим различни бездни-пог-тях, различни „саморазбираемости”. Не съществува единият и същ за всички *vik de profundis*. В това се състои фундаменталната, бих казал – **онтологичната порочност** на културата, т.е. на „този свят”, а и на религията, когато се опита да се превърне в негова нормативна основа.

Когато се опитам да превърна православната християнска вяра и **абсолютно задължително** свързания с нея живот в Църквата не в индивидуална норма на собствения си живот, а в идеологическо предусловие за приемането (отхвърлянето) на някого, правя грешката на св. ап. Петър спрямо стотника Корнилий, описана в Деяния на светите апостоли (10:1-48). Тази грешка обаче апостолът бързо осъзнава и изповядва: *Петър проговори и рече: наистина, признавам, че Бог не гледа на лице; но у всеки народ оня, който се бои от Него и върви по правда, приятен Му е (10:34-35).* И дали гори някой от изповядващите идеологията на „православие-то” (и на която и да било религиозно украсена идеология) би се осмелил да твърди, че освен „православни-те” няма други човеци, които се боят от Бога и вървят по Неговата правда. Ето в тази иманентно положена възможност за „посочване с пръст” е скрита дълбока **духовна гордост**, което, както споменахме, е характерно за гностицизма, но не и за Християнската църква.

Защото гледат само външното – т.е. културните разлики и ритуали, лесно приемат, че онези, които „не го правят като нас”, са „неверници” и не бива да им се признава каквато и да било правда, различна от „нашата правда”, проявяваща се „по нашия начин” (отново ще повторя – това поведение е характерно за всички подобни идеологии, не само за „православни-те”, то е **общочовешка страст**

В християнския смисъл на тази гума като грях). В корените на този начин на мислене стои не нещо друго, а стремежът, ако не **да спасим „света избощо”**, то най-малкото **да спасим някаква негова „добра част” от „лошата” му част**. От християнска гледна точка това настроение е **човекобожеско**, а по природата си е гностически дуализъм, макар и в случая прикрит под гуми като „Христос”, „църква”, „вяра” и т.н. Тези гуми не се отнасят към вярата в Христа и Неговата Църква – те са точно „учения – заповеди човешки”, чрез които се **погменя** Благовестието. На мястото на Христос е поставена човешка институция – цар, президент, дори парламент, а на мястото на Църквата – съответно държава или коалиция от държави, „осветена” от този цар, президент или парламент и противопоставена на друга, „неосветена” държава или коалиция.

4. „Невъзможното за човеците”

Че една или друга светска власт би била склонна да създава, да манипулира и да се възползва от подобна религиозна идеология, е нещо естествено и няма смисъл да ѝ се „сърдим” за него. Това е елемент от природата на властта в този свят. Проблемът не е там, а във факта, че много вярващи хора, **включително и най-важното – от клира**, без никаква съпротива я възприемат като едва ли не „истинския смисъл”, „истинската задача” на християнската вяра и на Църквата. За тях между църковност и държавност няма никаква разлика – държавата е църква и Църквата е държава. „Как без подкрепата на държавата Църквата ще може да служи и да се бори за спасението на човеците именно в този свят?” – казват те. На първо място, така **заблуждават** вярващите, особено новопокръстените, които са и най-чисти в помислите си и приемат смиренно и буквално всяка гума от свещеника или епископа; **отгалечават ги** от Христос, правят от себе си „учители” и „старци”, ползващи се **гаже** с уважението и подкрепата на властимащите. Поне аз не съм съвсем убеден, че специално за този тип клирици са приложими думите на Христос на кръста: „не знаят що правят” (Лук. 22:34), защото **те би трябвало да знаят**. Върху им – най-малкото като апостоли по приемство – е благодатта на Св. Дух, затова би трябвало да знаят. В противен случай самоволно са я отхвърлили, опитвайки се да служат на двама господари.

„Как без подкрепата на държавата Църквата ще живее?” Този въпрос може да бъде зададен само от хора, които не са духом в Църквата. Църквата живее, защото Бог е Жив и е Бог на живи (Марк. 12:27); тя живее, защото спасението на хората не е по техните собствени сили – независимо дали са царе, императори, папи, патриарси, президенти и т.н. Онези, които оправдават верското си малодушие чрез въпроси от типа на горепосочените, са забравили или не са се опитали да вникнат по възможност по-внимателно в думите от Евангелието: *Който чува това, рекоха: а кой може да се спаси? Но Той рече: **невъзможното за човеците е възможно за Бога*** (Лук. 18:26-27).

Името на Анри де Любак е едно от най-известните и почитани в католическата общност. Неговите съчинения понастоящем имат статуса на фундаментален авторитет в областта на теологията. Това обаче не винаги е било така. Роден в аристократично семейство и приел монашество (в йезуитския орден) в младежка възраст, авторът още от рано привлича вниманието на академичните среди с особените си таланти. Достатъчно е да споменем, че на него бива присъдена докторска степен (от Грегорианския университет в Рим) без дори формално написване на дисертация. Той преподава в семинарията във Фувиер и Лионския католически университет, от където има професорската си титла.

През изключително дълголетния си живот той е подложен на множество гонения както отвън – по време на нацистката окупация на Франция, така и „отвътре“ – академичната общност в която живее и преподава е закрыта вследствие на антицърковните стратегии на Френската държава в началото на 20 в. По-сетне, в периода след Втората световна война, съчиненията му (особено „Свръхестественото“) са критикувани, някои от тях направо забранени и иззети от библиотеките на йезуитския орден, забранено му е да преподава.

Нищо от това обаче, не успява да го съкруши. Носейки го смъртта си последствията от раните, получени през Първата световна война, той се включва в съпротивата срещу окупационните сили. Инициира издаването на нелегалното списание *Християнско свидетелство*, насочено срещу идеологията на нацизма и нейната несъвместимост с християнството.

След войната, когато заниманията му с творчеството на Тейар де Шарден и собствено богословската му работа върху свръхестествената благодат довеждат до враждебност по самите върхове на Ватикана, той не престава да пише. От този период датират изследванията му върху екзегезата на Ориген (1950), будизма (три книги: 1951, 1952 и 1955), книгата му *Медитация върху Църквата* (1953), която има непосредствено влияние върху *Lumen Gentium* (догматическото построение промулгирано от папа Павел VI на Втория Ват. събор) за природата на Църквата, и др.

След дългите години на войни и враждебност, в крайна сметка Анри де Любак е постепенно реабилитиран (става член на Академията за морални и политически науки, член на факултета на парижкия Католически институт) и дори присъства на Втория Ватикански събор в качеството си на експерт. Смята се, че особено влияние върху решенията на събора има неговото еклезиологично богословие и особено усилията му да подчертае, че Църквата е общност от целия Божий народ, а не само от клира.

Богословието на Любак, колкото и инвентивно да е то (името му, за добро или зло, се свързва с „новото богословие“) всъщност произраства от упоритите му занимания по възстановяването на древните патристични авторитети на Църквата. За това свидетелства важното начинание по издаването на извори и преводи на светоотчески паметници – серията *Sources Chrétiennes*.

Любак завършва живота си като кардинал-дякон (по предложение на папа Йоан-Павел II), почитан и широко издаван. Негови последователи и съмишленици са Жан Даниелу, Ханс Урс фон Балтазар, Валтер Каспер, Йозеф Ратцингер.

Сред най-известните му работи следва да споменем *Католицизмът (Catholicisme: les aspects sociaux du dogme, Paris, 1938)*, *Corpus Mysticum, (Paris, 1944)*, *Откриването на Бога (De la Connaissance de Dieu, Paris, 1945)*, *Свръхестественото (Surnaturel: études historiques, 1946)*, *Медитация върху Църквата (Méditation sur l'Eglise, Paris, 1953)*, Средновековната екзегеза (*Exégèse médiévale, 4 vols, Paris, 1959, 1961, 1964*), съосновател е на най-авторитетното католическо списание – *Комунио*.

Името на Анри де Любак е едно от най-известните и почитани в католическата общност. Неговите съчинения понастоящем имат статуса на фундаментален авторитет в областта на теологията. Това обаче не винаги е било така. Роден в аристократично семейство и приел монашество (в Йезуитския орден) в младежка възраст, авторът още от рано привлича вниманието на академичните среди с особените си таланти. Достатъчно е да споменем, че на него бива присъдена докторска степен (от Грегорианския университет в Рим) без дори формално написване на дисертация. Той преподава в семинарията във Фувиер и Лионския католически университет, откъдето има професорската си титла.

През изключително дълголетния си живот той е подложен на множество гонения както отвън – по време на нацистката окупация на Франция, така и „отвътре” – академичната общност, в която живее и преподава, е закрыта вследствие на антицърковните стратегии на френската държава в началото на ХХ в. По-сетне, в периода след Втората световна война, съчиненията му (особено *Свръхестественото*) са критикувани, някои от тях направо забранени и иззети от библиотеките на Йезуитския орден, забранено му е да преподава.

Нищо от това обаче не успява да го съкруши. Носейки го смъртта си последствията от раните, получени през Първата световна война, той се включва в съпротивата срещу окупационните сили. Инициира издаването на нелегалното списание *Християнско свидетелство*, насочено срещу идеологията на нацизма и нейната несъвместимост с християнството.

След войната, когато заниманията му с творчеството на Теуар де Шарден и собствено богословската му работа върху свръхестествената благодат довеждат до враждебност по самите върхове на Ватикана, той не престава да пише. От този период датират изследванията му върху екзегезата на Ориген (1950), будизма (три книги: 1951, 1952 и 1955), книгата му *Медитация върху Църквата* (1953), която има непосредствено влияние върху *Lumen Gentium* (догматическото построение промулгирано от папа Павел VI на Втория ватикански събор) за природата на Църквата и др.

След дългите години на войни и враждебност, в крайна сметка, Анри де Любак е постепенно реабилитиран (става член на Академията за морални и политически науки, член на факултета на парижкия Католически институт) и дори присъства на Втория ватикански събор в качеството си на експерт. Смята се, че особено влияние върху решенията на събора има неговото еклесиологично богословие и особено усилията му да подчертае, че Църквата е общност от целия Божий народ, а не само от клира.

Богословието на Любак, колкото и инвентивно да е то (името му, за добро или зло, се свързва с „новото богословие”), всъщност произраства от упоритите му занимания по възстановяването на древните патристични авторитети на Църквата. За това свидетелства важното начинание по издаването на извори и преводи на светоотчески паметници – серията *Sources Chrétiennes*.

Любак завършва живота си като кардинал-дякон (по предложение на папа Йоан-Павел II), почитан и широко издаван. Негови последователи и съмишленици са Жан Даниелу, Ханс Урс фон Балтазар, Валтер Каспер, Йозеф Ратцингер.

Сред най-известните му работи следва да споменем *Католицизмът (Catholicisme: les aspects sociaux du dogme, Paris, 1938)*, *Corpus Mysticum, (Paris, 1944)*, *Откриването на Бога (De la Connaissance de Dieu, Paris, 1945)*, *Свръхестественото (Surnaturel: études historiques, 1946)*, *Медитация върху Църквата (Méditation sur l'Eglise, Paris, 1953)*, *Средновековната екзегеза (Exégèse médiévale, 4 vols, Paris, 1959, 1961, 1964)*, съсновател е на най-авторитетното католическо списание – *Комунио*.

Анри ге Любак

БОГ В СЪВРЕМИЕТО НИ

Всеки път, когато човечеството изоставя някоя мисловна система, то си въобразява, че е загубило Бога.

Казвате, че Богът на „класическата онтология“ е мъртъв? Може и така да е, но това не ме тревожи особено. Аз нямам склонност да защитавам вкаменелите конструкции на Волф. И ако „класическата онтология“ е изчезнала, то това сигурно е защото тя не е съответствала адекватно на битието. Нито пък идеята ѝ за Бога е била адекватна на Бога. Умът е жив, а също и Бог, който прави себе си познаваем за ума.

„Бог е мъртъв“ или поне така най-сетне ни се струва... докато зад следващия завой „ние отново Го намираме жив“. Той отново позволява да бъде узнат независимо от всичко онова, което сме загърбили по пътя, всичко онова, което е било само провизия за един етап от нашето пътешествие, всичко онова, което е било само временен заслон, докато тръгнем отново... И ако наистина сме напреднали по пътя, ние ще открием Бога дори още по-велик. Но това ще е същият Бог. *Deus semper major*. И отново ще тръгнем в Неговата светлина.

Бог никога не бива изоставен с остатъците... В каквато и посока да вървим, Той е там, пред нас, и ни призовава, и идва да ни срещне...

И изглежда е съвсем вярно, че често „деистът е човек, който не е имал време да стане атеист“.¹

Богът на деиста, Богът на множеството съвременни „теодицеи“, които по-скоро Го мерят и претеглят, отколкото да Го защитават, Богът, който едва ли вече би казал „Аз съм“, Богът, който по-скоро представлява „вселенската хармония на нещата“, който властва над едно откъд, където „всичко е същото като тук“², Богът, заключен „в границите на разума“, който вече не се намесва в света, който всъщност не е нищо освен проекция на природния човек, който е далечен, но без тайна; един Бог, направен по наша мяра и определен според нашите правила, Бог, смесен с „моралния ред на вселената“, така както го разбира човекът, Бог, Когото не почитат и на Когото може да се служи единствено чрез култа на морала, Бог, който е „достъпен единствено в чистото познание“ и който не

¹ De Bonald. Cf. Peter Wust, *La crise occidentale*, in *Le Roseau d'or*, Chroniques (1929), p. 330: „Богът на деистите е не повече от една абсолютно мъртва сянка на отеческия Бог на християните“. Jacques Maritain, *Les degrés du savoir*, pp.446ff; Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, vol. 1, p. 153; *La crise de la conscience...*, vol. 2, p. 31. Прудон изказва това доста грубо в своята *Philosophie de la misère*: „Знам един човек, който с готовност би извадил меч си за Божията кауза и също като Робеспьер би пунал гилотината, докато и последният атеист бъде унищожен, без въобще да подозира, че именно той ще се окаже последният“. Нека кажем поне това, че рационалистичният деизъм въоръжава отрицанието на Бога от страна на човека с най-страшния му аргумент.

² Cf. Jules Lachelier, който критикува схващането на Лайбниц, *Lettre à Jean Baruzi*, 10 декември, 1906.

е „нищо освен самото познание“, Бог, чиито мисли фактически са нашите мисли и чиито пътища са нашите пътища: подобен Бог се е оказал твърде безполезен на практика и се е превърнал в предмет на оправдан *ressentiment*.³ И когато най-сетне човекът реши съвсем да се отърве от Него, за да си вземе наследството, Той вече беше само сянка, „сведен до тесните граници на човешката мисъл“.⁴

* * *

„Това, че Волтер се убеждава в атеизма, всъщност не е голяма победа над християнската мисъл“⁵ – нито пък това да се покаже, че Богът на Фихте или на Хегел лесно се превръща в Човека на Фойербах. „Оставете ги да достигнат до каквито си искат заключения срещу деизма“, пророчески отбелязва Паскал.⁶

* * *

През последните няколко века ние станаме свидетели на „рационалистичното изпаряване на Бога“.⁷ Това обаче беше рационалистичният Бог. Едно-единствено духване би разсеяло тази пара. Ние няма да се смутим. Дори ще дишаме още по леко. Истинният Бог, Богът, Когото прогълтваме да почитаме, е другаче. Той е навсякъде където помислиш да го откриеш. Той е навсякъде дори когато не Го намираш.

* * *

Когато „Божията кауза“ е загубена, тогава Бог е отново победен. Тогава „Той Сам брани Себе Си“.⁸

* * *

Всеобщо прието е, че християнството „начена борбата срещу лъжливите богове“. Но някои люде биха искали да изземат от него това, сякаш то собствено не е изпълнило задачата. Те искат да направят философията наследник на

³ Cf. още F. Pillon, „Une dénonciation épiscopale,“ *La Critique philosophique* (1876), vol. 2, pp. 122ff: „Нима от него се искаше единствено да бъде прилично уважителен към Бога на Братовчеда и *Revue des Deux Mondes*? Грешеше ли, като пренебрегваше и дори презираше тази безцветна, буржоазна религиозност на дилетантите и онези с доктринерско предразположение – религиозност без никакво значение, която не влияе на живота, която е съвсем сравнима с един дълбок, подсъзнателен скептицизъм, който слага пречка поради мястото, което заема по навик и традиция, пред всяко спонтанно и оригинално проявление на истинската религиозна мисъл?“ За Хегел, cf. Jean Hyppolite, *Logique et existence* (1953); мисълта на самия Хегел наистина е нееднозначна, но нещата стоят така, при това още от първите му работи; cf. Marcel Méry, G. W. F. Hegel, *Premières publications* (1952), p. 299; и *La critique du christianisme chez Renouvier*, vol. 2 (1952), заключение (pp. 500ff).

⁴ Все пак трябва да се помни, че всеки случай е уникален, че много често нещо действено оцелява, че има амбивалентности, че „пренията за атеизма“ често се заплитат и онова, което в една светлина изглежда деградация, понякога може всъщност да е начало на преоткриване... Габриел Марсел отбелязва например, че „сред най-великите представители на идеализма“ – той има предвид най-вече Фихте – „имаше едно извънредно енергично признаване на ценностите“: *Le mystère de l'être*, vol. 2 (1951), p. 89.

⁵ Etienne Gilson, в отговор на Leon Brunschvicg в *Querelle de l'athéisme*.

⁶ Cf. G. Fessard, *La main tendue* (1937), pp. 124ff, във връзка с Хегеловата формула, която провъзгласява „смъртта на абстракцията, която е Божествената същност“.

⁷ Georges Gusdorf, *Mythe et Métaphysique* (1953), p. 221.

⁸ Cf. Leibniz, *Causa Dei...*

християнството. Философът обаче, както казват, е „човекът, който разбира“, а не „човекът, който избира“.⁹ В такъв случай лъжливите богове все още имат обещаващо бъдеще!

* * *

Човек трябва „да отхвърля боговете“, казва един писател, „всички богове“. Именно това са ни учили да правим учениците на Исус от самото начало. Ако те са били взимани за атеисти, това не е било, защото банално са заявявали, че са открили *друг бог*, който просто би бил един сред многото, а защото са прогласили Онзи, Който е *тотално различен от боговете* и Който ни прави свободни от тяхната тирания. Те са отричали всичко, което хората около тях са взимали за божествено – всичко, което човекът във всяка епоха е склонен да обожествява, за да може сам да почита и сам да тиранства в и чрез боговете си.

Евангелието е единственият „залез на боговете“.

* * *

Възможно е да поддържаш тази религия – вярата в Бога преди всичко е една система, изобретена от природата с цел да *окуражи* човека, който иначе би бил парализиран от страх в лицето на враждебната тайна.

Но има и друг път, по който човекът може да окуражи себе си: рационалистичният път, пътят на късогледия оптимист, който дори не се издига до нивото, на което тайната може да бъде почувствана, и гордо заявява, че няма никои за познаване.

Кое от двете е по-близо до истината?

Вярата в Бога наистина ни дава увереност.¹⁰ Това не може да се отрече и няма причина да се срамуваме, сякаш би било по-умно да не бяхме докосвани от страх или страдание, или пък по-благородно – да не искаме да бъдем облекчени от него. Вярата, наистина, ни подкрепя – но не на наше ниво, нито така, че да продуцира парализираща илюзия или самодоволна удовлетвореност, а способвайки ни да действваме. Тя дава на човека увереност, за да стане достоен за себе си, и му помага да не погине в голямата криза при израстването си до зрялост, когато съзнанието се събужда от животинското. Вярата му дава увереност, но като го утвърждава в истината и като му съобщава една тревога от по-висш порядък.

⁹ Merleau-Ponty, *Eloge de la Philosophie* (1953), p. 65.

¹⁰ Cf. Clement of Alexandria, *Texts Chosen from the Prophets*, pp. 21 и 26: Бог е едновременно „недостъпна светлина“ и „поглъщащ огън“; като огън Той поражда страх, като светлина – възвръща сигурността.

* * *

Какво може да бъде по-ужасяващо от един свят без Бог, без стабилност и без тайна, свят – убеден в своята собствена прозрачност, който се срутва главоломно в бездната на безсмислието и безкрайната промяна, *dum nil perenne cogitat*, докато душата не мисли за нищо вечно? Или едно общество, което е изцяло отгадено на уголите на времето, в което *mens avida aeternitatis*ⁱⁱ е задушен до смърт – свят на неизразим ужас и отчаяние?

* * *

Да сравним Ницше и Иисус: Иисус бе убит, защото прогласи Отеца, който е на небесата; Ницше уби себе си, като умът му потъна в непрестанната нощ, защото провъзгласи, прие и пожела „смъртта на Бога“.

