



**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 2015 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 дискусийни 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.

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

© „Християнство и култура“, 2015

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](http://www.hkultura.com)

ISSN 1311 – 9761

# ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XIV/2015/брой 2 (99)

# КУЛТУРА

<b>Християнство и истина</b>	<b>5</b>
Денят на Месеята	Владимир Грачев
Проблемът за апокатастасиса в християнското богословие	свещ. Ал. Джаковац
<b>Християнство и съвременност</b>	<b>29</b>
Християнското богословие в срещата с постмодерната религиозност	о. Зоран Кръстич
Литургично-евхаристийно възраждане в Българската православна църква	свещ. Валентин Георгиев
Християнството: лична работа или част от европейската идентичност?	Емануел Л. Папарела
<b>Християнство и история</b>	<b>47</b>
Митът за Ал Андалус и феноменът „мосараби“	Александър Николов
<b>Култура и духовност</b>	<b>58</b>
Философията на бавното хранене	Райчо Пожарлиев
От религиозния смисъл на живота у Толстой към меланхолията на Чехов	Николас Санчес Дурá
<b>Християнство и изкуство</b>	<b>87</b>
Един НАТЮРМОРТ на Сирак Скитник като ПИЕТА	Митко Новков
Памет, вина, съвест	Слава Янакиева
<b>Християнство и философия</b>	<b>100</b>
Рудолф Ото и подходите към религията	Мирослав Бачев
<b>Литература</b>	<b>114</b>
Ар нуво и леля Ефросина	Емилия Дворянова
<b>Медиен обзор</b>	<b>127</b>
2014, октомври – декември	



Проф. д-р Владимир Градев преподава теория на религията в специалност „Културология“ на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и философия на религията в НБУ. От 2001 до 2006 г. е посланик на България при Светия престол и Малтийския орден. Автор е на книгите *Прекъсването на пътя* (2000), *Политика и спасение* (2005), *Между абсолютното тайнство и нищото* (2007), *Това не е религия* (2013). Публикуваната тук статия е част от новата книга на този автор *Излизания*, издание на Фондация „Комунитас“.

**Владимир Градев**

## ДЕНЯТ НА МЕСИЯТА

*Трябва да сме готови за предстоящото гигантско, божествено събитие, към което все по-бързо се приближаваме. Страшни оракули вече възвестиха, че времената са се изпълнили.*

Жозеф дьо Местр

1. Месия (от евр. מָשִׁיחַ, машиах) означава на иврит просто „помазаният“. В Стария завет гумата се отнася преди всичко до царете на еврейския народ, чието ритуално помазване с маслото от маслина било незаличим знак на Божия избор и благослов. Те са Божиите помазаници.

Защо именно помазването било знак на Божия избор? В Древния изток маслиненото масло е източник на светлина и основна храна. То лекува раните и кара лицето и тялото да блестят. То предава силата на Божия дух и покровителство и същевременно отделя Богопомазания от общността, превръща го в повече от обикновен индивид, за да бъде той проводникът, осъществяващ връзката между Всемогъщия и Неговия избран народ.

След края на Юдейската държава (587 пр. Хр.) никой не е помазван повече за цар. С изпитанието на Вавилонския плен (598–539 пр. Хр.) започват да се явяват първите пророчества за предстоящото в по-близко или по-далечно бъдеще откриване на месията, който ще бъде от потеклото на Давид, царя по Божия воля, който ще донесе най-напред политическо освобождение, духовно избавление и житейско благополучие на избрания народ в Обетованата земя, откъдето ще разпростире после над целия човешки род Божието царство, което, ясно посочват пророците, ще бъде царство на мира и справедливостта, на благоденствието и превъзможването на злото. Месията в гревното юдейство е реално действаща личност с конкретната функция да възстанови царството на Израил, с което Бог ще завърши и увен-

чае Творението и Завета, а не свръхестествена фигура, която идва, за да сложи край на този свят в името на съвършено ново небе и земя. Той е, на първо място, политически деятел на избрания народ, а не Божествен изкупител на целия свят.

През 63 г. пр. Хр. Палестина е завоювана от легионите на Помпей. Съпротивата срещу римския завоевател подхранва месианските надежди. Ала юдейското въстание (66–70 сл. Хр.) е жестоко потушено от войските на Тит и храмът в Йерусалим разрушен. Борбата обаче не секва. През 132 г. равинът Акива разпознава в Шимон бен Косиба, водача на новото голямо въстание срещу римското господство, очаквания месиа и го нарича Шимон бар Кохба (Сина на звездата) според пророчеството на Валаам: „Изгрява звезда от Иакова”, а и несъмнено, за да го противопостави на рогения под витлеемската звезда Исус от Назарет, в Когото християните са разпознали Месията. Бар Кохба не се оказва обаче месиата, защото и това въстание е смазано през 135 г. от римляните. Император Адриан нарежда разрушеният Йерусалим да бъде превърнат в Елия Капитолина, изцяло римска колония, в която на мястото на юдейския храм се издига светилище на Юпитер. Евреите са прокудени от Палестина, започва времето на тяхното изгнание и разпръскване по цялата земя, продължило близо две хилядолетия.

Четири основни принципа на юдейството са единобожието, богоизбраността на еврейския народ, Заветът и Обетованата земя. Същественото е съблюдаването на условията на Завета чрез строгото спазване при всички обстоятелства на Закона (Тора), а не осланянето на свръхестествен избавител, който чудоейно ще свърши онова, което самите евреи са неспособни да сторят. Званието на избрания народ е да очаква Месията, живеейки в очертаните от Закона граници. Задачата на еврейците е не да ускоряват, а с достойно поведение и устояване на изпитанията да предвещаваат идването на Месията. Затова юдейските религиозни авторитети неизменно отхвърлят всички месици, които се явяват в плът и кръв все в най-тъмните времена на хаос и объркване, на непоносимо настояще и невъзможно бъдеще: Исус от Назарет, най-първо и най-категорично, но после и Бар Кохба, наричан от повечето равини Бар Косиба („син на лъжата”), а през XVII век и Шабатай Цви. Достатъчно е да вземем тези най-прочути примери.

Лишаването от родина и царство е преди всичко религиозно изпитание, а не просто политически проблем. Бог е избрал веднъж завинаги своя народ и изгнанието няма да трае вечно. Изкуплението ще се случи в определен момент от историята, за да я „завърши”. То е публично политическо събитие, което „ще се случи на сцената на историята и сред юдейската общност”. Изисква преди всичко вяност и обединява целия еврейски народ в усилието за достойно поведение. Затова, макар юдейството често да е представяно отвън като религия на очакването, то всъщност забранява предсказанията за бъдещето и поставя строгото съблюдаване от всички на предписанията на Закона като условие на месианското избавление.

През XII век Маймонид формулира тринадесетте фундаментални принципа на юдейството. Дванадесетият гласи, че „Бог ще изпрати своя Месия преди края на света”. Той изисква „вярата и приемането за истина, че Месията ще дойде, в надеждата, че дори да се бави, той ще дойде. Не трябва да се предпоставя

време за неговото идване, нито да се