Щом вземе това решение, независимо от съзнателното самоубеждаване, че притежава една „весела наука“, човекът ще трябва да признае заедно с Ницше, че неговото познание го оставя „вкаменен от страх“ – той е жертва на „свещения ужас“.¹¹

* * *

Божественото право на кралете, божественото право на народите: и двете тези са човешки изобретения и средства за потисничество. Божественото право на Бога е единственият източник на свобода.

Анти-теистът – воинстващият атеист – заявява, че познава Бога, иначе и не би могъл да му се противопостави. Но със самия този факт, независимо какво казва, той всъщност не се противопоставя на Бога. Защото Бог не може да бъде познван по този начин.

* * *

Дори от гледна точка на социологическия анализ Марксовата теория за религията едва ли би могла да се нарече точна – тя във всеки случай е непълна. Религията – да приемем това заради спора – може и да бъде опиум за народа, ако народът би имал такова именно въздействие. В някои специфични обстоятелства навярно той и има. Но наблюдението подсказва, че с превръщането си в пролетариат народът губи тази си склонност. Далеч не стимулиращо религиозния импулс чрез някаква мистична компенсация, нарастващото „отчуждение“ и изолация, които съпътстват пролетарското състояние, имат тенденцията, напротив, да помитат всеки интерес към религията. Те отвръщат онези, които дехуманизират, от Бога.

¹¹ Cf. *Affrontements mystiques* (1950), ch. 3, „Nietzsche mystique“ на настоящия автор. Също и *Drame de l'humanisme athée*, 7-о изд. (1983), pp. 493-532.

Защото всъщност определена степен на социално „отчуждение“ много често включва отчуждаването на съзнанието. А отчужденото съзнание е точната противоположност на религиозното съзнание.

* * *

„Пролетарият няма родина.“ По аналогия и по подобни причини пролетарият няма религия. В едно общество като нашето религията клони към това да се превърне в луксозен артикул, който е отказан на цяла една част от населението. И макар потискането на пролетариата да не би върнало автоматично Бога на човека – то го известна степен е условие за връщането на Бога отново при човека.

* * *

Прочутата Марксозна диалектика е още един съвършено автентичен, макар и неправилен и срамен пример за „християнска философия“.

Хегел е бил теолог; рационализацията на християнските тайни го е снабдила с основните му категории. Маркс е бил хегелианец. Била е нужна двойна инверсия, двойна „апостасия“, за да се произведе окончателният резултат: божественото е станало иманентно при Хегел; сетне човешкото се е материализирало при Маркс (онова, което Маркс нарича – диалектиката да застане отново на крака). Но независимо от тази двойна метаморфоза текстурата остава непроменена – тя не е резултат нито от опита, нито от науката, нито дори от чистата рефлексия (дали въобще поражда нещо чистата рефлексия?), а от вярата. Тя е Тайната на Христос, въплътения Бог, умрял и възкръснал. Ясният поглед все още може да различи „светотатството“ⁱⁱⁱ в източника на категориите, които са на вид най-профанни. Дори сега, след толкова много промени, толкова много отрицания и повреди, марксистката идеология е все още само един паразит, който черпи живот от християнската субстанция.¹²

Дълго след като хората вече ще са престанали да говорят за „абсолютната история на божествената идея“ или нейното „върховно отчуждение“, вярата в Бога, който е въплътен в историята и който „погина“ заради нас, все още ще бъде жива. Във времето, когато „Разпетият петък на спекулацията“ и „Голгота-

¹² Cf. Franz Grégoire, *Aux sources de la pensée de Marx* (1947), p.77: „Хегеловата свързаност с християнския догмат за изкуплението, макар и да датира от едно време, след като философът губи вярата си и е чисто символична, със сигурност допринася за неговата идея за диалектическия процес като фундаментален закон на нещата“. И G. Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, pp. 194ff: „Колкото по-силен става атеизмът, толкова по-ясно можем да забележим в чертите му следите от минали религиозни опити, както при комунистическия атеизъм забелязваме останки от есхатологията и религията на човешката общност. Човекът, който не иска да бъде религиозен, все пак се оказва такъв именно чрез това си желание. Той е напълно способен да се втурне в бягство пред Бога, но за него е невъзможно да избегне Бога“. В *Le Génie des Religions* (1841), Edgar Quinet вече е отбелязал този вид абсорбиране на християнството, осъществено от ученията на немските метафизици, най-силно противостоящи на християнската вяра. Но неговият либерален възглед е причина той да се отнесе към този факт с оптимистична лекота: „Християнството, което е навлязло в теориите на тези метафизици почти изцяло, никога не е било отменяно в умовете им, дори и за ден. В резултат се е случило това преминаване от религия към философия без насилие. Нито за миг Германия не се е оказала в стълкновение с небитието...“.

та на историята” отдавна ще са забравени изрази, Кръстът на Иисус все още ще носи Плода на живота.

* * *

Ако срещна светец, аз знам какво съм видял – или поне зърнал. Но някои люде казват, че от сега нататък могат без Бога, че могат да намерят нещо по-добро. Чакам да ми покажат някой нов тип светец.

* * *

Хората, представете си, могат да се самоубеждават, че „метафизичната тревога” е нещо от миналото! „Ние сме излекувани от нашата обсеся, казват ни, излекувани сме от нашата грешка: от обсесята ни от Бога, от битието и от небитието, от изгарящия пламък на непознатото в сърцето на познатото, и от *другия*, след когото се втурвахме в сънищата си.” Вече не сме „преследвани от абсолюта”, ни казват те, защото се отърсихме от бремето на „вечните истини”... Горките осакатени нещастници, които мислят, че са постигнали свободата, и празнуват най-скръбната абдикация като „величава победа”. Добре ще е да изпеят победния си химн, докато все още има време. Защото дори и в тях осакатяването не е окончателно и те не разбират, че човекът не може да абдикира. Едно внезапно пробуждане може да сложи всичко под съмнение, едновременно искра може да запали отново огъня, който е изглеждал съвсем угасен. Душата се оживява наново, макар да мислим, че сме я убили. Тогава тя разбира с ужас, че го носи в себе си:

Не като доволна крава, преживяща накрак,

а като девствена кобила, чиито устни още горят от солта, която е поела от гланта на господаря си.

Как би могъл той да удържи и да възпре това огромно и ужасно нещо, което се надига и вика от тясната конюшня на личната си воля,

когато миризмата на трева прониква през пукнатините на вратата с вятъра призори?¹³

* * *

Човекът е ранен – знак на неговото величие, често скрит и винаги неизличим. Когато раната прониже повърхността на съзнанието, тя добива най-различни форми. Става източник на постоянно безпокойство, на дълбоко неудовлетворение, което не само препятства страдалеца да се задоволи с някакво положение, но и да бъде доволен от напредък в която и да било посока. Тя е спусъкът на мисълта, която го кара да разкъса поредицата от кръгове, в които животът на

¹³ Paul Claudel, *La Ville*, действие 3.

човешкото същество обичайно се разгръща, и на свой ред се освобождава от критичните системи и от позитивистичните мъдрости, които уж са били способни да се освободят от нея. Може да заеме формата на страх без определен предмет:

Aliis oppressa malis in pectore cura (Със сърце, натежало от други злини).

Това страдание не може да бъде описано във всичките му форми и психологически изражения – дори и „дълбинната психология“ не може да го достигне освен в неговите проявления. Понякога то е предчувствие, предчувствието за друго съществуване, и онези, които го изпитват интензивно, понякога успяват да съобщат неговия аромат или поне подозрението си за него на другите около тях, благодарение на съчастието на духа, който се открива навсякъде, макар почти винаги да е в покой и субект на тайнствените закони на растежа. То е наречено „зовът на трансценденцията“...

Можем да се опитваме да дадем успокоителни обяснения за този универсален феномен. Можем също да критикуваме много от грубите му проявления. Можем да заклеимяваме множеството му изкривявания и да посочваме много негови фалшификати – които са още по-сериозни, когато препятстват нормалния ръст на духовния живот. Можем почти безкрайно да разплитаме объркването, което незрелият ум изпитва по този въпрос.¹⁴ Сетне, можем да видим как мнозина, които са като цяло удовлетворени от себе си, нямат ни най-малка идея за това страдание; докато в някои болезнени състояния или когато социалният организъм не е достатъчно здрав, то често става отчетливо ясно. Твърде лош наблюдател би бил обаче онзи, който би помислил, че то е само аномалия, временно заболяване, своеобразен израстък, който един ден може да бъде премахнат, мисловен фантом, който би могъл да се разсее, чужд глас, който може да се снижи до мълчание. Би било твърде нереалистично да си представим, че физическото или социалното здраве или пък напредъкът в науката могат да бъдат лек за него. Това би означавало, че схващаме погрешно всичко най-човешко в човешкото същество, онова, което „прави човека повече от човек“.

Да предположим обаче, че лечението се е осъществило. Ние следва без колебание да предпочетем лошото здраве, ако доброто би ни осъдило на някакъв самодоволен хуманизъм, ако достигнатото равновесие би оставило човека преситен и той вече не приема себе си като проблем. Какъв тревожен идеал би било това – едно земно съществуване, несмушавано от борба или противоречия, без страдание, но и без стремление, недокоснато от дуренето на Абсолюта! Един съвършено погреден свят, в който няма място за светии и за герои! Един идеален свят, перфектен в своята ограничена реалност, напълно пригоден към

¹⁴ Габриел Марсел справедливо отбелязва, че макар „нуждата от трансценденция да се явява преди всичко като своеобразно чувство на неудовлетворение“, „обратното съвсем не е задължително вярно, съвсем не е задължително да е вярно, ако кажем, че всеки вид чувство на неудовлетворение предполага някакъв стремеж към трансценденцията“. *Le mystère de l'être*, vol. 1, *Réflexion et mystère* (1951), p. 50. Това следва да е предупреждение за нас срещу евентуална романтична илюзия, а също и срещу обратното – антиромантичната илюзия.

своето обкръжение, където има точен баланс между обективното и субективното, където представата на човека за себе си и неговото конкретно съществуване са тъждествени¹⁵, тъй че не може да има и най-малък недостатък или пукнатина, през която да бъде съобщена тайната на битието, няма нужда от повече настройки в чудесното равновесие на машината на човешката вселена, няма място за борбата на човека със самия себе си или за някакво автентично лично решение! Човекът може да продължи да използва гуми като „хуманизъм“, „култура“ или „духовен живот“ – но в какъв изроден смисъл само! А от християнска гледна точка – що за чудовищност! Дори от просто човешка гледна точка – какво нещастие би било това! Дали мащабното усилие, което днес ни движи напред, не ни води именно към тази затворническа килия?¹⁶

Но всъщност ние не сме изправени пред подобна дилема. Напротив, истината е, че определени социални условия, при които неправдата и мизерията са твърде големи – макар да способстват навярно някои значителни отклонения – откъсват човека от живота на гуха. Тъй че ние трябва да работим с всички сили и без каквото и да било съмнение и определено без ни най-малка опасност да отидем твърде далеч, за да подобрим участието на човека и да подкрепим прогреса на всеки фронт: колкото и голям да е успехът обаче, той никога не ще излекува раната. Дори ако „скаокът в царството на свободата“, който Енгелс е предсказвал, можеше да се реализира на земята, раната пак щеше да остане. Единствено съзнанието за нея щеше да е по-ясно и чисто. Социалният ред е безсилен да изцели онова, което не е създадено от социалното безрежие.

* * *

Убеждението, че е ударил часът на човека, за първи път става централно едва в нашето време; то се появи като бурен прилив: човекът стана достатъчен за себе си в своята иманенция и в своята крайност, узурпирайки прерогативите на Бога. Това е лудостта на Кирилов, на Заратустра и на Фойербах, на „хуманиста“ и на „сврѣхчовека“... И справедливо бива наричано „трагическа грешка“. Наистина, човекът преуспява в превръщането на действителните условия на своята нищета, психологическа или социална, във всякакъв вид мечти. Има определена истина в противоположните психологии на Маркс и Фройд – да споменем два значителни паралелни примера. Има истина и в идеята на Конт за първата „богословска“ епоха и в аналогичните идеи в световите на на-

¹⁵ Cf. Henri Niel, „Athéisme et Marxisme,“ *Lumière et Vie* (1955), p. 78: От марксистка гледна точка „религията се ражда от дуализма между идеята и реалността, между идеята, която човек формира за себе си, и конкретното съществуване. Докато този хиатус е налице, ще има и религия; целта на Маркс е била да сложи край на чувството на недостатъчност и липсата на адаптация, като реализира един свят, в който човекът би се чувствал наистина у дома“. Cf. Emmanuel Mounier, *Carnets de route*, 2, p. 415: „Какво е щастливият човек?“ – човек, който е добре пригоден, бихме си помислили, който се движи гладко, като свършен механизъм в своята система от биологични, емоционални и социални зъбчати колела...“.

¹⁶ Изглежда самите марксисти са се чувствали някак некомфортно и това обяснява факта, че те далеч предпочитат да рисуват идеалния портрет на марксисткия човек в наличното понастоящем общество, отколкото да описват човека в едно марксистко общество.

шите философи и историци. Един от белезите на зрелия гух е несъмнено отхвърлянето на фалшивите форми на трансценденция и цялата пищна растителност, която изсмуква жизнените сокове и не дава плод. Но нека не забравяме мъдростта на първия велик „редукционист“. Когато гревният Ксенофан от Колофон е изрекъл привидно скептичните си слова: „Ако воловете и конете имаха ръце и можеха да рисуват ...”^{iv}, той е имал решимост да очисти, а не да унищожи идеята за божественото. Не бива също да забравяме, че когато реалността на природата и реалността на човека бъдат възвърнати, ако има нужда от това, те ще трябва да бъдат все пак обяснени, а също и изследвани, проникнати, запазени и спасени. Трябва да внимаваме да не би, когато започнем като Ксенофан да „редуцираме”, да свършим с осакатяване, да не би завоеванията на науката, погрешно интерпретирани, да объркат и замъглят мисълта и като се освободим от една илюзия, да паднем в друга – в нейната антитеза. Защото илюзия за абсолюта действително съществува, но има и илюзия за относителното; има илюзия за вечното, но и за историческото; има илюзия за трансценденцията, но също и за иманенцията; има мистична илюзия и позитивистка илюзия. Сиреч, ако възприемем погрешно относителното и историческото, можем, разбира се, да добием единствено псевдо-абсолюта, псевдо-вечното, и тогава нашето освобождение ще е само мечтане. Но от друга страна, вярно е също така, че ако възприемем погрешно вечното и абсолюта, ще останем само с псевдо-историческото, псевдо-временното – т.е. един път, който не води до никакво освобождение. Накратко, „мистификацията” може да се извърши в много посоки.

* * *

Има мистична и небесна илюзия – има и позитивистка и земна илюзия. Да наречем първата спиритуалистична, а втората материалистична. Те обаче не са само илюзии и заболявания на индивида. Всяка от тях може да бележи дълги исторически периоди. Естествено небесната илюзия идва преди земната, поради което и втората е двойна илюзия, понеже приема себе си за критична проникателност. И все пак няма никаква полза от това да разсейваме една илюзия, ако ще паднем в друга.

Онзи, който се ръководи от Евангелието, ще е нащрек и срещу двете. Идеята за трансценденцията предполага иманенцията. Догматът за възкресението и библейското повеление да се обработва земята са надеждни водачи; а също и заповедта за братската любов. Интелектуалната зрялост и техническият прогрес от последните няколко века ни помагат да задълбочим разбирането си за нея. Ние вярваме, заедно с св. ап. Павел, че „е преходен *образът* на тоя свят”, и отказваме да пожертваме която и да е от страните на истината, като признаваме тяхната солидарност. Не искаме спиритуален живот в един мечтателен свят, нито вечност, която не е приготвена за нас от времето. Но не искаме също и един затворен хуманизъм, „нехуманен хуманизъм”. „Нищо освен земята” е най-жестоката от всички илюзии.

* * *

Небесата на мистичната илюзия не съществуват. Но земята на позитивистката илюзия, темпоралистката илюзия, съществува – и отмъщава.

* * *

Недостатъчен е нашият протест срещу начина, по който идеята за Бога се изкривява сред християните. Постоянно се грижим да пожелам слабите; стремим се да не изплашим онези с немощна мисъл, онези, които следват нечистия път, с надежда, че в досега с Църквата има възможност за тяхното просветление и обръщане; и забравяме, че има групи, не по-малко немощни, невярващите, които се скандализират от нашето нагаждане.

Допускането истината да бъде замъглена неминуемо причинява някъде скандал, дори и ако сме се изкушили да бъдем уклончиви, за да не скандализираме този или онзи.¹⁷

* * *

Никое доказателство не ми е дало моя Бог и никоя критика няма да ме отвърне от Него.¹⁸ Колкото и остра да е тази критика, тя ще провокира група. Но вероятно първо трябва да изпълни своята целителна роля. Без да ме принуждава да правя някакви отстъпки, тя ме стимулира да напредвам. Без да лишава доказателството ми от стойност, тя ме застава да изнедря скрития му поток, да загълбоча и очисти вярата си.

Нещо повече – без сам да знае и независимо от самия себе си, атеистът често представлява най-голямата помощ, която вярващият може да има. Също както библейския Еклизиаст, неговата критика бележи един от етапите на диалектическия процес. Той съдейства, неволно, за „очистването на вярата“, което се изразява в „освобождаването ѝ все-повече от сетивата и човешките мъдрувания“. Той дава солта, която ще попречи идеята ми за Бога да се вкамени и така да стане фалшива.

* * *

Идеята за Бога не може да бъде изкоренена, защото тя по същество е Присъствието на Бога в човека. Ние не можем да отмахнем това Присъствие. Нито пък атеистът е онзи, който е успял в това. Той е само идолопоклонникът, който, както е казал Ориген, „отнася ненакърнимата си идея за Бога към всичко освен към самия Бог“.¹⁹

¹⁷ Jacques Leclercq, *Dialogue de l'homme et de Dieu* (1948), pp. 23ff. Cf. Louis Bouyer, *Le sens de la vie monastique* (1950), p. 105, за богохулствата, които „изричаме коленопреклонно“.

¹⁸ Историята е поучителна в това отношение; „Критическият идеализъм“ е мислел, че се е изbral окончателно от или поне радикално е трансформирал много от доказателствата. Кое от този идеализъм – взет като цяло с всичко, което претендира – е останало в сила днес?

¹⁹ Ориген, *Contra Celsum*, кн. 2, гл. 40 (PG 12:861b): ... τοὺς δὲ πλανωμένους περὶ θεοῦ καὶ παντὶ μᾶλλον ἢ θεῶν ἐφάρμοζοντας τὴν περὶ αὐτοῦ ἀδιάστροφον ἔννοιαν ὑπολαμβάνοντας εἶναι εὐσεβεστάτους. [... но онези, които страдат по отношение на Бога, които отнасят ненакърнимата си идея за Него към всичко освен към Бога и които предполагат, че са много благочестиви...]. J. Leclercq, *Dialogue de l'homme et de Dieu* (1948), p. 19: „Приписваме Бог на нещата, защото не познаваме Бога. Ние обаче Го знаем, доколкото именно Него търсим в нещата. Не търсим тези неща заради тях самите, такива каквито са; а по-скоро заради Неизличимия, Когато им придаваме“.

* * *

Индустриалните цивилизации са естествено атеистични, а земеделските са естествено езически.²⁰ Вярата в истинния Бог винаги е победа.

* * *

Постепенно, ставайки все по-профанни, съвременните цивилизации ни излагат на риска да изгубим Бога.²¹ Те обаче навярно ще ни способстват да го преоткроем на по-дълбоко ниво и това преоткриване може да подготви пътя за един нов синтез, който не включва завръщането към по-ранните и неясни идеи.²²

* * *

Няма човек без достойнства – и няма достойнства, които утвърждават ценността на човека по абсолютен начин, освен ако не съществува някакъв Абсолют, който утвърждава тях.

²⁰ Cf. Joseph Folliet, *L'avènement de Prométhée* (1951), pp. 21ff: Декарт и Бейкн подготвиха – като прелюдия към стремителния полет на естествените науки и технологията – пътя за идването на великите поборници на отрицанието, враговете на Бога. Прометеевият човек живее в един свят, който е негово собствено творение; далеч от природата, чиято жестокост и красота е изпълвала примитивния човек и селянина също и с възторг и ужас. Светлините на града скриват звездите от него... Сред вселената, която сам завърта, той вече не изпитва нуждата от Творец. Останалият в него страх от непознатото е страхът от човешкото и социалното непознато, далеч повече, отколкото от някакво природно или свръхприродно непознато”.

²¹ Cf. Henri Niel, *„Athéisme et Marxisme,”* p. 80: Чрез технологичната революция „човекът по някакъв начин експериментира със своята творческа мощ и я сравнява с творческата мощ на природата. Разкривайки на човека един нов аспект на неговото величие, тази революция ни задължава, като следствие от това, да се заемем със задачата да очистим идеята, която имаме за Бога.

²² Cf. G. van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, p. 207: „Онова, което наричаме секуларизация, не е просто западане на религията, а феномен, който върви ръка за ръка с изгряващото осъзнаване на *homo religiosus*. Онова, което религията губи в ширина, може да спечели в дълбочина. Човекът от миналото никога не яде, без да замеси в това и религията, докато за съвременния човек фактът на яденето, дори и той да е религиозен, е най-обичайното нещо в света. Някогашният човек обаче не може да се обърне, а именно на това е способен съвременният човек. Онова, което до-модерният човек притежава в много по-малка степен, е възможността за секуларизация. Човекът, който е открил света, може да намери своята погубеност в него. Именно в такъв смисъл загубата на идеята за свещения характер на живота може да се превърне в предварително условие за идеята за сакралния характер на Бога. Но може да доведе и до загуба на всяка идея за свещеното въобще”. Добре е да се размислим и върху други едни рефлексии на същия автор (pp. 167ff. и 187): „Суверенността на абстракцията, която в идеалистките и материалистките си форми доминира до голяма степен деветнадесети век, през нашата епоха преживява катастрофа – в ръцете на безмилостните сили на реалността. Човекът е възстановил себе си като същество от плът и кръв, той е възстановил своите инстинкти. Открил е наново силите, които доминират света; по подобен начин той е в процес на преоткриване на реалността на боговете си, понякога дори и на реалността на своя Бог. Влияния от всякакъв вид, очевидно противоречащи си, се сходят, за да разбият абстракцията. Именно тук можем да открием редоположени имената на Ницше и Киркегор, на Барт и на Третия райх, на Клагес и Бердяев, на Гуардини и Розенберг, на Бубер и Честъртън. Съвременната „менталност” като абстракция на реалността, доминираща тази реалност, е преходен феномен, фантом, който все още надничва помежду ни, но е осъден скоро да изчезне”. Само че тази ликвидация на рационализма конституира в същото време изригването на един не по-малко опасен ирационализъм; трябва да бъдем предупредени за това: „Юлката и велика и стабилна да е в ансамбъла на човешкия живот важноста на структурите на примитивния и митичния живот, те никога не бива да ни поставят в конфликт с разума. В противен случай бихме извършили точно противоположната грешка на онези... които представят рационалната структура като единствената полезна структура. Ние бихме се завърнали, така да се каже, към прославата на „благородния дивак” на Русо... Високо ценените от смъртните врагове на духа съображения, особено изтъкваните от Клагес, ни карат да размисляме по този въпрос... макар тези съображения да са устремени към съвсем различна цел...” Именно поради това, ако не искаме да избегнем Харибда само за да попаднем на Сцила, е много важно в днешно време още по-интензивно да възстановим и подчертаем в цялата ѝ пълнота идеята за духа, която идва до нас от християнската традиция...

Човекът има абсолютна стойност, защото е осветен от лъч, идващ от Божието лице; защото, макар да се развива, действайки в историята, той гиша въздуха на вечността. Ако това не е вярно, всяка философия за човека би се оказала обикновена вулгарност, цинизъм или празно мечтание.

* * *

Хората си въобразяват, че като редуцират всичко до иманенция, то всичко, начевайки със самия човек, ще се възвърне отново при него; напротив, това би означавало той да бъде ограбен от всичко, което е притежавал, и абсолютно „отчужден”. Защото би предполагало редуцирането на всичко до *траене* – го едно траене без вечен фундамент, тъй че независимо от всички наши усилия моментите, от които то е съставено, ще се дезинтегрират във фрагменти или ще се прибавят в някаква маса, но никога няма да оформят взаимосвързана структура. Някои смятали дори, че по този начин „съкровищата, похабени в небесата”, са били спасени; че Абсолютът, който принадлежи на мечтателния свят, е бил върнат обратно на земята; но той не е бил върнат от Бога в Човека; Абсолютът е колапсирал в относителното, повличайки със себе си целия човек.

* * *

Светът е реално дело на благотворен Бог и има реална ценност. Той не е просто сцената, на която човекът трябва да действа и избира, нито е просто инструмент, който той да ползва; светът е, с други думи, материята на идния свят, материята на нашата вечност. Следователно задачата на човека е не толкова да освободи себе си от времето, колкото да се освободи чрез времето. Задачата му е не да избяга от света, а да го въздигне. Да се гледа отвъд света е нужно единствено, за да се разберат светът и времето: защото именно отношението на света с вечността му дава неговата консистентност и прави времето реално ставане. И именно надеждата за радикална и окончателна трансформация спасява земното ни усилие от напразността.

* * *

Хуманизмът, казват, „представлява напълно артикулиран антропоцентризм, който начева от познанието на човека и цели да му придат ценност, като така изключва всичко, което го отчуждава от самия него, независимо дали чрез подчиняването му на свръх-човешки истини или сили, или чрез обезобразяването му посредством полагане на някаква под-човешка употреба”.²³ Но ако отказът, както наричат това, да бъде подчинен човекът „на свръх-човешки истини и сили” е отказ от Бога и божествената истина, той много скоро ще доведе до обезобразяването на човека „чрез полагането му на някаква под-човешка употреба”. Гарантът за човешката ценност трябва да бъде търсен над неговата собствена сфера. Начинът, по който хуманизмът, разглеждащ човека като върховна ценност, „дава ценност на човека”,

²³ C. Brunold and J. Jacob, *De Montaigne à Louis de Broglie, introduction à l'étude de la pensée française contemporaine* (Paris, 1952), p. 4, Entretiens de Pontigny.

завършва с нещо, прилично на експлоатацията на земята или на добитъка.

* * *

Човекът има двойствен характер – съществува исторически аспект и вътрешен аспект, и всеки един от тях не може да бъде отделен от другия. Той притежава всеки от тези аспекти посредством другия; ако не беше историческият му характер реален, плодотворен и ясно ориентиран, неговата вътрешност би била само една фантазмагория, един физиологичен епифеномен; ако я нямаше съществената вътрешна страна, неговата историчност би се разпаднала във времето, бидейки сама редуцирана до прах... Човекът осъществява себе си във и чрез историята – това може да бъде утвърдено, без да се предпоставя някаква специфична теория за „прогреса“ – и именно поради това всяко поколение разбира единствено себе си като връзка във веригата на крачещото напред човечество. Но ходът на човека не би имал смисъл, или по-скоро човечеството не би имало този ход, а самото име, с което го означаваме, би било просто *flatus vocis*^{vi}, ако в самото сърце на света нямаше едно Вечно, което ни тегли към Края, отбелязвайки върху всеки от нас печата на своя образ и придавайки на всеки от нас своята неизменна вътрешност.

* * *

Ако човекът иска да открие себе си, той трябва да се цели над и отвъд себе си. Не е достатъчно индивидът да се заеме със задачата да трансцендира себе си; това трябва да се случи и с всяка генерация, всяка общност и всъщност с човечеството като цяло. Иначе успехът ни би бил само външен и ненадежден, заплашван всеки път от все по-радикална криза на нихилизма, и в крайна сметка ще се обърне срещу самия човек. Ничия човешка съдба не заслужава да абсорбира вниманието на човека. Човечеството може да намери равновесие и мир – един активен мир и равновесие в движение – като гържи погледа си над земния хоризонт, като бъде вярно на своето божествено призвание.

Човекът се нуждае от таква „отвъд“, което никога не може да бъде усвоено, едно „отвъд“, което остава винаги отвъд. Той не може да открие себе си, без да се изгуби.

На всеки етап окончателното решаване на човешкия проблем лежи в почитанието. То може да бъде открито само в екстаза.²⁴

„Човекът превъзхожда човека.“ Мнозина от онези, които се смятат за „хуманисти“ в най-изключителния и точен смисъл на тази дума, са готови да признаят този факт. Никои според тях не е достоен за името без едно *sursum*.^{vii} Доктри-

²⁴ На всеки, който поне за миг е зърнал нуждата от почитание, покояща се в сърцето на човека, биха се видели смехотворни всички позитивистки решения на проблема с религията. Това е един от недостатъците на Кантовото решение. Cf. моята *Drame de l'humanisme athée*, pt. 2 (англ. превод, *The Drama of Atheist Humanism* [London, 1949]). Същото се отнася и за написаното от Julian Huxley: „Religion as an Objective Problem,” *The Uniqueness of Man* (1940): „Изчезването на Бога означава преработване на религията, и преработване от фундаментален вид. Означава човекът да се нагърби с пределни отговорности, които до този момент е прехвърлял на Бога” (р. 282). Например отговорността да се превърне в предмет на почитание, в свършен обект на своето собствено свършено почитание. Утопията за всеобхващащия лаицизъм е поне по-логична...

ните, които го залостват в една вече напълно реализирана природа, са им се стрували неистинни и достойни за презрение.

... Но в какъв смисъл може движението да бъде ефективно? Мечтите за загружното бъдеще са празни, освен ако там не присъства едно Отвъд, което е налице и действа още в утробното развитие. По същия начин нашите мечтания за духовно развитие са напразни, ако в тях не присъства едно Отвъд, което е едновременно и трансцендентно, и иманентно.

Онези, които не признават привлекателността на Трансцендентното Битие в тях самите, нямат какво да предложат освен трансцендентно движение към нищото.

* * *

Веднъж ни казват, че правим небесата си по образа на този – съвсем реален – свят; а сетне – че нашето желание създава, напротив, някакво мистично място, където всички знаци са обърнати, за да избегнем зависимостта от обществото тук, долу, и да полетим към свободата на нашия собствен мечтателен свят.

Ние обаче знаем, че нашият Бог е различен. Ние знаем добре, че Той е Живият Бог. Вярата ни в Него не зависи от онези процеси и надеждата, която Той излива в сърцата ни, не ни маме.

Ние всъщност виждаме процесите, които ни посочват, така добре, както и останалите. Умът не може без аналогии в своя опит да си представи Бога – тъй че има широко поле за рисковете. Потиснатите естествено са склонни да намират в небето убежище от своите тегоби и пагубното влияние на човека – и това включва рискове от друг характер. Твърде лесно е, твърде „естествено“ е да се мобилизира божественото в служба на социалния реализъм или да се призове на помощ на утопичния субективизъм. Първият може да нарича Бог принципа на своя бунт, а вторият – принципа на своята тирания. Но вярващият е нащрек срещу тези две злоупотреби. Той не си позволява да стане играчка на аналогии и контрасти. Вярващият не обожествява земята и не хипостазира едно небе без отношение към нея. И все пак той знае съвсем добре, че в крайна сметка, единствено надеждата му в небесата прави привлекателна земната работа, която го подготвя за тях.

* * *

Казват, че Богът на човека го отчуждава от Себе Си. Днес, уви, истината е, че той по-скоро се отчуждава от своя Бог, бидейки лишен от пределното си благо, най-ценното от всички, където би могъл да преоткрие не само принципа на своето *имане*, но и на своето *биване*.

Бележки на преводача:

- ⁱ Ресантиман – в Нищевия смисъл на това понятие – психологическо състояние, което е резултат от потиснато чувство на завист и омраза и което не може да бъде удовлетворено.
- ⁱⁱ Лат. умът, жаден за вечността.
- ⁱⁱⁱ Т.е. „кражбата на свещен предмет“.
- ^{iv} Copleston, F. C., *A History of Philosophy: Greece and Rome*, 1947, p. 47, В някои от изреченията, приписвани нему, Ксенофан напада антропоморфните божества на гърците: „Ако воловете и конете или лъвовете имаха ръце и можеха да рисуват с ръцете си и да произвеждат предмети на изкуството, както хората, конете биха рисували боговете под формата на коне, а воловете като волове, и щяха да оформят телата по образа на различните си видове“ [Frag. 15] и на тяхно място поставя „Един бог, най-великия сред боговете и людете, неподобен на смъртните нито по форма, нито по мисъл“, който „пребивава винаги на едно и също място и въобще не се движи; нито му подобава да върви ту тук, ту там“ [Frag. 23, 26].
- ^v 1 Кор. 7:31.
- ^{vi} Лат., букв. „дъх на гласа“ – т.е. празен звук.
- ^{vii} Лат. sursum [от sub + versum] – нагоре. Малко преди това авторът казва „Man surpasses man“, използвайки същия префикс.

Превод от английски: Слава Янакиева

Реми Браг (род. 1947) е професор по антична и средновековна философия в Сорбоната, където ръководи изследователския център „Традиция на класическата мисъл“. Едновременно с това е титуляр и на катедрата „Романо Гуардини“ в Университета „Лудвиг Максимилиан“ (Мюнхен), където преподава история на европейското християнство. Бил е гост-професор в Университета в Бостън (САЩ). Изтъкнат познавач на средновековната арабска и еврейска философия, както и на античната мисъл, Реми Браг е автор на множество книги, сред които: *Мъдростта на света. История на човешкия опит за всемира (La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers, Fayard, Paris, 1999.)*, *Законът на Бога: философска история на един Завет (La loi de Dieu: Histoire philosophique d'une alliance, Gallimard, Paris, 2005.)*, *За Бога на християните и един или два груги (Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres, Flammarion, 2008)*.

Реми Браг

ОСНОВАНИЕ НА БИТИЕТО И ОСНОВНА ПОВЕЛЯ

В настоящия конгресен том този текст се включва към раздела по философия на религията.¹ Философията на религията представлява според това погребване една философска дисциплина между много други, която дори не е основна, каквито са теорията на познанието или етиката. Тя по-скоро стои леко отстрани. Философията на религията разглежда една особена област от човешката дейност, от т.нар. култура, а освен това област, която не принадлежи към „основното оформление“ на човека, ами по-скоро се приема за „волна програма“, каквато е напр. и „философията на спорта“. Не всеки човек се занимава със спорт, не всеки човек има религия.

Сега към теза 1: Онова, което е организационно изцяло легитимно, фактически вече има антикварна стойност. То още днес не съответства на действителното състояние на нещата, а в бъдеще ще го отразява все по-малко. Затова теза 1 гласи буквално: *Заниманието с религията вече не може да представлява странично занимание за философията, а трябва да застане в центъра на вниманието.*

¹ Текстът на Реми Браг е публикуван в сборника *Welt der Gründe (= Deutsches Jahrbuch Philosophie, Bd. 4)*, edd. J. Nida-Rümelin / E. Özmen, Hamburg, 2012, с. 1120-1129, включващ докладите от Двадесет и втория немски конгрес по философия (11–15 септември 2011, Мюнхен).

1. Провалът на атеизма като успех на неговия проект

Не всеки човек има религия, настоява се съвсем безпроблемно. Правят се опити да се възрази, че човекът е и си остава молещото същество, имащо Бог или идол (Макс Шелер). Следователно не би следвало да има истински атеисти. Нека оставим настрана това евтино възражение, за да не си облекчаваме твърде много задачата. Липсата на религия е резултат от една типично нововременна ситуация. През Новото време европейският човек си позволи да проектира някакъв безбожен живот, а в някои случаи и да го практикува. Опити се да вкара в действие като жизнено правило прочутата формула на Хуго Гроций *etsi deus non daretur (гаже да нямаше Бог)*, въведена от него като мисловен експеримент.² Религията става въпрос за избор.

Проектът на модерността се състоеше в това да даде свобода на човека. За тази цел той трябваше да се изтръгне от двете основни връзки, формирани от всяка предишна култура. Те са представени в две от моите книги.³ Природата им е космологична и богословска. Било е космологически значимо да се включиш в космическия порядък, да му подражаваш или да го вземеш като гарант за набилязващото се в последна сметка съвпадение на биващо и благо. Богословски значимо е било да се подчиняваш на божествения закон. В тази връзка религията се натоварва с онова значение, което ѝ придава една от двете ѝ етимологии, извеждайки я от *religare* („свързвам“ – б.пр.). Наистина, тази простолюдна етимология е твърде съмнителна от езиковедска гледна точка и е много по-недостоверна от онази, която извежда думата от *religere* („сбирам отново“, но и „почитам“ – б.пр.). От гледна точка на историята на рецепцията обаче тя е несравнимо по-продуктивна. Религията е връзка.

Откъсването от всяка връзка се случва радикално едва тогава, когато човекът бъде базиран върху самия себе си.

Видя се обаче, че резултатът е отрицателен. Затова теза 2 гласи: *Атеистичната версия на проекта на Новото време се провали*. Ние живеем сред шарен конгломерат от опити за потушаване на този факт. Работата сега е да спрем да го премълчаваме и откровено да си го признаем.

2. Успех и провал на нововременния проект

Внимателно трябва да се прави разлика между проекта на Новото време изобщо и неговия атеистичен прочит.

Всички казват, че този проект все още не е завършен изцяло; че въобще не е провален. Тъкмо напротив, нововременният западен човек бил успял да основе общества, които не се нуждаят от никакво извън-човешко основание, и то такива,

² Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis, Prolegomena*, 11.

³ R. В., *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris (Fayard), 1999, 2 ed.: Paris (Hachette), 2002 и R. В., *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris (Gallimard), 2005.

на които нищо не им липсва – или почти нищо. Проектът се бил доказал като безвъпросно валиден, доколкото е в сила положението, че на хората трябва да бъде задаван принципът на едно безпроблемно съвместно битие.

Трябва да се отчете успех и на методологическия атеизъм при изследването на природата. Отказът от „хипотезата Бог“ (Пиер-Симон Лаплас) при обясняването на космоса е възможен. Това въпреки предпоставя представата за Бога да служи за обясняване на възникването или структурата на космоса, срещу което възразявам.

Където, напротив, на карта е заложено битието на човека изобщо, атеизмът е безпомощен. Той не е в състояние да отговори на един основен въпрос: този за ценността на човешкия живот. Досега той се поставяше с оглед живота на индивида, питащ се дали „сделката живот“, за да говорим заедно с Шопенхауер, „покрива разходите си“ или не. Днес въпросът се изостря, бидейки пренесен върху нивото на колективното, като например: заплашва ли човечеството равновесието между живите видове на Земята? Ако човешкото наличие на Земята излиза толкова скъпо, не би ли било по-добре, ако то изчезне?

Невъзможността да се отговори на въпроса за легитимността на човека следва директно от проекта на атеистичния хуманизъм и по-точно от неговия успех. Ако човекът зависи единствено от самия себе си, тогава нямаме вече никаква позиция, откъдето изобщо да се вземе решение за ценността, респ. антиценността на човека. Това е било ясно видно от Сартр: Би било невъобразима наглост човекът да може компетентно да отсъжда в полза на самия себе си.⁴

Оттук теза 3: *Без връзка с нещо трансцендентно, което го полага в битие и което го оправдава в битието, човекът не може да продължи да живее отговорно.*

Във всеки случай, атеизмът не може да насърчава живота и бива автоматично изключван. Става дума за един биологичен феномен, който позволява да бъде обяснен чрез Дарвиновото учение за естествения подбор. Общество, позволило изцяло да се проникне от атеизма и да се формира от него, просто би изчезнало. В своето религиозно-критично съчинение от 1927 г. Фройд говори за – така гласи заглавието му – „бъдещето на една илюзия“⁵. Днес ние знаем, че атеизмът няма никакво бъдеще и даже, че той разгражда бъдещето на човешкия род.

Още Русо е видял това ясно и добре го е показал. В една бележка към *Верую на савойския викарий* Русо сравнява атеизма и фанатизма. Много са жертвите, тежачи върху съвестта на фанатизма. Атеизмът бил по-малко жесток от фанатизма, той не допускал да се лее кръв. Тихомълком обаче той действал още по-опустошително: „Неговите основни принципи не носят на хората смърт, но

⁴ Cf. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris (Ed. Nagel), 1946, 91 f.

⁵ Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (1927), in: *Studienausgabe*, Bd. IX: *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, Frankfurt/M., 1982, 139–189.

им пречат да се родят⁶. Днес вече знаем, че относително положителното съждение на Русо в полза на атеизма, на който приписва определена безобидност, важи само за частния му вариант. Постиганията на профилираните атеистични идеологии, респ. режими на ХХ в., надминаха неимоверно и най-отвратителните престъпления на религиите. Напротив, бележката на Русо за дългосрочно унищожителното за живота действие на атеизма не е загубила нищо от актуалността си.

3. Още една диалектика на Просвещението

Въпросът е не толкова за оцеляването на човешкия род върху Земята. Винаги може да се каже, че „природата“, „инстинктът“ или каквото и да е там ще бъде достатъчно за осигуряване на размножението. Вероятно е повечето хора досега да са имали деца, без да са го искали изрично. Още апокрифният автор на кореспонденцията на Диоген Киника, писана обаче през II в. след Христа, ясно е разбирал това: да се раждат и възпитават деца е твърде голяма гързост от страна на слабата човешка природа. Тук може да се възрази: „Но тогава човешкият живот на Земята ще отмре. Откъде трябва да дойде потомството?“. Псевдо-Диоген отговаря: „Да би изчезнала от Земята глупостта (βλακεία) и всички да станат мъдреци! Сега обаче този, който ни последва, навярно ще изчезне, човешкият род като цяло обаче няма да ме последва и ще продължи да се размножава⁷. В прав текст: елитът, тоест философите, би се умно измъкнал; винаги обаче ще има наивници, глупави достатъчно, че да си напресат тегобата да имат поколение.

Вече имаме в умален мащаб картина на това положение посредством гнешното демографско положение на индустриализираните народи. Валидно, наистина, само статистически, е следното: колкото по-напреднали, колкото по-просветени, толкова по-безплодни. Не е сигурно дали това уравнение е валидно с необходимост и навсякъде. Освен това нямам никаква представа какви са причините за намалената раждаемост. По всяка вероятност те са пъстро множество, роля при което играят икономически, политически, психологически и т.н. фактори. Сортирането и преценяването на тези фактори заедно с тяхното въздействие е задача пред клонове на науката, нечислящи се към моята професионална сфера. Затова ще оставя този въпрос настрана.

Тук философът няма какво да се интересува от причините, а трябва да се интересува именно, следвайки главната тема на конгреса, от основанията. Предметът тук са не причините за досегашното наличие на човешкия род, а основанията за неговото възможно бъдещо съществуване.

⁶ Jean Jacques Rousseau, *La Profession de foi du vicaire savoyard*, in: Id.: *Emile*, IV, in: *Oeuvres complètes* (Pléiade), publ. par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Bd. 4, Paris (Gallimard), 1969, 632 f. Вж. коментара към това място в Heinrich Meier, *Über das Glück des philosophischen Lebens. Reflexionen zu Rousseaus Rêveries*, München, 2011, 420 f. Поантата, тоест демографското действие на атеизма, е оставена обаче без внимание.

⁷ Pseudo-Diogenes, *Brief Nr. 47 an Zenon*, in: *Die Kynikerbriefe*, 2. kritische Ausg. mit dt. Übers. von Eike Müsseler, Paderborn, 1994, 74-76.

Един човешки род, убеден, че не дължи наличието си на нищо друго освен на случая, тоест на свободната игра на напълно слепи сили, не би имал ни най-малко основание да дава съществуване на други същества и следователно би измрял. Защо би трябвало да правим съзнателно, разумно и свободно тъкмо *това*, което досега са ни карали да правим слепи и глупави сили?

В този контекст гумата „основание на битието“ получава особен смисъл, впрочем тя получава същинския си смисъл едва сега. Като свободно същество, човекът може да решава какво да прави, а го определена степен и какво ще бъде. За него основанието е не просто това, на което пасивно се опира, а онова, което гири, за да обоснове действията си. Човекът се нуждае от някакво основание, за да продължи да съществува.

Наистина, индивидът не може да сътвори сам себе си. Той или тя може обаче да решава относно собственото си съществуване, оставайки да живее или обаче самоубивайки се. Достатъчно е просто да се живее (по-нататък). Относно съществуването на порядъка обаче индивидът решава само индиректно. Но това решение отива по-надълбоко от онова на индивида. То се нуждае от избор, и то – особено след появата на модерните противозачатъчни средства – все по-ясно изразен, по-съзнателен и по-отговорен.

С това въпросът става питане за бъдещето на едно „просветено“ човечество, тоест именно на типа човек, способен да философства. Възможно е бъдещето на човечеството изобщо, а следователно и на фундамента на културата, в която философското питане би могло да търпи развитие, да бъде зависимо от глупостта и назадничавостта. Тогава бихме имали една особено крайна версия на многовъзпяваната „диалектика на Просвещението“: конкретното упражняване на разума от страна на реални, биологически съществуващи човеци би било възможно едва посредством господството на неразумието, и то тъкмо основавайки се на принципа, който то не може да отмени и не може да разруши тенденциозно. Разумът би бил паразитът на неразумието. Тогава моят въпрос гласи: как разумът може да *желае* себе си отговорно, при което да *желае* и собствените си условия за възможност?

В една по-нова книжка се опитам да покажа, че иска ли човешкият живот да съхрани легитимността си, необходимо се нуждаем от едно „силно“ благо, различно от неговите „слаби“ (*debole*) версии. Те, ако си помислим, могат да бъдат отнасяни само към съвместното битие на вече налични същества, не обаче и към встъпването-в-битие на онова, което още го няма.⁸

Тук това може да бъде повторено тезисно като теза 4: *Без приемането на някакво „силно“ благо“ по-нататъшното съществуване на човека не позволява да бъде обосновано.*

⁸ Вж. R. B.: *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris (Seuil), 2011, Kap. IX, § 34, 112.

4. Догмата за сътворяването като философска необходимост

Силната версия на „благо“ е онази, която позволява да се види в първия библейски разказ за сътворението: сътвореното е благо, а в своята заедност „твърде благо“ (Бит. 1:31). Не току-така Шопенхауер не е можел да понася този израз. Той го е разглеждал като диаметрално противоположен на своя възглед за света. Струва си тази идея за благостта на творението да бъде по-обстойно пояснена.

Затова теза 5 гласи: *Усвояването на идеята за сътворяването е спешна задача на философията.* Заедността на биващите трябва да бъде утвърдена отвън. Тъкмо това постига учението за сътворяването. Така то добива една съвсем нова релевантност за философията, и то заредена с несравнима актуалност.

Фактът, че утвърждаването на биващото се артикулира в рамките на един разказ за творението, е пълносмислен. Легитимността на човека може да бъде обоснована именно едва тогава, когато бъде някак си оправдан целият процес, довел до тук-битието и тъй-битието на човека. Тук може да бъде представена само една най-обща скица на този мисловен комплекс.

Нужно е най-напред да бъде подготвително изяснено понятието за сътворяване. Научни представи за възникването на света са довели някои философи дотам, че да отхвърлят на едро идеята за творението, както го правят напр. Русо или Фихте⁹.

За да стане това учение разбираемо, то трябва да бъде взето на сериозно, и то така, както то само представя себе си, тоест освободено от шлаката на превратни схващания, сред които се извисява така нареченият креационизъм. Идеята за сътворяването не представя нито някаква космография, нито някаква космогония. Тя по-скоро е свързана с една космология, нека подхвана отново едно предложено другаде от мен понятиенно различаване¹⁰.

Учението за сътворяването не предпоставя никаква космография, тоест никакъв особен начин за описание на структурата на света. Следователно от изследванията на космоса, като включените напр. в природните науки, не могат да бъдат заимствани никакви аргументи в полза сътворяването на света. Точно толкова малко аргументи могат да бъдат приведени обаче и в полза на някаква онтологическа самодостатъчност на света.

Учението за сътворяването не предпоставя никаква космогония, тоест никакъв особен начин на разказване за възникването на днешния космически порядък. То е неутрално относно различните опити за реконструиране на предисторията

⁹ Вж. Jean Jacques Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, in: *Oeuvres complètes* (Pléiade), publ. par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Bd. 4, Paris (Gallimard), 1969, 956; Johann Gottlieb Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, in: *Werke*, hg. von Fritz Medicus Bd. VI, Hamburg, 1954, 90 f.

¹⁰ Вж. R. В., *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris (Fayard), 1999, 12–16.

на биващото.

Учението за сътворяването представлява една космология, тоест едно учение за света, рефлектиращ своя собствен *Логос*, при което то включва и оправдава битието-в-света на човека.

Учението за сътворяването много рядко се представя в неговата най-чиста и радикална форма, навярно изключително в Библията и в нейната проникнатост при богословите, превели библейското послание на понятиен език.

5. Космос и творение

Идеята за един красив порядък на наличното не е достатъчна тук, за да бъде легитимирано съществуването. Тази идея е, наистина, прастара и се изказва на някои места, напр. в Библията, в псалом 141, а преди Библията в химна за слънцето на египетския цар Ехнатон¹¹, който, както е известно, е повлиял върху псалома, а освен това и в някои пред- и извънбиблейски литератури, особена роля сред които играе гръцката.

Порядъкът само се наблюдава, той не съдържа никакви указания за по-нататъшни действия. Помисли ли, човек може да си каже, че би било жалко да не се действия по-нататък. Така ни учи напр. Стоата. По-нататъшното действие би било в този случай съ-действие, само-включване в световния порядък. Принадлежността към общата картина е обаче неизбежна норма: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (съдбата води искащия, влечи нежелаещия)¹².

Идеята за световния порядък се открива и в Библията, но не се изразява чрез същия образ като гръцкия *kósmos*. Гръцкият образ е за едно украшение, за нещо, което придава елегантност и красота, както е напр. гамската прическа. Еврейската Библия предпочита друг образ, а именно този за една армия: небе и земя представляват „войнството“ (*saba*) на сътвореното (Бит. 2:1). Словоупотребата е интересна още сама по себе си. „Небесно войнство“ е обичайна метафора за небесните тела (Ис. 34:4 и 40:26). Тя обаче бива различавана от земята (Ис. 45:12). В първия разказ за сътворяването, напротив, „войнството“ обхваща както небето, така и земята. По този начин гумата в библейския език изразява същото понятие, което във философската терминология се изразява с гумата „свят“.

С армейския образ вече се въвежда темата за заповядването и подчиняването. Това различава библейското схващане за порядъка от гръцкото понятие за космоса. Космосът се наблюдава. В армията се набират бойци. Принадлежността следва от едно свободно решение. Дезертьорството остава винаги възможно.

С това вече имаме един втори аспект: порядъкът на биващото е видим. Него-

¹¹ Вж. Echnaton, *Sonnenhymnen*, ägyptisch – deutsch, hg. von Christian Bayer, Stuttgart, 2007.

¹² Lucius Annaeus Seneca, *Epistulae ad Lucillum*, 107, 11 (по Клеант, в: *SVF*, I, § 527).

вата легитимност, тъй като предполага външна гледна точка, не може да бъде разчетена във видимото. Достъпът до това оправдаване се дава едва чрез дейност на ума, различаваща се от простото „зряпане“ на наличното. За нея не се открива по-добро име освен „вяра“. Основанието на битието е разбираемо за нас, хората, само като предмет на вяра.

Основанието на битието трябва да бъде схващано като нещо, което полага биващото в битието. Биващото обаче е многообразно и многостепенно. В случая на едно свободно, разумно същество, каквото е човекът, отнасянето към основанието на битието трябва да приеме особен облик, даващ му възможност да съзира човека като такъв, разбирай: като свободен и разумен.

То трябва да се състои като езиково събитие, като разбираем призив, а освен това като призив, насочващ се към една свобода, тоест като *повеля*. Така то е тъкмо това, което поучава първият библейски разказ за сътворението.

6. Последователността на повелите

Това не е първият опит за философско тълкуване на този откъс (Бит. 1), да не говорим за богословските интерпретации. Струва ми се обаче, че един пункт остава недостатъчно осветен, а именно мястото на разказа в цялата структура на Петокнижието, на *Тората*. Той е в самото начало. Струва си поради това да се скицира съдържанието на тези пет книги. Те съдържат едно особена смес от повели и разкази за ранната история на народа Израил. Първата от книгите и началото на втората, макар и да се приписват на Моисей, не съдържат никакви повели, числящи се към Моисеевия закон. Моисеевото законодателство начева едва с Изход 12:2, а именно с подготовката за Пасхалния празник.

Затова равнините са се питали защо *Тора* не започва с този стих. Сред различните отговори, предлагани от тях, първо място заслужава онзи на Раши: библейският разказ е трябвало да оправдае завземането на обетованата земя Израил срещу упреците в кражба, които биха могли да отправят народите на земята. Завладяването на страната е обаче първото условие за осъществяването на *Тора*. „Историческите“ разкази трябва да обяснят как е възникнал един определен народ, а именно един народ, на който е трябвало да бъде поверена *Тората*. Ето защо разказът за сътворението слага начало на една история, която постига връхната си точка в даряването на *Тората* на Израил. Това впрочем е било схванато от класическите коментатори, когато напр. тълкуват израза „шестият ден“ (*yom haš -šiššī*) (Бит. 1:31)¹³, в който за първи път се появява членуването, като отправяне към шестия ден на месец сиван, когато била връчена *Тората*.

Генерална валидност има обаче положението: повелите зависят от устроеността на съответния адресат. Затова Петокнижието може да бъде четено като история на срещата на повелите с техните адресати. Наистина, тази история се концентрира върху възникването на народа Израил чрез постепенно фоку-

¹³ Отново в коментара на Раши.

сиране. Тя обаче получава ритъма си от последователността на агресатите, които излизат на сцената един след друг. Струва си да погледнем към по-ранните етапи, защото тяхното разглеждане позволява разпознаването на един общ закон, който иначе лесно може да остане незабелязан.

Тук ще започна с крайното състояние на законодателството и стъпка по стъпка ще се концентрирам върху по-ранни, по-прости повели.

7. Призмата на агресатите

Равините са установили числото на повелите, съдържащи се в Моисеевия закон, и са открили 613, сред които 365 забрани и 248 позитивни разпореждания. За тези числа те са изтъкнали дълбокомислени основания, които няма да ни интересуват тук. Тези повели принадлежат на народа Израил като живеещ върху и от една устроена земя, подчинена на гържавническата власт на един цар (Втор. 17:14-20), като народ, организиран в една културна общност с храм, жертвоприношения, свещеници и т.н.

Преди този етап, веднага след изхода от Египет, тоест съвсем в началото на своето странстване из пустинята, Израил получава десетте заповеди, всъщност „десетте гуми“, на гръцки – Декалога (Изх. 20). Те се отнасят към човека като към свободен субект, като ядро на обществения живот: той има родители, встъпил е в брак, притежава дом и имот, съседи, че и слуги, и т.н.

Още по-ранен етап образуват седемте повели към Ною. В Петокнижието те могат да бъдат открити като само набелязани. Изрично формуирани са единствено забраната за яденето на плът с кръвта и за убийството (Бит. 9:4-5). Равините са изготвили обаче списък със седем повели, които могат да бъдат открити в Талмуда.¹⁴ Те засягат не само израилтяните, а всеки човек. Цялото човечество произхожда именно от Ною, тъй като по-ранните поколения на Адамовите деца са унищожени от потопа. Повелите към Ною формират скицата на една антропология, в която между другото намират израз двете основни характеристики на човешкото, акцентирани от антрополозите, тоест забраната на инцеста и готварската изкусност (Клод-Леви Строс).

Първата от всички повели е насочена към първата човешка двойка: „Множете се!“. Размножаването е основното условие за живота. Едва през шестия ген, когато се появява човекът, тази повеля се насочва към *някого* (срвн. *la-het* в Бит. 1:28) и се полага не само като правило, което творението така и така трябва да следва, както се случва през петия ген (Бит. 1:22).

Първото слово на Бога е заповед, която обаче не е отправена към никое биващо, защото той тепърва го извиква в битие. Следователно тя трябва да се гледа като псевдоповеля: „Да бъде светлина!“. От граматическа гледна точка тук е налице не императив, а само юсив. В еврейската Библия юсивът на глагола

¹⁴ b *Sanhedrin*, 56 a.

„съм“ се полага само чрез един въведен от предлог комплемент. Само тук той се появява в абсолютно състояние.

Всяка по-късна повеля повтаря първо-повелята, съответно в друг контекст. Светлината на „да бъде!“ лумва, така да се каже, през различни призми. На езика на средновековната метафизика с авиценистко или томистко оцветяване би могло навярно да се каже: *Existencia* се конкретизира в различни *essentiis*, които я ограничават и осъществяват в съответно различна област. Така всяко изложение на повелите съдържа нещо като съсловна етика: Бъди нещо, а не нищо! Бъди живо същество, а не мъртво! Бъди човек, а не животни! Бъди свободен субект, а не роб! И най-сетне: бъди член на Божия народ Израил, а не езичник!

Най-лесно това може да бъде разчетено в Декалога. Десетте слова (по-скоро слова, отколкото „повели“) представляват една аристократическа етика: токущо освободеният народ е станал народ от свободни господари.¹⁵ Свързването чрез повели е следствие от едно освобождение. Ако то загължава, тогава в смисъла на мотото: „Благородството загължава!“. На нивото на човешките взаимоотношения това става ясно напр. в повелята за шабата: свободният господар дава на роба си един почивен ден (Изх. 20:10). Но свободата е валидна като основен принцип и при отношенията между двамата контрагенти на завета. Декалогът дефинира взаимната кореспонденция между божествените и човешките свободи. Бог, който се заявява като освободител (Изх. 20:2), встъпва в свободно отношение със своя народ. Той забранява на станалия свободен народ отпадането в поклонение на някакъв бог, който не би бил освободител (Изх. 20:3). На човешката свобода паралелно съответства съхраняването на свободата на самия Бог. Той не позволява да бъде уловен в някакъв образ или гума, откъдето следва забраната на изображенията и напразното призоваване на името Господне (Изх. 20:4.7).

8. Битието като повеля

Така съответното биващо не е принудено да се ориентира спрямо нещо външно предзададено (природа и т.н.) и съвсем не спрямо произвола на някакъв бог, който иска само да прокара суверенната си власт. Всъщност всяка повеля принуждава адресата да е това, което е, и нищо друго. Думите на Пингар, цитирани от Ницше: „Бъди каквото си!“, биха могли – обаче не без ирония – да важат като основна формула на тварността. С това се преодолява остро противоречие между автономия и хетерономия. С други думи, тук се съгласуват двете значения на „закон“: юридическо-политическото и онова, което се ползва като метафора от природните науки.

Така идеята за сътворяването може да се чете като висша форма на Кантовия примат на практическия разум. Библейски изказано: *Логосът* е най-напред творческа свобода, а всички други употреби на „логос“ са производни.

Може да се подсказе още една пресечна точка между Библия и философия: във

¹⁵ Вж. R. B.: *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris (Gallimard), 2005, 75-76.

Вече споменатата книжка предложих „силното“ благо, от което се нуждаем, да се илюстрира чрез Платоновата понятийност на „ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ“¹⁶. Посредством тълкуването ми на първия разказ за сътворението сега мога да продължа паралелността.

Тъй като биващото се извиква в битие от една повеля, то с необходимост ѝ съответства. Затова твърдението, че е „благо“, е един вид тавтология. От гледната точка на Бога, за разлика от нашата, благобитието на биващото е предмет на съзерцание: Бог вижда (*ra'a*), че сътвореното е благо. Това, което е, както трябва да бъде, е благо. По-късно, тоест схоластично, същата идея ще бъде изказвана философски като конвертибилност на трансценденталиите *ens* и *bonum*.

Повелята да бъдеш самият себе си идва обаче отвън. Трансцендентността на благо, отнесена към битието, Платоновото „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“ („отвъд битието“)¹⁷, се представя пластично в книга *Битие* чрез битието, имащо характера на повеля.

Превод от немски: Георги Каприев

¹⁶ Вж. R. B., *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris (Seuil), 2011, гл. X, § 35, 113–115.

¹⁷ Platon: *Politeia*, VI, 509 b.

Десислава Га̀йгарова е докторант по теория на религиите в катедра „История и теория на културата“, Софийски университет „Св. Климент Охридски“. Научните ѝ интереси са в областта на философията на религията и съвременната философия. Работи по дисертация, изследваща проявленията на апофатичния дискурс в полето на съвременната философия.

Десислава Га̀йгарова

ДА СЕ СПАСИ БОГ ОТВЪД ИМЕТО

(съвременни дебати около апофатиката)

Бог и неговите имена, името Бог, в името на Бог... силата на името. Възможни ли са изговарянето на Бог и огласяването на неговите имена без усета за смущение във вибрациите на гласа, без задушавачата сила на гласа, без безпокойството, породено от употреба на име, което винаги е „по-малко“ от този, който призовава (от този, който остава отвъд името), без усещането, че силата на Словото е раз(с)крита в слабостта на всяко конкретно име, отнесено към Бог?

Настоящият текст фрагментарно проследява безсилията на езика пред отворения хоризонт на въпроса за Бог в съвременната философия, пред непреодолимото отстояние, дистанция, отсъстващо-присъствие на този, чието име завинаги остава да пребивава в тъмната на изначалната недостъпност, в „тъмната нощ“ (Йоан Кръстни¹) и в безкрайния хоризонт на непрестанно разрастващото се незнание (Николай от Куза²), към което мисълта е устремена.

Възраждането на интереса към религията, както и процесът на обръщане на философския дискурс към обговаряне на темите за *Различието*, *Другото*, *Невъзможното* след деконструкцията на западната метафизика пораждаат плуралистично множество от възможни перспективи и нива на рефлексия, които по пряк или косвен начин са свързани с темата за Бог. Преоткриване на религията в

¹ Вж. Йоан Кръстни, *Тъмната нощ*, (София, 2008)

² Вж. Николай от Куза, *За ученото незнание*, (изд. „Наука и изкуство“, София, 1993).

постметафизичната³ философия изисква изясняване и осмисляне на възможностите и начините за възраждане и предефиниране въпроса за Бог отвъд метафизиката като онто-тео-логия⁴, отвъд езика на *Битието*, *Същността*, *Присъствието*, които преминават през апофатичните модуси на рефлексия.

Възраждането на апофатичния дискурс като език и модус на рефлексия, даващи гостъп до божественото, се оказва проблематично и провокира множество дискусии в съвременността. Апофатиката се трансформира в предизвикателство пред мисълта, което неизбежно отваря темата за различните прочити и интерпретации на Псевдо-Дионисий Ареопагит⁵, за теоретическите различия между западната и източната богословска традиция като цяло, за рецепциите на Ареопагитическия корпус текстове, за модификациите на апофатичния дискурс в „негативни теологии“. В този ред на мисли дебатът между Жак Дерида и Жан-Люк Марион, който разглежда настоящият текст, показва: от една страна, колко се разминават различните прочити на Дионисиевите тези и същевременно, от друга, по колко близък и сходен начин може да бъде концептуално употребен апофатичният дискурс в контекста на постметафизичната философия. Употребите на апофатиката успяват да реабилитират темата за Бог в полето на съвременните теоретични дебати, успяват да спасят *името* Бог или да жертват *името*, за да спасят онова, което остава *отвъд* и *освен името*.

В университета „Виланова“ през есента на 1997 г. се провежда международна конференция, посветена на темата религията в постмодерността⁶, на която се срещат двама от най-влиятелните мислители на съвременността: Жан-Люк Марион и Жак Дерида. Проследяването на идейния сблъсък между двамата дава въз-

³ Наименованието *постметафизична философия*, по смисъла си на употреба в настоящия текст, не предполага с необходимост, не изисква и не утвърждава задължителна неметафизичност на сюжетните линии, в които се разгръща философският дискурс след края на традиционната метафизика, след Хайдегеровата деструкция на западната метафизика.

⁴ Терминът онто-тео-логия добива популярност в Хайдегеровите текстове като знаково означение на метафизичната история на западната философия, на западната традиционна метафизика, в границите на която Бог бива разглеждан като върховното, първо биващо, което се трансформира и в основание на цялата метафизика. Самото понятие онто-тео-логия е въведено от Кант. В *Критика на чистия разум* Кант прави дистинкцията между теология на откровението (религията) и теология на разума.

⁵ В Ареопагитическия корпус текстове се анализират възможните начини за именуване на Бог: катафатика и апофатика. Първият от тях, известен като катафатичен (позитивен), е свързан с утвърждаването на определени имена, свойства, характеристики по отношение на Бог. Вторият, апофатичният (отрицателен), залегнал в основата на негативната теология, се изразява в отричането на дадени имена, свойства, характеристики по отношение на Бог и отвежда към незнанието или знаещото незнание (*docta ignorantia* по думите на Николай от Куза) като един по-съвършен път на богопознание. Дионисиевата дистинкция катафатично-апофатично-мистично богословие е изключително важна както за западната, така и за източната християнска традиция. Основното питане, което прокарва гранична линия между отделните интерпретации на Дионисиевите тези, е проблематичността на въпроса дали апофатиката описва мистическия опит, или описва познанието на непознаваемия Бог, дали Дионисий описва неизказуемостта на мистичния опит или неизказуемостта на Бог, е ли апофатиката език, разказващ за мистическото преживяване, или е опит за познание посредством незнанието, или е и двете?

⁶ Докладите от тази конференция се публикуват в: *God, the Gift and Postmodernism* (Caputo, John D. and Scanlon, Michael J., Indiana University Press, 1999), в нея е поместена селекция от текстове под редакцията на Джон Капуто и Майкъл Сканлон. Книгата включва дванадесет есета на едни от най-актуалните за съвременността философи и теолози. Още в предговора към изданието можем да прочетем, че целта на проведената конференция във „Виланова“ е обсъждането на въпроса за религията в края на хилядолетието. В този сборник е включен и представен дебатът между Жак Дерида и Жан-Люк Марион, касаещ отношението им към апофатиката и концепциите им за дара. Всъщност диалогът, който се провел между Дерида и Марион на тази конференция, е първият публичен дебат и среща между двамата мислители.

можност да се види, че теоретичните разминавания в концепциите им не са в плоскостта на опозицията „за” или „против” религията, „вярващ” или „атеист”, а по-скоро сами по себе си представят два възможни постметафизични сюжета за религията, ситуирани в контекста на съвременната философия. Тук трябва да се отбележи приносът на Джон Капуто, който не само е главен модератор на конференцията, но и допринася за самото осъществяване на срещата между Марион и Дериде. Непрестанните усилия, които Капуто полага в цялостната си изследователска работа⁷, са свързани с противопоставянето на преобладаващия мит за Жак Дериде (титuluван за родоначалник на деконструкцията) като атеист и екзистенциално противостоящ на религията. Капуто прави видима скритата страна в текстовете на Дериде, опитвайки се да изведе „екстракта” на „религиозната страст”⁸, която е импрегнирана в ритмиката и разгръщането на мислите на Дериде. Прочитът му на Дериде през „религията без религия” изисква преоценка на концептуалните различията между Дериде и Марион, различия, които не са фундирани от религиозността на единия и атеистичната нагласа на другия, а почиват на съвсем различни основания, или както казва самият Капуто – единият върви към *khôra*⁹, другият към Откровението¹⁰. Епицентърът на проблема не е в избора между религия или атеизъм, а по-скоро в отвореността на самото питане за статуса на религията в постметафизичните времена. Срещата между Марион и Дериде не бива да се интерпретира като изглаждане на противоречията между двамата, напротив, тя дава възможност за ясно отличаване на разминаванията в концептуалните им позиции, разминавания, които търсят спасението на „Бог” дори и с цената на изгубването на *името* Бог. Спорът за апофатиката между двамата всъщност е спор за спасението на езика за Бог – „В най-абстрактната си форма апорията, в която спорим, би била навярно следната: дали откровимостта (*Offenbarkeit*) е по-изначална от откровението (*Offenbarung*) и следователно независима от всяка религия”¹¹. При Марион и при Дериде апофатиката бива въвличена в различен философски контекст, тя функционира като модус на рефлексия в тях по различен начин и бива употребена по отношение на различни задачи. При единия апофатиката се употребява заедно с феноменологията по посока на освобождаване на философския или теологически език за Бог от всички концептуални уголи и всички метафизични понятия, съдържания, репрезентации, за да се открие език и модус на рефлексия, през които да се случи Бог в границите на философията. При другия тя работи заедно с деконструкцията, по посока задачите на деконструкцията и онова, което тя може да е „поставяне под въпрос на самата идея и самата фигура на основата. На самата идея за съществуване на крайна основа, скала на увереността, върху която може да се конструира”¹². При Марион употребата на апофатиката ще

⁷ Вж. например: Caputo Caputo, John D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, (Bloomington: Indiana University Press, 1997).

⁸ Вж. Robbins, Jeffrey W., *De-Nominating Religion and Postmodernism: A Conversation between Jean-Luc Marion and Jacques Derrida*. A review of *God, the Gift, and Postmodernism*, John D. Caputo and Michael J. Scanlon, eds.

⁹ *khôra* – мястото, в което нещо се намира; място; нечие място в смисъла на положение (дефиницията е дадена като бележка под линия в: Дериде, Жак, *Освен името*, с. 12).

¹⁰ Вж. *On the Gift A Discussion Between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, in: *God the Gift, and Postmodernism*.

¹¹ Дериде, Жак. *Вяра и знание*. ЛИК, С., 2001, с. 28.

¹² Дериде, Жак, в: *Гласът на Жак Дериде* (изд. „Дом на науките за човека и обществото”, С. 2003), с. 74.

говеде го говорене за Бог без Битие и теология на отсъствието, при Деридга употребата на апофатиката отвежда към *différance*, *khôra*, *следата*, *месианството*, *прошката*, *гостоприемството* и *справедливостта*.

Дискусията между Марион и Деридга¹³ успява да актуализира и възобнови интереса на съвременността към идеиния потенциал на предмодерната мисъл. И за двамата мислители философският дискурс в рамките на „разума сам по себе си“ не бива и не може да изолира напълно религията. Вярата и разумът не трябва да бъдат схващани като взаимно противопоставени. Тук не става въпрос за изоставяне на всички просвещенски нагласи и за връщане към предмодерни форми на мислене и вяра, но за нови начини и пътища, по които може да се мисли религията в границите на философията. Пред съвременността стои предизвикателството да се ревизират схващанията за вярата, разума и отношенията, в които те функционират, да се деконструират понятията (при Деридга) или да се отстранят уголите (при Марион).¹⁴ Радикалното разделение между вяра и знание, между религия и философия трябва да бъде преосмислено.¹⁵ Както Капуто намеква, това, което събира участниците в конференцията заедно, е желанието да споделят и говорят за преживяването, за личния опит, който всеки има за *Невъзможното*, за мисленето на немислимото, опит чрез и във обговарянето, на който се преоткриват имената на *Невъзможното*, по посока на една *апология на невъзможното*.¹⁶ Желанието да се докоснат отново, да допуснат мисленето на *немислимото* и *невъзможното* в сферата на философските рефлексии (което би могло и се случва на границите на езика, по посока отвъд) спомага да се обясни интересът на Деридга и Марион към текстовете на Псевдо-Дионисий и апофатиката. И за двамата можем да кажем, че виждат в християнската мистична традиция богат ресурс за рефлексии върху езика, трансцендентността и религията в постметафизичната философия.

Относно отношението към апофатичния дискурс на първо място трябва да се отбележи, че Марион и Деридга мислят апофатиката през множеството на западните прочити на Псевдо-Дионисий и всички последвали от тях интерпретации на негативната теологична традиция, всички последвали „негативни теологии“. И за двамата апофатичният дискурс бива интерпретиран в диалектиката на апофатика и катафатика, която прави възможен теологическият дискурс като цяло. Деридга открива слабостта на апофатиката именно в обвързаността ѝ в крайна сметка, с позитивни утвърждавания под прикритието на отрицания – теза, която Марион от своя страна се опитва да опровергае. Оказва се, че и Деридга, и Марион говорят за един „трети път“, към който отвежда апофатиката и който може да спаси „говоренето“ за Бог. Този „трети път“ обаче е различен за два-

¹³ Тук имам предвид публикувания дебат между Деридга и Марион: *On the Gift A Discussion Between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion* (Moderated by Richard Kearney), както и текстовете върху апофатиката на Жак Деридга: *How to Avoid Speaking: Denials* и на Жан-Люк Марион: *One. How to Avoid Speaking of „NegativeTheology“* заедно с отговора на Деридга, който е публикуван след текста на Марион в: *God, the Gift and Postmodernism*.

¹⁴ Вж. Гайдарова, Десислава. *Реторики на неизразимото*. В *Християнство и култура*, бр.65/ 2011 г.

¹⁵ Вж. Деридга, Жак. *Вяра и знание*.

¹⁶ Caputo, John D. and Scanlon, Michael J. *Apology for the Impossible: Religion and Postmodernism in: God, the Gift and Postmodernism*, p. 2-3

мата¹⁷, но той е различен и от „третия път“, към който насочва апофатиката при Дионисий: от мистичния път¹⁸ на възхождането към Бог и единението, който предполага абсолютното мълчание, който е отвъд апофатика и катафатика, отвъд познанието и незнанието. Ако апофатиката при Дионисий отвежда към мълчанието на мистичния опит, към мистическата теология, то при Дерига тя трябва да премине в чиста молитва, а при Марион в молитвата като възхвала. Тези смислови отмествания и модификации случват употребата на апофатичния дискурс в различни философски контексти и едновременно с това успяват да реабилитират мисленето и говоренето за Бог в рамките на съвременния философски дискурс. В крайна сметка се оказва, че въпреки опитите на Марион да остане близко до Дионисий (претенция, която Дерига няма), близко до идеята, че имената на Бог са имена от Писанието, които по Откровение са ни гарени и гадени, за да славим с тях Бог, той се отдалечава от него, „жертва“ устрема на апофатиката¹⁹, за да спаси езика на теологията, езика за Бог като език на молитвената възхвала. Говорейки за апофатика и катафатика, опитвайки се да опровергае възраженията на Дерига, Марион измества смисъла и модифицира онова, което можем да прочетем при Дионисий. Искайки да спаси говоренето за Бог, да спаси християнската теология като цяло, Марион дефинира „трети път“ на де-номинацията, който отива отвъд апофатика и катафатика, в който посредством молитвена възхвала се обръщаме към *Този*, който е отвъд всяко име. Този „трети път“ е пътят, отиващ отвъд утвърждение и отрицание, отвъд истина и неистина, той преминава през свръхесенциалните (суперлативни), свръхсъщностни именування и отвежда към нов могус на отнасяне към Бог, в който апофатиката остава да функционира в една форма на де-номинацията, на възхвалата (позволяваща говоренето за и имената на Бог като цяло).

Спорът на Марион и Дерига се концентрира върху изясняване статута на свръхесенциални имена и техните метафизични импликации, доколкото именно в тях Дерига вижда слабостта на негативната теология и невъзможността тя да изпълни своята цел – да отиде отвъд онто-тео-логичните съдържания и утвърждаванията изобщо. Първото нещо, което трябва да се подчертае още тук, е, че тези имена се появяват в текстовете на Дионисий, но те никога не са диференцирани като отделен „трети път“²⁰. Дионисий употребява свръхсъщностните имена в една възхваляваща молитва, с която започва *Мистическото богословие*, но не по смисъла на нещо трето, не в смисъла на „трети път“ на възхвалата,

¹⁷ Вж. Marion, Jean-Luc. *One. How to Avoid Speaking of „Negative Theology“* и публикувания след текста на Марион отговор на Дерига, в: *God, the Gift, and Postmodernism*, p. 20-54.

¹⁸ Настоящият текст настоява на разграничаването на апофатична, катафатична и мистическа теология. Апофатиката трябва да бъде различена от мистическата теология и самия мистичен опит. Още тук следва да се подчертае, че апофатиката бива употребена и се разгръща по отношение на мистическия опит (тя трябва да бъде изследвана през функциите си), но в никакъв случай това не означава, че от една страна, тя е тъждествена с този опит, и от друга, че тя със сигурност и по необходимост изисква и случва този опит (мистическият опит в рамките на християнството се мисли като откровен и дарен по силата по благодатта Божия).

¹⁹ При Марион апофатиката отправя не към мълчанието (Дионисий), а към възхвалата, в този смисъл може да се твърди, че апофатиката е жертвана, за да бъде спасена възможността за език, с който да говорим, славим и зовем Бог, т.е. спасена и оправдана е теологията като славословие на Бог.

²⁰ При Дионисий тези свръхсъщностни имена на Бог са част от дискурсивната теология. Те се обсъждат в *За божествените имена*, (изд. ГАЛ-ИКО, С., 1999) като имена на Бог сред всички Божии имена и с тях започва *Мистическото богословие* (в: *Средновековните философи. Първа част. УИ „Св. Климент Охридски“, С., 1994*).

отиващ отвъд отрицание и утвърждение (доколкото всички имена на Бог са ни дадени по откровение, за да славим Бог с тях). „Третият път”, за който говори Дионисий и към който отвежда апофатиката, е един-единствен – този на млчанието на мистичното богословие, който се свързва с пречистващата роля на апофатиката (която стои по-горе от катафатиката и всички афирмативни имена, които могат да се отнесат към Бог). Още тук Дерига и Марион се отместват от значенията и употребите на апофатиката такива, каквито можем да ги открием при Дионисий, защото и двамата се фокусират върху обговарянето природата на свръхсъщностните имена, които са част от дискурсивната теология, те могат да се интерпретират като инструмент на апофатичния дискурс, но не и като негова цел (апофатиката преди всичко трябва да бъде разглеждана през функциите и целта си: да насочва към онова, което остава отвъд всяко име и именуване, отвъд езика).

Дерига се ползва от потенциала на апофатиката, отношението му към традицията на негативната теология може да бъде мислено през две фази.²¹ В по-ранните си текстове той критикува негативната теология поради това, че тя не успява да отиде отвъд онто-теологията, отвъд метафизика на присъствието. Той я отхвърля като възможност за излизане отвъд метафизика на присъствието, но това отхвърляне не трябва да се възприеме буквално, защото в по-късните си текстове от 90-те години насам той се връща към апофатиката по един особен начин, извлича нейния деконструктивистки потенциал и го използва. Ето защо в някакъв смисъл негативната теология „става част” от деконструкцията, също както и ключовите понятия като *différance*, *khôra*, *следа*, *писмо*, *месианство*, *прошка*, *гостоприемство* и *справедливост*. Критиката на Дерига към негативната теология се разгръща по протежение на четири основни аргумента. Първо, негативната теология остава в рамките на предикативния дискурс, отдава предимство не само на неразрушимото единство на името, но и на самия авторитет на името, което неизбежно я полага в рамките на метафизика на присъствието. На второ място, независимо от критиките на негативната теология, касаещи ограничеността на езика по отношение на неименуемото, тя все още утвърждава нещо в свръхесенциална форма, което отново я ситуира в пределите на метафизиката на присъствието. Негативната теология не е чисто отрицаваща, защото в крайна сметка тя утвърждава в една свръхесенциална степен, тя трансформира отрицанието в утвърждаване на свръхбиващия Бог, чието битие е несъизмеримо с битието на всичко, което е. На трето място, говорейки през елементите, логиката и граматиката на онто-тео-логията, в негативната теология е наблюдаемо едно неугържимо движение за онто-тео-логично усвояване на тази свръхесенциалност. Според Дерига това движение проваля намерението да се отиде отвъд онто-тео-логичните структури. Четвърто, апофатичното възхождане често съдържа обещание, възможност за присъствие на свръхесенциалната реалност. Това присъствие се случва в тъмната светлина на незнанието, но тя обещава непосредствеността на присъствие, възможност за единение с Бог. Дори и в незнание, тук все още

²¹ Вж. Min, Anselm K. *Naming the Unnameable God: Levinas, Derrida, and Marion in: Self and Other: Essays in Continental Philosophy of Religion* (Springer, 2007).

имаме потвърждение, че това е истинско знание и визия за Бог. Това движение не съдържа „принципа на неговото прекъсване“²².

Марион, от друга страна, вижда в ученията на Дионисий теологическа възможност за преодоляване на крайната негативност на nihilизма и атеизма, поради което ползва апофатиката като теологически еквивалент на Хусерловата феноменологическа редукция. Той се страхува от радикализацията на отрицанията в апофатиката, доколкото това би делегитимирало всяка възможна теология. Ето защо той не става част от по-радикалната критическа траектория на негативната теология, която върви по протежение на модерността и от която е част Деридга. В този смисъл и рецепцията на Марион на апофатичната теология може би има по-скоро апологетичен характер.²³ Марион иска да разреши теологическата трудност, поставена с библейската идея за скриващия и откриващия се Бог през апофатичната теология на Псевдо-Дионисий. За него езикът осъществява себе си до точката на отрицание и тишина, но както смъртта, която е отказана чрез любовта във възкресението, то и тишината поддържа безкрайното оповестяване, провъзгласяване. Според Марион тази реконфигурация на езика е същността на Дионисиевата негативна теология. За него *Името* Бог произхожда от немислимото, дава себе си като немислимо, това същото немислимо, също дава себе си, отгръпвайки или оттегляйки се, в предшестващата дистанция, която управлява гара на името. *Името* се дава и скрива в един и същ момент и движение. В крайна сметка негативната теология за Марион е теологически метод, който се ползва, за да се излезе от системата на иголи, от иголопоклонничеството, което може да включва не само визуални репрезентации на Бог, но и концептуални съдържания и репрезентации, понятия, които се отнасят към Бог чрез философския или теологически език. За да избегнем подобно иголопоклонничество, трябва да се откажем и отречем от несвършени определения, приписвания, нещо, което можем да направим посредством апофатиката.

В рефлексите си върху апофатиката Марион стига до Бог, който не може да бъде мислен повече през *иголите* в строгия метафизичен език на Битието, на субстанцията и на същността, а раз(с)крива себе си във феномените на *любовта, гара, излишъка*. Марион прави опит за отиване отвъд диалектиката на утвърждаване и отричане, на апофатика и катафатика, за да открие споменатия по-рано „трети път“ на де-номинацията (той го нарича път на мистическата теология), който не кулминира в абстрактни концепти и строги теории, а в онава, което той нарича *практики на молитва и възхвала*. Марион противопоставя на метафизиката на присъствието една теология на отсъствието, където чрез молитвата и възхвалата се открива чисто прагматичната функция на езика. Вече няма именуване и приписване на някакви атрибути на нещо, а *стремеж* по посока *към, отнасяне към, подхождане към*. Призоваването на недостижимото *като и доколкото е* – в този смисъл молитвата надхвърля предикативния, номинативния и следователно метафизичния смисъл на езика. Де-номинацията не се свежда до метафизиката на присъствието, по-скоро тя се превръща в теология

²² Derrida, Jacques. *How to Avoid Speaking: Denials in: Derrida and Negative Theology* (SUNY Press, 1992), p. 81.

²³ Ludlow, Morwenna and Douglass, Scot. *Reading the Church Father* (Continuum, 2011), p. 3-23.

на отсъствието, където даването на име е като да нямаш име, като да не му гадеш същност, а да си останеш само с това *отсъствие*, което се *явява*. Даването на име, което го оставя *без име* и без същност, оставя го в манифестиращото се *отсъствие*, където чуването се случва не само в присъствието, но и в отсъствието. Под теология на отсъствието трябва да се разбира не *не-присъствие на Бог*, а че *името*, което е гадено на Бог, *името*, което дава Бог (на нас ни дава Бог), което е гадено като Бог, служи, за да скрие Бог от присъствието, да защити Бог от присъствие, отслабва означаването на Бог и заедно с това му предлага изключението да присъства. *Името* в молитвата и възхвалата не именува Бог като същност, то означава това, което минава отвъд всяко име. Затова *Името* вече не функционира като вписващо Бог в теоретичния хоризонт на нашето предициране, а вписва нас в самия хоризонт на Бог. Въпросът за *името* на Бог никога не е въпрос за откриването на Божиите имена или на не-имената на Бог. Мистическата теология няма за цел да намери име на Бог, а да направи така, че ние да получим името си от непроизносимото *Име*. Що се отнася до Бог, този преход от теоретична към прагматична употреба на езика е постигнат в литургическата функция на всички теологически дискурси. При Дионисий, казва Марион, не става въпрос за именуване или неименуване на Бог, а за де-номинацията му в двойствения смисъл, който това понятие носи, а именно да именува и същевременно да не-именува, да се отнемат всички номинации, всички имена. Това е чисто прагматична функция на езика, тази на *отнасяне към*, без предикативна интенция за утвърждаване на нещо по отношение на нещо. Ето защо Дионисиевата мистична теология, погрешно наричана „негативна теология“, не може да бъде обвинена във въвеждане на утвърждаване под прикритието на отрицание, защото тя просто надхвърля и утвърждение, и отрицание.

В отговора си към Марион Деридга също се обръща към важния прагматичен, перформативен²⁴ аспект на апофатичния език и възможния „трети път“, към който апофатиката насочва, който обаче не би могъл да бъде този на молитвата като възхвала. Според него само чистата молитва може да изисква като единствено условие другия да я чуе, да я получи, да присъства на нея, да бъде другият като такъв – дар, повик или дори причина на молитвата.²⁵ Тази чистота на призоваване е характеристика на молитвата като непредикативен, нетеоретичен, неутвърждаващ, неконстатиращ (отвъд истина неистина) дискурс. Тя е чисто „говорене на“, а не „говорене за“, чисто обръщение без допълнителни определености. За Деридга чистата молитва е молитвеното обръщане към *Другия*, отвъд цялото смирение и даване, в даването на *обещание* за Неговото присъствие като *друго*, без всякаква друга определеност. Възхвалата и да не е предикативно говорене, по някакъв начин запазва незаличима връзка с предикативните изказвания. За Деридга възхвалата определя Бог, с което предопределя молитвата, предопределя *другото*, Него, към който се обръща, реферира и Го призовава дори като източник и начало на молитвата. Чистото обръщане на молитвата към *друго*

²⁴ „Онова, което се нарича „перформатив“ в по общ и в по-тесен смисъл на този термин, предполага именно създаването на дадено събитие чрез словото...“ (Жак Деридга) в: *Гласът на Жак Деридга*, с. 50.

²⁵ Derrida, Jacques. *How to Avoid Speaking: Denials*. In: *Derrida and Negative Theology* (SUNY Press, 1992), p. 110.

то, във възхвала, съдържа определеност, която определя Бог като Триединен и свръхсъщностен и така прави християнската молитва различна от всички останали. Християнската молитва се стреми да изрази реалната трансцендентност на Бог и тази определеност дава като резултат разоряването на гласовете и дискурсите, на множеството негативни гласове. Апофатиката отвеща Дериду не към мистичния опит, но много повече към темите за *справедливост*, *прошка*, *любов*, *братство*, *милосърдие*, *гостоприемство* в утвърждаването на един преобърнат (парадоксален) *месианизъм*, в една нова форма на *религия без религия* като *шанс*, като *очакване* за пред/настоящо бъдеще на надеждата, *очакване на Другото (Другия)*, на *Идващия (Идващото)*. В безкрайните хоризонти на мълчанието отеква бездната на въпроса за името – въпрос, обещаващ „нощта на някакъв ген“, възвещаващ мисленето на едно възможно и очаквано *спасение* отвъд негативната теология по следите на един невероятен и неосъществим опит – „по отношение на *khôra* не съществува нито негативна теология, нито мислене за Благото, Единното (Едното) или Бога отвъд Битието”²⁶. За Дериду всяко оставане в полето на негативното говорене неизбежно води до разиграване, което се явява чиста фикция, която винаги остава незабелязана – опитваме да придатем образ, глас на неосезаемото, неуловимото, невероятното, съвсем близко и безкрайно отдалечено, което обема всичко отвъд обмена и отвъд глара.²⁷ Дериду предупреждава, че в „Освен името”²⁸ става дума за *спасението* „на името като онова най-сетне постигнато освен”²⁹. За какво спасение става въпрос? За *спасение*, възможно в *преводимостта*, в *свидетелството*, в *приятелството*, в *братството*, в *милосърдието*, *гостоприемството* и *справедливостта*. Негативната теология според Дериду остава част от онто-тео-логичния проект, от гръко-християнската култура, тя не може да изтръгне себе си от тази традиция и именно в тази парадоксалност на невъзможното желание може да бъде открит *шансът за спасение*. Всяко връщане към негативната теология изисква да се върви през *името* и отричането му по посока на онова „освен”, което остава отвъд *името* и в което можем да дирим спасение. При Дериду апофатиката се преоткрива като действащ език, проблематизиращ самия себе си в своите понятия и концептуални структури. Апофатиката в някакъв смисъл се трансформира в деконструкция, макар и деконструкцията да е повече от онова, което апофатиката е (по гумите на Дериду).

Дебатите около имената на Бог бележат съвременността, защото говоренето за Бог винаги е съдържало пласт на проблематичност, тъй като по същността си езикът не може да улови уникалното, не може да изрази онова, което не е като никое друго, което е абсолютно *другото* на всичко изразимо, на всичко, което е „тук и сега”. И макар да не може да изразим неизразимото, ние имаме опит за него, то се *явява*, *да(ря)ва*, *раз(с)крива* в света през своето отсъствие, през абсолютна *другост* и в безкрайно отстояние. Езикът на опита за *другото* е език на невъзможността, език на невъзможното желание да огласим онова,

²⁶ Caputo, John D. and Scanlon, Michael J. *God, the Gift and Postmodernism*, p. 13.

²⁷ Дериду, Жак. *Освен името*. Сонм, С., 1995, с. 14.

²⁸ Вж. Дериду, Жак. *Освен името*.

²⁹ Пак там, с. 14.

което няма име. Опитът от сблъсък с границите на езика може да бъде видян ясно в дисциплини като философията, теологията и поезията.³⁰ Апофатиката е подобен опит, тя е език на опита за граничност, за границите, език на невъзможното, тя е *невъзможната възможност* на езика за *Другото*. Гласовете на апофатиката се множат в гласовете на негативните теологии, но всички те водят езика към неговите критични нива на стремеж да отиде отвъд себе си, отвъд възможността да изпълнява функциите си, да бъде себе си. Говоренето изглежда безкраен хоризонт, то винаги може да продължи по-нататък и тази безграничност всъщност показва, че все пак не всичко е изказано, че все пак нещо винаги остава неназовано, неогласено, тайнствено, забулено в тържествуващата тишина на мълчанието. Неназовимият опит за неуловимото в гуми се изплъзва на езика, той остава като събитието, което е „едновременно във и върху езика, следователно отвътре и на повърхността, една открита, изложена, непосредствено достъпна във от самата себе си повърхност“³¹. Няма гуми за уникалното, за онова, което е без аналог, за онова, което може да бъде само „подобно на“, но никога „същото като“. Езикът остава с отворен край, в устрем към неименуемото, той върви към безкрайност, която не може да се сведе до присъствие. Ако езикът като назоваване и именуване извежда нещата до присъствие, до присъстващо отсъствие, то е радикално невъзможно да се изкаже Бог, какво е и как той е, тъй като той е онази неименуемост, която надхвърля всяка възможност за име и репрезентация. Оперирането с форми на неизказуемост, които са отвъд неизбежната редукция на значенията, улавя Бог като неименуемия, който остава безкрайно дистанциран във вътрешните ритми и динамика на своята несподелима и неогласима тайна. И все пак желанието стои отворено – да споделим опита, да назовем, да призовем, да продължим да говорим там, където не бива да се говори, да огласим онова, което остава отвъд името. Специфичната уникалност на опита за неназовимото ни води до границата на езика, до *невъзможната възможност* на език, който насочва, отправя и раз(с)крива онова, което стои отвъд тази граница.

Апофатиката при Дериде се използва по посока задачите на деконструкцията, тя действа с деконструкцията, служи на задачите на деконструкцията, като сама бива деконструирана. Деконструирането на апофатиката я радикализира, радикализира апофазата в едно последно отрицание, в което се жертва дори името Бог, за да спаси онова, което остава „освен името“. При Марион апофатиката се използва във феноменологичното изследване, по посока ревизиране на идолопоклонническите съдържания на понятията, които отнасяме към Бог, тя трябва да очисти теологическия език, но сама трябва да бъде жертвана, за да спаси възможността на езика за Бог. Марион и Дериде рефлектират върху апофатиката през нейните западни рецепции, през негативните гласове на негативната теология, които в една или друга степен са натоварени с метафизични съдържания, доколкото апофатиката е била въввлечена и употребена в метафизичен контекст. Оказва се, че Марион и Дериде трябва да деконструират

³⁰ Вж. Franke, William. *On What Cannot Be Said: Apophatic Discourses in: Philosophy, Religion, Literature, and the Arts: Volume 1 and 2*, (University of Notre Dame, 2007).

³¹ Дериде, Жак. *Освен името*, с. 62.

рат апофатиката, тя трябва да бъде очистена, за да може да бъде преоткрита в автентичните смислови интенции, за да може да функционира като могус на рефлексия и език, в които се случва Бог в постметафизичната философия, Бог отвъд онто-тео-логията. В този ред на мисли апофатиката би могла да се интерпретира като език на *Другото*, независимо дали това *Друго* ще бъде Бог, *Другото* като такова или *Невъзможното*. Тя е езикът, който „сочи” *Другото*, който тласка мисълта към *Другото*. Едновременно с това тя е и езикът на опита³² и преживяването на *другото*, на *невъзможното*, на *неименуемото*, езикът, който спира там, където преживяването „ухва”, и започва там, където то отсъства. Тя бива преоткрита от постметафизичната мисъл като език, посредством който рефлексията може да отиде към *Другото*, към онова, което остава отвъд присъствието. Апофатиката се преоткрива в съвременността като концептуален ресурс, който дава функциониращи език и могус на рефлексия, през които става възможно случването на религията в границите на постметафизичната философия, като случване отвъд онто-тео-логията. Ако всеки опит за именуване има някаква валидност като определен тип интерпретация на неименуемото, то апофатичният дискурс ни напомня непрестанно за ограничеността на тези валидности, той удържа *другостта* на *Другото*, безкрайността на отстоянието, което никога не ще бъде преодоляно, отсъствието, което никога не може да бъде сведено до присъствие, а само може да бъде търсено като присъстващо отсъствие. Апофатиката носи в себе си динамиките на една непрекъсната критичност, проблематизираща и релативизираща всичко: всяко знание, всяко изказване, всеки език, всяко име и самата себе си („да се отиде по-далеч, отколкото е позволено”³³). Апофатиката е „опасен” дискурс, защото, ако отрицанието бъде радикализирано до предела на отрицаемостта, то това би изродило езика в безкрая на релативизации, които не биха довели до нищо друго освен до абсолютните форми на всеобхватен nihilism и ateism. Апофатиката не носи целта в себе си, тя не би трябвало да бъде цел за самата себе си, защото това би довело до вътрешния колапс на самия дискурс. Апофатиката е в своите употреби, тя реализира себе си и смисъла си извън себе си. Ето защо тя никога „не е сама”, тя е в движението от нещо към нещо, в пребиваването между овете. Затова Деридата твърди, че негативната теология не е сама.³⁴ Въпросът е „с кого е” апофатиката? Апофатиката е прагматично ориентиран дискурс (Марион и Деридата ще се съгласят с това), тя е функционално натоварена и действа във и чрез своите употреби, т.е. контекстът на употреба дава онова, „с което” апофатиката действа заедно. При Деридата тя действа с деконструкцията, а при Марион тя действа заедно с феноменологията на наситените феномени, на отсъствието, на излишъка (при Псевдо-Дионисий тя действа по посока на мистичната теология, при свети Тома от Аквино в диалектичната свързаност с катафатиката). Важното тук е онова „по отношение на което” тя действа и бива употребявана – *неименуемото*, абсолютно *другото*, което не може да бъде обхванато от езика, но може да присъства в езика (доколкото имаме опит за

³² Апофатиката може да се разглежда като език на опита за *Другото*, но не трябва да се мисли като твърдение на опита за *Другото*.

³³ „За да се опитаме да мислим *Другото*, трябва да имаме смелостта да останем без дъх” – Деридата, Жак. *Насилие и метафизика. В: Писмеността и различието*. Наука и изкуство, С., 1998, с. 119-230.

³⁴ Деридата, Жак. *Освен името*, с. 83.

него) само като отрицание на присъствие. Апофатиката удържа тази *другост* и *неименуемост* в езика, успявайки да ги удържи като *другост* и *неименуемост* като отсъствие на онова, което не може да бъде обхванато от езика. Въпреки различните прочити, въпреки различните употреби постметафизичната философия преоткрива апофатиката именно във възможността да я употребява като език и модус на рефлексия, който съхранява немислимостта, неизразимостта, абсолютна *другост* и различие. Апофатиката функционира двойно – удържа *другостта* в нейната *другост* и предава *другостта* в споделянето на опита за *другостта*. Апофатиката е език, разказващ за *Другото*, и език, споделящ *Другото*. Така например, ако тя е езикът на мистичната теология, тя, от една страна, говорейки за онова, което *Другото* не е, ни *насочва* към преживяването на *Другото* и застига там, докато преживяването спре и стане отсъствие, след което тя споделя това преживяване в езика на отсъствието. В негативния модус на говорене апофатиката споделя и изразява отсъствието, опитвайки се да не замества илюзиите на присъствието с илюзорните сигурности на отсъствието. Апофатиката е невъзможната възможност на езика за *Другото*. Мистичната теология „включва“ апофатиката в себе си като онова „преди“, което подготвя, но не и необходимо случва мистичния опит, и онова „след“, в което това преживяване или опит може да се сподели и предаде, „да остави“ себе си в традицията, която по-късно ще нарече себе си негативна теология.³⁵

³⁵ Апофатиката подготвя мистичното преживяване и опит, доколкото тя има функцията да очисти ума от всякакви умо-постижими или сетивно-постижими съдържания, но тя не гарантира случването на мистичния опит, защото в границите на християнската традиция този опит се мисли като дар, той се дава по благодат, зависи единствено и само от волята Божия, на която всяка необходимост е чужда.

Доц. г-р Димитър Димитров е преподавател по история на Византия и средновековна балканска история към Историко-Юридическия факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. Автор е на монографиите *Езичници и християни през IV век: модели на поведение, Философия, култура и политика в Късната античност: случаят на Синезий от Кирена, Тъмните векове на Византия (културно-исторически очерци)*.

Димитър Й. Димитров

ПАПОЦЕЗАРИЗЪМ И ЦЕЗАРОПАПИЗЪМ: КРИТИКА НА ТЕРМИНОЛОГИЯТА

Понятията „папоцезаризъм“ и „цезаропапизъм“ отдавна са добили гражданственост и са влезли в редица учебници и справочна литература, свързана с историята на Църквата и на Средните векове като цяло. Днес обаче тези термини не се приемат еднозначно. Презумпцията е, че във Византия патриарсите и Църквата като цяло са подчинени на императора, а в Западна Европа е обратното – папите надделяват над светските владетели. Днес знаем, че ситуацията е много по-сложна и в състояние на развитие с неговите възходи и падове за всяка една от страните в този процес.

Действително трябва да се признае, че византийската Църква е много силно свързана и нерядко зависима от светските фактори. В късната Античност изборът на епископи е до голяма степен функция както от събранията на свещеници и монаси, така и на градските съвети, т.е. на жителите на съответните градски общини. След това този избор се санкционира от митрополита, а при митрополитите – от патриарха. При избора на патриарх много тежи гумата на императора. С течение на времето ролята на градските общини, които са в упадък, намалява. Така изборът на епископите става все повече функция на вътрешни за Църквата органи, включително висшестоящите патриарси и митрополити. Можем да кажем, че на „низово ниво“ Църквата се еманципира от светския фактор, но в случая с патриарсите императорът продължава да играе ключова

роля. Не са редки случаите във византийската история, когато императорът си е позволявал да сваля и сменя патриарси по свое усмотрение. Иконоборството е наред с всичко друго и борба за надмощие между императорската институция и Църквата, но и след възстановяването на иконопочитанието имаме примери на императори, които се налагат категорично в делата на Църквата. Такъв е случаят с Василий I Македонец, Василий II Българоубиец и Мануил I Комнин. Не са редки случаите, когато за патриарси са избирани светски лица по очевидни политически причини. Така и Тарасий, и Фотий преминават за съвсем кратък срок всички нива и от светски люде стават патриарси по волята на съответните императори. Николай Мистик е изпълнявал и функциите на личен секретар на императора, преди да стане патриарх. Именно Николай Мистик обаче, патриарх от 901 до 907 и от 912 до 925 г., е показателен пример за това как може да се отстояват каноните на Църквата срещу височайшите желания на императора. Когато император Лъв VI (886–912) бил на път да сключи четвърти брак, категорично забранен от каноните на Източната църква, той се изправил срещу непоклатимото „не“ на патриарха. На Лъв се родил и син от Зоя Карбонопсина през 905 г. – бъдещият Константин Порфирогенет, над чиято законност витаели черни облаци. Императорът използвал дори бунта на знатния Ангроник Дука в Мала Азия, за да обвини в предателство патриарха, но Николай се върнал след смъртта на Лъв и поел едновременно пастирските си задължения и регентството на малолетния Константин. Патриарх Полиевкт (956–970) имал достатъчно смелост да поиска наказание за убийците на Никифор II Фока (963–969) и да издейства заточението на влиятелната вдовица Теофано. Теодосий Ворадиот (патриарх от 1179 до 1183) се включил в общата атака от страна на Църквата и известни интелектуалци, като Никита Хониат, срещу решението на император Мануил Комнин в последните години от неговия живот да признае ислямския Аллах за идентичен с Бога на християните. В никейския период Църквата става все по-влиятелна и започва да провежда собствена дипломация на Балканите. С упадъка на империята при Палеолозите патриарсите, църковният клир и атонските манастири стават все по-самостоятелни и все по-влиятелни. На тяхната съпротива до голяма степен се дължи провалът на всички уни с Запада въпреки желанието на много императори за подобен компромис в замяна на военна и парична помощ. С превръщането на Константинопол в османска столица патриаршията, разположена в цариградския квартал Фанарион (Фенер), се превръща в последното убежище на знатни византийски фамилии, които излъчват патриарсите и търсят съвместно съществуване с мюсюлманските си господари. Цариградската патриаршия се превръща в хегемон на Балканите, като издейства първо ликвидирването на Търновската патриаршия, а после и на Сръбската патриаршия и Охридската архиепископия. Политиката на Цариградската патриаршия, обвързана и с раждащия се гръцки национализъм, ще бъде причина за църковните борби на българите за самостоятелност през XIX век.

Терминът „цезаропапизъм“ не издържа и на чисто теоретично, идеологическо ниво. Действително, във византийската традиция императорът играе изключителна за един мирянин роля – всъщност като наместник Христов на земята и владетел на всички християни по презумпция, императорът има специални свещенослужителски пълномощия по „Мелхиседековия чин“, включително и да

влиза в задолтарното пространство и да участва в службите. На смъртния си огър византийските василевси се изкушават да имитират Христа, приемайки наред с това монашеската *схима*. Особено важен за ромеите е основателят на „нашата Константинополска империя“ Константин Велики, канонизиран (все още неясно кога) за светец на Църквата заедно с майка си Елена. Ромеите го наричат „равноапостолния император“ и дори „тринайсети апостол“. Изображенията на вселенските събори по правило включват императора в центъра между заседаващите патриарси и епископи. Въпреки важната роля на императора обаче за ромеите, както и за източните християни въобще, ръководно в Църквата е съборното начало. Критиките срещу папските претенции за примат изхождат именно от идеята, че съборите ръководят Църквата и само там се правят важните промени, императори и патриарси не могат да решават своеволно и да се месят безпринципно в делата на Църквата и вярата. Във Византия доминира като цяло идеологическата концепция за „симфонията“, за „съзвучието“ на двете власти. Тази стара формула придобива изчистения си вид още по времето на Юстиниан Велики през VI век. Светската и духовната власт са като двете очи на човека, като тялото и гушата му. Духовното начало има почетно предимство, но зависи от телесното. Пък и не бива да забравяме, че въпреки особеността си статутът църковните люде са поданици на василевса автократор, подчинени на Божиите, но и на човешките закони. Предполага се, че и самият император, макар и „одушевен закон“, също трябва да се повинува на законите, а ако престъпи едните или другите, човешките или Божествените, той се превръща в тиранин, загубил едновременно благоволенieto на Бога и на обществото.

Както виждаме, патриарсите не са винаги послушни пионки на императорите, а Църквата си има свои правила, които светската власт в повечето случаи зачита. В късновизантийския период се забелязва и тенденция към засилване на Църквата и превръщането ѝ в основен фактор на ромейската идентичност срещу католическия Запад и ислямския Изток.

Ако терминът „цезаропапизъм“ е само частично приложим за Византия, то „папоцезаризмът“ е в още по-малка степен адекватен за реалностите в Западната църква. Вярно е, че в късната Античност папите, отдалечени от центъра на светската власт, който вече е в Константинопол, придобиват самостоятелност и самочувствие в управлението на делата си в Италия. Подобна тенденция забелязваме и при александрийските патриарси в Египет – неслучайно и последните са наричани *папи* от паството си. Египет обаче е по-силно контролиран от византийската светска власт в сравнение с Италия, а през VII век попада под властта на арабите-мюсюлмани. Римските папи също губят част от независимостта си след Юстиниановите войни и това положение продължава до VIII век. След периода на „византийското папство“ Римската църква придобива по-голяма самостоятелност, най-силно изразена по времето на папа Николай I (858-867). Този папа се намесва активно в „Българския въпрос“ и не се поколебава да доведе до пълно скъсване отношенията на Рим с Константинопол. Следващите папи успяват да излекуват раните от това твърдоглаво поведение. Папите стават влиятелни в целия западен и предимно латински свят, където те нямат сериозна конкуренция от страна на друга предстоителска категра. Техният избор

обаче далеч не е автономен. Голяма роля играят римските и италијански знатни фамилии – често те избират папите от своите среди. Светският фактор остава много силен, а понякога и папите са изкушени да се държат като светски владетели. През X век Папството изпада в голяма криза и губи част от своя авторитет. С образуването на Германската империя след 962 г., управлявана от силните представители на Саксонската династия, папите стават все по-често зависими от тях, понякога дори техни пионки. През XI век Папството започва да се реформира и излъчва няколко силни папи, които повеждат борбата за инвентурата и папския примат. Борбата обаче е без категорични победители: понякога това са папите, друг път – императорите или знатните италиански феодали. Върхът на своето развитие Папството достига при Инокентий III, но след него започва упадъкът. Можем спокойно да кажем, че единствено при Инокентий III понятието „папоцезаризъм“ важи с пълна сила. Времето на „странстващите папи“ през XIII век показва тяхната уязвимост, а „Авиньонският плен“ през XIV век бележи пълния контрол на Френското кралство над папската институция. Следва времето на „Голямата западна схизма“ и само отделни папи, като Евгений IV, успяват да напомнят за по-славните за Папството времена. „Ренесансовите папи“ са отново в силна зависимост от аристократичните катерийни битки в Италия, понякога дирижирани като в куклен маскарад от засилващото се Испанско кралство. От една страна, свързани с невероятните постижения на Ренесанса, от друга страна, част от тези папи нямат нужния морален авторитет. Това води до реакции в Чехия, Англия и германските земи, които в крайна сметка ще доведат до Реформацията и религиозните войни.

От всичко казано дотук става ясно, че в по-голямата част от своето съществуване като самостоятелен субект Папството е зависимо от различни фактори от светско естество и само в редки случаи успява да се наложи чрез някои свои видни представители и при подходяща политическа конюнктура. От тази гледна точка понятието „папоцезаризъм“ не издържа своя исторически изпит.

РАЗГОВОР С ЕМИЛИЯ ДВОРЯНОВА ЗА РОМАНА *Й* *ПРИ ВХОДА НА МОРЕТО*

Калин Янакиев: Отначало един по-общ въпрос. През годините се опитвах да те нарежат сред писателките феминистки, днес мнозина казват, че си християнски писател (може би и защото си автор на теоретично съчинение върху християнството, а проявяваш и църковно-обществена позиция). Но ти избягваш експлицитно проповеднически християнската проблематика (някакво изключение тук може би прави *Земните градини на Богородица*, заради която беше подредена както сред феминистките, така и сред християните). Какво мислиш за една „християнска белетристика“ изобщо? Защо е толкова „деликатно“, „смътно“, неексплицитно християнството и в този ти роман? С изключение на един евангелски цитат-мото, името на една католическа светица и ясно забележимите иконописни мотиви в оформянето на корицата, в *При входа на морето* няма нищо експлицитно заето от религиозната сфера...

Емилия Дворянова: Само предварително да кажа нещо, което може би се подразбира, но държа да го изрека. Авторът често е в плен на собствените илюзии за творбата и те не задължават никого. Прочитите могат да са различни, те задължително са различни, ако една творба носи качества на творба. Сега ще говоря като автор, а значи, за да бъде максимално искрена, неизбежно ще пристъпя към самоинтерпретация. Боя се да не повлияя на възможните четения, но съвсем съзнателно поемам този риск и дори се радвам да го направя, защото от гледна точка на собственото ми писане и път в него, това е най-сложната ми книга, биха казала най-сложно утвържаната в процеса на писането ми книга. А не мисля, че в България в този момент има литературна критика, която би погледнала което и да било съвременно произведение детайлно, с умно вмисляне и чувствителност към подобен текст. И с това всъщност пристъпвам и към отговора на въпроса ти. Помоему (това „помоему“ изнасям пред скоби и то важи за всичките ми твърдения от тук нататък) това е най-християнският ми роман, дори бих казала, че (като мое вътрешно усещане), това е собствено християнският ми роман, много повече и от *Земните градини на Богородица*, който е все още повече тематично-християнски, именно експлицитно християнски и поради това в известен спор с някои специфични сюжети на атонския живот. Той изникна всъщност от някои мои вътрешни спорове, несъгласия, съмнения, затова и беше двойствено отнесен в зависимост от прочита към феминизъм, постмодернизъм и едновременно с това към християнско светоусещане, в смисъл на разказ за едно свещено за православието място. И той е наистина разказ „за“. В *При входа на морето* християнството е имплицитно, вътрешно на текста до степен, в която няма необходимост да се самопоказва. Напротив, то се „свени“ да се самопоказва, текстът няма подобна необходимост, аз нямам подобна необходимост.

Защо? Въпросът никак не е лесен за „отговаряне“, но признавам си, много съм мислила за това. Първото, но то е най-повърхностното, ужасно се боя от „християнските сапунки“. Литературата е пълна с тях. Предполагам, че намеренията на авторите, пишещи подобни романи, са най-чисти и добри, получава се обаче най-често нещо, което действа отблъскващо или най-малкото смуцаващо, поне за мен. Използването на религиозни реалии, които са зарегени с толкова много смисъл и история, сами от себе си провокират усещането и отварят собствените си хоризонти и безкрайно улесняват автора. Той се носи на техните „криле“, но парадоксално, в повечето случаи тези свърхзначими звена изпадат в полето на тривиалното. Защото не литературата е тяхното „място“. Затова съм се питала възможен ли е модерен християнски роман, който въобще не говори пряко за християнството? Как е възможно той да бъде „направен“ и не е ли именно такъв роман единствено възможният „християнски роман“ днес? „Единствено възможен“, защото само тогава ще остане в литературата (не е работа на литературата да проповядва), в естетическото, в не-декларативното, ще изработи със собствено-литературен език една откъс-литературна реалност и ако успее, ще я впише в себе си като тъкан на живота, а не като декларация. И едновременно с това ще внуши и възсъздаде онзи благодатен път, за който копнее и е възможен да бъде извървян от човешката душа. Тъкан, която ще диша без леснината на идеологически и моралистични отпратки, без драматични разсъждения, без патетика, без тълкуване, защото именно идеологически и моралистични стават всички „отпратки“ без действието на благодатта, която може само да се живее. Как се говори за „най-важното“, без това „най-важно“ да се натрапи пряко или подмолно „проповеднически“? Питала съм се. Ако се изразя метафорично – възможно ли е такъв вид „литературно смирение“, защото признава недостатъчността на литературата и я изявява чрез слово? Бродиране на смисъла без позовавания, които са отгругаде, защото отправят към друг битиен пласт, и които неизбежно биха дали твърда почва, опора на разсъждения, вкоренени във вярата, но тази „твърда почва“ не е литература, не е „оттук“, литературата е в отсамната страна, тя не е Истина. Писателят винаги е проводник на двусмислие. Ролан Барт има една прекрасна мисъл в това отношение и аз я намирам за съвсем вярна – писателят се отказва завинаги от два вида реч: от една доктрина, тъй като той превръща всяко обяснение в спектакъл, и от мисията да свидетелства, тъй като, отгаден на речта, съзнанието му никога не е наивно. Или, ако се изразя по-радикално – Истината е в Църквата, Истината е Пътят и Животът, литературата не може да си ги присвои, когато се опита да го направи, тя изпада от самата себе си. Единствено у Достоевски религиозните сюжети не ме гразнят, но то е поради общата полифония, в която са вписани и която им придава адекватно „място“. Когато литературата ми заговори по директен начин за Бог, за християнство или ми „разяснява“ евангелски сюжети, придавайки им житейски поуки, изпитвам чувство за нещо „нечистоплътно“. Сякаш една светиня е използвана не по предназначението си, иззета е от човешкото его, за да се оглежда то в нея... не, вероятно никога няма да напиша такъв роман, надявам се. Това се опитам да направя, да видя дали е възможно – християнски роман, но на структурно, пластично, езиково равнище, „духовно“ в смисъл на докосване до онзи пласт на преживяването, който ще внуши определени усети и собствени проглеждания, описвайки „път“, съвсем косвено,

без да се натрапва на чувствителността на читателя. Дано гонякъде съм успяла. „Деликатно”, но не „смътно”, поне за този, който може да слуша и да вижда. Това е навярно и причината, поради която единственото „религиозно” лице в книгата е света Тереза, една светица, която не принадлежи към моята вяра. Можех да пиша свободно за нея, да я превърна в литературен „персонаж” чрез фикцията на героинята ми. Книгата впрочем го голяма степен отрича нейния опит, а може и да го потвърждава, не знам. Поне главната героиня, Анастасия, в края на книгата се отказва от тази своя фиксация, осъзнава я като заблуда. Мотото от света Тереза, което стои в началото на книгата, всъщност описва „метода” на книгата: „душата говори сякаш с едно лице, но моли удовлетворение от друго”... и намира удоволствие в това неразбиране на собствения си говор. В романа това „друго” лице липсва, целият сюжет кръжи около тази Липса, пълната връв с Него е Очакването, първоначално твърде неясно, но все по-релефно и умиротворено. Трудно внушение, но си струваше да опитам, защото е единствената истина. Ние живеем, говорим, страдаме и се радваме, това е „описуемо”, но се случва на входа пред Другото, истинското Умиротворение... което е неописуемо. И го очакваме.

Калин Янакиев: Винаги ми е правило впечатление странното отсъствие на отчетливи репери на историческото време в романите ти. Действието на *Къщата* се развива по време на социализма, на *Passion или смъртта на Алиса* непосредствено след настъпване на демокрацията. Преди и след 9 септември се простира времето в *Госпожа Г.* Но сякаш семействата в тези романи живеят напълно „оттеглени” от историческото време. То е откъс от прага на домовете им, навън – то не влиза в тях, дори не се „чува”. Консистентността на семейното, на фамилното, е несъкрушима, то е себе-изпълнено до непроникливост. В *При входа на морето* пък – макар и „В наши дни” – „дните” на света са далеч откъс. Би ли си дала сметка, би ли поразмишлявала върху тази особеност на художественото ти „мирочувство”?

Емилия Дворянова: Аз имам малко по-различна интуиция поне за някои от книгите си, най-вече *Къщата* и *Passion или смъртта на Алиса*. Там социалното време е все пак постулирана реалност, от която релефно изникват образите в ясна свързаност с нея. *Къщата* беше писана по време на социализма и тя си е „протестен роман”, неслучайно нямаше как да бъде издадена тогава. Героите на *Алиса* са страдащи от тази действителност, изселвани, връщани в София, романът обхваща всъщност доста голямо време от гледна точка на биографиите... подобно нещо се случва и в *Госпожа Г.*, може би защото това „изселване” е и мой родов сюжет. Тези книги със сигурност търпят политически прочит, между другото, Клео Протохристова направи такъв прочит по отношение на *Алиса* и той беше много силен. Но си напълно прав, че социалното време никъде не е най-важното в романите ми. То е фон, който героите преодоляват чрез насочеността си към нещо друго, което се оказва свързващо за тях, единствено важно. Дядото на Алиса, след като се връща от изселването си и преодолял всички страдания на смутното деветосептемврийско време, го формулира миг преди да умре: „Проблемът на човека, Анна, не е нито в комунизма, нито в демокрацията”,

казва и това са последните му гуми. Може би това бих казала и аз, колкото и да съм човек от „полиса“, както ти се изразяваш, и житейски развълнувана от политическия хог на историята. Нагхвърлянето на „социалното време“ създава илюзията, че то е „изхвърлено“. Не, то е там, акцентът обаче е другаде, истината е някъде другаде и това сякаш затваря и героите в „семеитвеността“, която дори и когато е граматична и неосъществена, гради пространството на интимността им единствено във връзката или копнежа с „интимния-груп“. В *При Входа на морето* обаче нещата стоят точно както ти казваш. Текстът гради собствен свят, собствена реалност, по начина, по който Кафка го прави в *Замъкът* – свят, който декларира, че е отместен, защото ще говори за Друго, който се опитва да угържи една „голяма метафора“ и гържи на „чистотата“ на това Друго, не неговото неомесване с какъвто и да било „битово-конкретен реализъм“. Всъщност в пространствен план това наистина си беше „строеж“ – свят, който е тук, но не е оттук. Алюзия за Църквата, „семеитво“, изградено на друг принцип.

Калин Янакиев: В композиционно отношение *При Входа на морето* има две особености, които го правят уникален (а и определено отличаващ се от предишните ти книги). Първата е, че действието, романовото време е съвсем кратко (около месец), т.е. книгата е по обема си роман, но по вътрешната си консистенция – разказ. Да, и *Passion или смъртта на Алиса* се разгръща в много ограничен времеви отрязък като фабула, но там има ретроспекции, на сцената се мяркат поне две поколения... Тук, и това е втората особеност, времето тече абсолютно хронологично, ден след ден. Би ли поразмишлявала ретроспективно за тази необичайна композиция, за дълбинните основания за този роман-разказ (или разказ-роман). Откъде гоиде тя, защо се наложи тя? В този смисъл аз виждам три „шифъра“ (или „ключа“) към романа, които лежат едновременно на повърхността му и остават загадъчни: алюзията с *Вълшебната планина* на Томас Ман (санаториум, изолация, привързване към болестта, алиенация); Преображението, Таворския мотив и понятието „меланхолия“. Би ли се впуснала в някаква (посилна) рефлексия върху тях?

Емилия Дворянова: Да, това беше най-сложното в писането на тази книга, всъщност отне ми четири години (ако това може да се нарече „отнемане“). Неслучайно употребих гумата „голяма метафора“, защото текстът наистина никна, сякаш се появяваше по време на писането, отричайки всичките ми предварителни намерения, опитите ми да му придам време различно от това, с което той сам зареждаше себе си, като „барон Мюнхаузен“ се изтегляше сам за косите си миг по миг, с много прекъсвания, в които самата аз не знаех къде съм, какво да правя, как да продължа и дали въобще е възможно продължение, защото в тези моменти се опитвах да вдъхна „класическа“ посока на текста, да го накарам да размишлява, да разказва за героите си, за тяхното минало, за проблемите им, при всеки такъв опит обаче самият текст се затваряше и отхвърляше всички подобни вмешателства. Разбира се, гоиде един момент, госта късно, когато осъзнах какво се случва, каква „метафора“ се разгръща, тогава вече просто трябваше да угържам нормата и правилото на текста, а тази „нор-

ма” или „правило” е едно постоянно изтичащо „сега”. Оказа се ужасно трудно това удържане на „вечното” сега. Героите са лишени от биографии, от история, никакви реминисценции и спомени не можеха да „пробият” тази затвореност, в романа няма минало, бъдещето е сведено до постоянно и натрапчиво очакване на нещо, което не може да се назове, на някого, който изчезва с първите страници, но срещата с него се оказва граматично определяща за всеки от героите в романа, въпреки че „присъстваме” единствено на Срещата на Анастасия с един странен „доктор”. Ако бих могла да определя „темата” на романа в нейната структуроопределяща спрямо смисъла функция, то тя е Времето. Времето на Очакването. А то е едно вечно настояще, винаги само сега, в този миг, в следващия миг, само Сега може да се случи Епифанията, тя е разпукване на Мига и В Мига. Героинята (Анастасия) копнее за Голямото време, в това се състои и нейната фиксация в света Тереза, привиждана като успяла да го „осъществи”, но в края на романа и това се отхвърля като заблуда – Голямото време, оказва се, съвпада с винаги „сега” на преobraжението. В последните страници на романа една от героините казва „миналото е грях”, с това сякаш текстът „оправдава” липсата на всякакъв разказ за миналото на героите си, за техните биографии. Миналото е грях, защото в него не се е случило Преображението, не се е осъществило Очакването, то е грях по определението на Киркегор, според когото „грехът е несъстоятелна действителност”. Грях е всеки миг, в който Истината не се е състояла и не се състои. Разположено в очакването на Богоявлението, времето на романа се разгръща само като натрупване на мигове „сега”, Очакването е концентрат на настоящето. Едно Очакване, което непрестанно не се състои, но в което оцеляват единствено тези, които не напускат Очакването. Времето наистина е „кратко” – действието се разгръща точно в пет седмици – но времето е всъщност безкрайно голямо, защото се влива в това Очакване и в преobraженията, които са негови следствия. Затова твърдя, че този ми роман е най-християнската ми книга, но не на буквално „сюжетно”, а на структурно равнище. Защото в него тече време, което мога да нарека единствено „християнско” – времето на Църквата, която е в този свят, разгръща се в едно историческо време, но и не е от този свят и живее в „голямото време” на вечното мигновение. *Вълшебната планина* наистина е „ког”, заявен поне три пъти в романа, но не само защото използва тази ситуация на оттеглянето в санаториума, на невъзможността да си тръгнеш от там, а защото *Вълшебната планина* е „Романът за времето” – времето е „философският герой” на Томас Ман. В моя роман времето е „религиозният герой”. „Героят”, който гържи героите на Входа миг след миг. Текстът постоянно играе с времето в два плана – времето като сезон, като природното време, което тъче пространството на текста, но това е време, което постоянно се преобръща в неуловимото изтичане на мига и в „дъното” на което може да се случи спирането на мига, Епифанията, Богоявлението, Преображението.

Калин Янакиев: Като читател забелязвам, че „потокът на съзнанието” на героинята се движи особено. Ако в началото това е поток на съзнанието на критичен, скептичен възрастен човек, постепенно той става – нека се изразя така – все по-уязвимо безпомощен, детски, за да финишира накрая в същински „лепет”. Кажете ни нещо повече за тази дълбина „вътрешна

траектория на героинята” (героите) към това особено „детинство” или ангеличност...

Емилия Дворянова: Романът започва в една много „ниска” точка, той всъщност започва с „меланхолията” (аз смятам, че тя е съвременната болест, ако не като клинично състояние, то като обща психическа нагласа), въпреки че „диагнозата” се споменава едва в края, заедно с изникването на графиката на Дюрер „Меланхолия I”, която никъде не е назована в текста, но е втъкана в книгата. Героинята пристига в санаториума, защото явно е преживяла нещо драматично „в света”, нещо, което я е тласнало към опит за самоубийство, бягство от живота може би. „Може би”, защото това остава само като „подозрение”, нито обстоятелствата, нито причините се изясняват, те нямат значение там, където е попаднала, а текстът остава затворен в собственото си време и място. Той никъде не се разпуква в обяснения или отпратки в миналото. Това е изходната точка на нейния път. Всъщност в текста е казано еднозначно, че пациентите са подложени на „сложно лечение, за което болест не е предвидена”. В този смисъл „меланхолия” е условно название на една „непредвидена и ненамерена” болест, която в края на книгата бива отнесена на небето от сянката на едно куче. Именно „отнесена”. В тази вертикала, не хоризонтала, е разположен и разказът за героите, по-точно казано – тяхната събитийност, защото книгата е изтъкана не от „разкази” за тях, а от съ-бития. Героинята, а и самият текст отричат възможността да се разказва. Няма „разказ” за живота, животът не може да бъде разказан, никой не може да разкаже живота си, в разказа той винаги е не-истина. Животът е събитие в очакване на Съ-битието. Това е в пряко отношение с концепцията за време, удържана в книгата. „Сега” не може да бъде „хоризонтален разказ”, „сега” е винаги вертикала, стълба, затова и ако има избликващи спомени от предишните животи на героите, те именно „изблিকват” като гейзери или като процепи в съ-битията. Героите не разказват себе си нито един на друг, нито на Доктора, който изисква от тях поради отсъствието си да му описват как се чувстват. Те единствено се съ-общават, което напомня повече опит за изповед, опит за общение, отколкото „психоаналитичен разказ”, защото това не са разкази, които съдържат разгърнато време, реминисценции, минало. Така пътят на главната героиня, Анастасия, се оказва не „път”, „придвижване”, пък било то и като проумяване на себе си и собствения проблем, тя не търси това прословуто „себе”, а тъкмо обратното, отърсва се от него, из-люпва го, и именно това „обелване” е освобождението, стигането до крайната точка, където сякаш остава само името като ядка на идентичност, която вече не се нуждае от алиби, а следователно, по друг начин казано, стига се до мистерията на „личната-личност”. Да, детето няма нужда от алиби. То е в собствената си ядка, то няма нужда да бъде „нещо”, „някой”, то се нуждае единствено от име, което да бъде зовано от майка му. Кои зове имената ни? „Името” е друго тематично поле в романа, имената в романа също са съ-бития. Героите, с изключение на трите главни герои (Анастасия, Хана и Ага), дълго време функционират без имена, само чрез детайли на тяхната външност и лайтмотивни действия. Те получават имената си, когато биват освободени, когато се изправят пред избор и от тях се изисква решение. Името сякаш подпечатва лицето, превръща човека в личност и отнесеност към Този, Които

може да го позове, но се оказва, че тази възможност за позоваване е зависима от Избора, от Решението, което всяко лице трябва да вземе, за да утържи името си. Това е „пътят“ на книгата и този път е изцяло вертикален. Бих казала „лечебен“, но това не е мое определение на романа, то принадлежи на Кристина Йорданова, литератор, която помолих да напише няколко гуми за задната корица на книгата, и това нейно „наблюдение“ много ме зарадва. Това е движението на „потока на съзнанието“, който все повече се отърсва от „съзнанието“ и влиза в един груг поток, за да стигне до тази „лепота“, както ти я наричаш, това е може би най-точното название на състоянието, в което пребивават в края на книгата тези, които Остават-да-очакват.

Калин Янакиев: Странна дихотомия на хронотопите пронизва романа: затвореното (ограденото) пространство, от което не може да се прекрачи навън, което събира (но и не пуска) – санаториумът (но също и „затвореността“ на всички действия, диалози в съзнанието на героинята, чрез съзнанието героинята) – някаква особена клаустрофобичност... и същевременно – просторът на морето (но също и космическото видение в края). След интериорността на *Къщата*, на *Пасиона*, дори на *Госпожа Г.* и екстериорността на *Земните градини*, сега те се срещат „на прага“, „пред прага“. Нещо за хроно-топията на този роман?

Емилия Дворянова: Аз госта говорих за времето, но то наистина е в пряка връзка с пространството на книгата. Всъщност имах чувството, че „строя“ единствено възможното пространство, което може да побере това двойствено време. Непропускливата затвореност изниква пред необятен хоризонт, а това прави и пространството двойствено, способно да поеме сложните преливания на времето – разпукването на постоянното „сега“ до „голямото време“, което е време на единствения Миг. Откъм този необятен хоризонт се нагнетява „епифаничният“ пласт до неговата явимост, а и смисълът на книгата. Санаториумът е построен върху скалите на брега на морето, героите се разхождат по плажната ивица, но никой от тях не влиза в морето. Морето остава недосегаемо, то не допуска в себе си, постоянно се слива с небето или в черен мрак, или като огледално отражение на светлините в небосклон. Чисто формално именно морето поражда постоянното нагнетяване на словесността, стои като граница, но и като пропуск през зрението, което се потапя в него. Струва ми се, че заедно с времето, морето е вторият постоянно действащ генератор на действието, на съспенса, на промените, които се извършват в санаториума съвсем деликатно, сякаш неуловимо, но безпрекословно в душите и психиката на героите. Този постоянно висящ хоризонт се отваря в последната част на книгата, морето се отваря към небето в космическия сън, в който Анастасия разбира, че е „останала“. В него са влетени и госта вътрешни цитати от разказа за Творението от Книга на Иов, въобще в романа има много вътрешни цитати, и евангелски, и литургични. Всъщност книгата е с много стройна структура, която носи и смислов заряд, това е формалното пространство на словото. Четири Вечери и четири Съня, два Агона и две Строфи – едно госта строго пространство, в което изтича потокът на съзнанието или по-точно съзнанията, защото гледната точка в книгата е изключително „менлива“, тя започва в първо лице,

прелива в трето, а в някои части се мени постоянно, очертавайки траекторията на героите, докато стигнат до Утринната закуска, до Херувимската песен за тези, които Остават. Всъщност книгата завършва съвсем „литургично“, не мога да си представя, че който е участвал в Литургия, няма да припознае детайлите в тази закуска, която води сякаш до Причастието и се оттича в Трилог (вместо епилог), където трите герои сякаш пеят на Входа, вече съвсем наясно със себе си, защото вече са се отместили от себе си. В този Трилог азовата форма вече отсъства, там е „лепотата“, за която говориш, тя се е превърнала в „ние“ – „ние“, които се храним на една маса.

МЕДИЕН ОБЗОР: 2014, ЯНУАРИ – АПРИЛ

Завръщането на „Теологията на освобождението“, новите кардинали във Ватикана, законите срещу богохулството в Пакистан, Гърция и грузи гържави и „женската страна на Бог“ – това са темите, които включваме в настоящия медиен обзор на *Християнство и култура*.

Теологията на освобождението се завръща

„Теологията на освобождението“ превзема Ватикана четвърт век след систематичните опити на папа Йоан-Павел II да изкорени „сингуларната ерес“ на по-радикалните енории и диоцези в Латинска Америка – една задача, решена надлежно и докрай от Конгрегацията за доктрината на вярата под ръководството на кардинал Ратцингер, пише *Телеграф*.¹ Става въпрос за политическо течение в съвременната римокатолическа теология, което интерпретира Новия завет в контекста на проблема за освобождението от несправедливо икономическо, политическо или социално положение. Учението, което предизвиква разгорещени дебати през 70-те и 80-те години на XX в., вече разполага с папски имприматур и дори би могло да се превърне в официална позиция след *Evangelii gaudium*, първото апостолическо напътствие на папа Франциск от 24 ноември 2013 г.

Според самия Франциск „е налице експоненциален растеж на печалбите на едно малцинство, но същото може да се каже и за процеп, който не позволява на мнозинството да постигне благополучието, на което се наслаждават малцина. Тази липса на равновесие е резултат от идеологии, които защитават абсолютната автономия на пазарите и финансовата спекула“. Изглежда, че консервативната сила на Курията е пречупена и по най-неочакван начин Ватиканът се превръща в разпространител на радикални икономически учения. Може би затова и най-известният от новите кардинали на Франциск е архиепископ Райнхард Маркс, огненият „Червен кардинал“ от Мюнхен и автор на *Капиталът. В защита на човека*.

Всъщност все още липсва последователна реакция срещу това, което папата нарича „идолопоклонство на парите“ и „нова световна тирания“, която безкомпромисно налага своите собствени правила и не познава никакви граници. Движението „Окупирай“ е разпокъсано; синдикалните движения на Запад пазят странно мълчание; европейската политическа левица неотклонно подкрепя по същество дясната идея за монетарен съюз и така не е в състояние да представи смислени алтернативни политики. Ето как решаването на тази задача се

¹ „Liberation theology is back as Pope Francis holds capitalism to account“, <http://www.telegraph.co.uk> (08.01.2014).

папа на Католическата църква. При това, доколкото темата за икономическото неравенство е изключително популярна, тя може да се окаже „трамплин за християнско възраждане“, за обръщане на Запада към собствените му културни корени изобщо.

Самият Франциск никога не е бил последовател на „Теологията на освобождението“ в родината си Аржентина, но според *Телеграф* сега позицията му се променя. Знаци за това могат да се видят в скорошното посещение на основателя на движението, о. Густаво Гутierrez, във Ватикана, както и в беатификацията на Оскар Ромеро, архиепископ на Сан Салвадор, убит от наказателен отряд през 1980 г. по време на служба.

Според *Телеграф* апостолическото напътствие *Evangelii gaudium* е „доктринално потвърждение на това обръщане наляво“. Според самия Франциск надеждата, че нарастването на свободния пазар ще доведе до по-голяма социална справедливост, в крайна сметка се оказва голямо разочарование: „Обещанието беше, че когато чашата се напълни, тя ще прелее в полза на бедните. Но това, което се случва, е, че когато чашата се напълни, тя магически нараства и нищо никога не достига до бедните“. На обвиненията в марксизъм в тази връзка Франциск отговаря: „Марксистката идеология е погрешна. Но в живота си съм се срещал с много марксисти, които са добри хора, така че не се чувствам обиден“. Според него става въпрос единствено за възстановяване на традиционното социално учение на Католическата църква – такова, каквото е познато в древността, а и в по-модерни времена с *Regum novarum* на Лъв XIII например.

Всъщност „левият“ кардинал Райнхард Маркс вече е отбелязвал, че европейските лидери са отстъпили от идеала за солидарността, залегнал в основополагащата декларация „Шуман“ от 1950 г., и са „поели риска да отхвърлят всичко, което Европейският съюз е постигнал“. Действително е така, заключава *Телеграф*, и може би в тази връзка „е крайно време папа Франциск да произнесе първата си анатема“.

Какво разкрива изборът на новите кардинали?

Изборът на 19 нови кардинали от 12 януари 2014 г. изглежда показва стремежите на папа Франциск да пренастрои административния църковен живот в няколко основни посоки, съобщава Си Ен Ен². Първо, очертава се водеща роля на представителите от Африка и Латинска Америка, в това число и на по-бедни гържави като Хаити и Буркина Фасо. Според Си Ен Ен по този начин Франциск осигурява пълноценно представителство на католическия свят, основната част на който е съсредоточена в Южното полукълбо. 16 от 19-те нови кардинали са на възраст до 80 години, което пък означава, че най-вероятно ще имат право да гласуват при избора на следващия папа. От тези 16 четирима идват от Курия-

² „What the Pope's choice of new cardinals means“, <http://religion.blogs.cnn.com> (13.01.2014).

та в Рим, гвама от Европа, трима от Северна и Централна Америка, трима от Южна Америка, гвама от Африка и гвама от Азия. Изборът на папата показва, че той, изглежда, желае „гласът на бедните“ да получи представителство в конклава. По думите на о. Федерико Ломбарди, говорител на Ватикана: „Изборът на кардинали от Хаити и Буркина Фасо показва загриженост за хората, притиснати от бедността“. От друга страна, назначението на Лорис Каповила, деветдесет и осем годишния бивш секретар на папа Йоан XXIII, е „прекрасен жест“ към „добрия папа Йоан“ и Втория Ватикански събор. Каповила е един от общо тримата кардинали над осемдесетгодишна възраст, почетени по този начин от папа Франциск. Забележително е също така, че сред новите кардинали няма нито един представител на САЩ. Най-вероятните кандидати биха били архиепископ Уилям Лори от Балтимор, Чарлз Чепът от Филаделфия и Хосе Гомес от Лос Анджелис – все централни диоцези, които обичайно имат представители в колегиума. Изборът на Франциск в този смисъл показва, че САЩ разполагат с достатъчно кардинали – поне към настоящия момент.

Разбира се, няма никакви граматични изненади. Сред новите кардинали няма нито един представител на по-своеобразни богословски течения, като например „Теологията на освобождението“ в лицето на Густаво Гутиерес; не са оставени в сянка и традиционните представители на висшата администрация във Ватикана – например архиепископите Пиетро Паролин, гържавният секретар, и Герхард Мюлер, префект на Конгрегацията за доктрината на вярата. Но това все пак е едва първата консистория на папа Франциск, който вероятно не би желал да шокира публиката с твърде неочаквани решения.

Русия, Украйна и Църквата

Какво се случва, когато различни части на една и съща църква попадат от различни страни на чисто политически конфликт – особено ако става въпрос за църква, която в общия случай се придържа към принципа за подчинение на светската власт?³ През вековете Православната църква е успявала по най-разнообразни начини да съхрани връзките между своите синове и гъщери дори тогава, когато политическите конфликти са ги разделяли. По време на войната между Япония и Русия от 1905 г. например Руската църква, изглежда, се е съобразявала с това, че би било редно православно малцинство в Япония да се моли за победа на собствената си страна.

Ето защо няма нищо изненадващо в това, че новият митрополит на Киев и цяла Украйна Онуфрий се обръща тъкмо към патриарх Кирил с послание за запазване на мира със следните думи: „Днес Украйна със сигурност преживява най-тежкия момент от модерната си история. След три месеца на социално-политическа криза, кървави сблъсъци в центъра на Киев и десетки убити днес ние сме подложени на ново изпитание, което е не по-леко. На 1 март от страна на Руската федерация се появиха твърдения за изпращане на ограничен контингент от руски въоръжени сили в Украйна. Ако това се случи, украинският и руският народ

³ „A Lenten plea for peace“, <http://www.economist.com> (03.03.2014).

ще бъдат въввлечени в конфликт, който ще има катастрофални последици за нашите държави. Затова отправям молба да направим всичко възможно, за да не допуснем кръвопролитие на територията на Украйна. Моля, надигнете своя глас за запазване на териториалната цялост на Украйна“.

В отговор патриарх Кирил обещава, че ще направи всичко възможно, за да предотврати страданията на обикновените граждани в „една земя, която е скъпа на сърцето му“. Неговото разбиране за ситуацията обаче е едновременно сходно и много различно от това на Киевския митрополит: „Тези събития са вкоренени във вътрешната политическа криза в Украйна и в неспособността на политическите сили да се справят с тях по мирен път. Нашето паство е съставено от хора с различни политически виждания и убеждения, включително и такива, които стоят от различни страни на барикадата. Църквата не подкрепя нито една страна в тази политическа битка. Кръвопролитията в Киев и в други украински градове са плодове от семето на омразата, които враждуващите страни са приели в сърцата си от ръката на дявола“. В рамките на една по-отчетлива политическа позиция патриархът по-късно се обръща и към изпълняващия длъжността президент на Украйна, баптиста Александър Турчинов, с молба за недопускане на насилие срещу етническите руснаци в страната. Според Турчинов подобно притеснение обаче е лишено от основания.

Каквито и политически различия да прозират зад разменените послания, сигурно е и нещо друго: техният подтекст показва, че православните в Украйна и в Русия все пак принадлежат към една и съща духовна общност – дори при положение че са граждани на различни държави, които се оказват разделени от един дълготраен конфликт.

Законите против богохулството

Икономист припомня, че през март 2014 г. Комисията за международна религиозна свобода на САЩ публикува кратък, но съдържателен доклад за формите на наказателно преследване на богохулството в различни части на света⁴. Докладът отбелязва, че „законите срещу богохулството по неприемлив начин поставят правителствата в ролята на съдници за истината и за нещата, които са правилни от религиозна гледна точка, като дават власт на официални служители да прилагат определени религиозни схващания срещу отделни личности, малцинства и дисиденти. В случаи, в които авторитарни управления подкрепят гадено вероизповедание, обвиненията в богохулство често се използват, за да се заглушат критичните гласове под предлог за съхраняване на религиозното благочестие“. Според доклада най-лошият случай в това отношение е Пакистан – с 14 смъртни и 19 доживотни присъди, и стотици предстоящи съдебни процеси срещу арестувани за религиозни престъпления. Сред страните, в които предстои да се проведат или се провеждат съдебни дела по обвинения в богохулство, докладът посочва десет ислямски държави и изненадващо, православна Гърция. Отбелязано е, че преследванията на религиозни престъпления рязко се увеличават в Египет;

⁴ „Blasphemy laws: wrong on so many levels“, <http://www.economist.com> (14.03.2014).

както там, така и в Пакистан законите се прилагат предимно срещу мюсюлмани, но в отделни случаи и срещу представители на християнски малцинства. В Иран законите срещу богохулството се прилагат за „разпространяване на поквара“, а в Турция – за „публична обида срещу ценности с голямо значение за турския народ“. В немюсюлмански държави, като Ирландия, Полша и Филипините, закони срещу богохулството съществуват, „но не се прилагат особено често“, отбелязва докладът.

Каква обаче е причината и Гърция да намери място в списъка? Става въпрос за съдебния процес срещу младия Филипос Лоудзос по обвинение в „подигравка със светогорския монах Паусий“, когото мнозина гърци вече почитат както светец. В гръцката националистическа блогосфера старецът Паусий е известен преди всичко с редица съмнителни „апокалиптични пророчества за предстояща война с участие на Гърция, Русия, Турция и други европейски страни“. Изглежда в опит да предизвика крайната десница в Гърция, Лоудзос създава във Фейсбук страница, посветена на въображаемия „старец Пастисиос“ (по аналогия с името на ястието „пастисио“). Резултатът засега е десетмесечна ефективна присъда след сигнал от крайнодясната партия „Златна зора“ и шумно негодувание от страна на либералните среди в Гърция, която все пак остава чужда на суровия пример на държави като Пакистан.

Женската страна на Бог

Всеки добре образован вярващ знае, че Бог със сигурност не е възрастен мъж, който седи на трон в небето, пише *Тайм*⁵. И все пак този образ е много устойчив в масовото въображение – вероятно в резултат на определени езикови особености в Библията и най-вече на дебели пластове на патриархалност, отложени с вековете. С определени усилия монолитността на това „Той“ може да бъде разколебана, а един подход към библейския текст от различен ъгъл би могъл да разкрие непатриархален поглед към Бог – към Бог, Които е по-голям или може би по-малък, но със сигурност съвсем различен от всемогъщия Баща.

Библейските писатели ясно осъзнават недостатъчността на гумите, с които може да се говори за божествените Той/Тя/То, защото те са толкова всеобхватни. В Библията Бог се явява като „мечка, на която малките са ограбени“ и лъвица (Ос. 13:8), лилиум (Песн. 2:2, Ос. 14:5), роса (Ос. 14:5) или „лъх от тих вятър“ (III Цар. 19:12). Когато Бог говори на Иов от бурята например, Той пита: „Дъждът има ли баща? Или кой ражда капките на росата? Из чия утроба излезе легът, и небесния скреж, – кой го ражда?“. Дори описанията на бегемота и левитана на места са изпълнени със своеобразна нежност (Иов. 40:10-41:26), а Бог звучи като майка, привързана към собствените си деца – колкото и грозни да изглеждат те в очите на другите хора. При Исая пък се казва: „сега ще викам като родилка, ще разрушавам и ще поглъщам всичко“, а сравнението с раждане се явява и в Евангелието на Иоан: „ако някой се не роди свише, не може да види царството Божие“ (Иоан. 3:3).

⁵ „God's feminine side is plain to see“, <http://time.com> (16.03.2014).

Особено интересни най-сетне се оказват сравненията с птици – често изобразяващи женски божества в гревния Изток. Тези образи са запазени на много места в библейските текстове. Бог например носи на орлови криле Своя народ, за да ги доведе при Себе Си (Изх. 19:4). В Новия завет орелът се превръща в кокошка – образ, който на пръв поглед няма нищо общо с представата за царствена мощ: „Иерусалиме, Иерусалиме, който избиваш пророците си и с камъни убиваш пратените при тебе! Колко пъти съм искал да събера чедата ти, както кокошка събира пилците си под крилете, и не рачихте!” (Лук. 13:34). Мнозина богослови биха сметнали, че тази промяна в символиката разкрива превъзходството на Божията любов спрямо голата сила. И вероятно това е твърде важно, ако „се надяваме да живеем в един свят, който не е подвластен на обикновените насилници и корпоративните крале”, обобщават от *Тайм*.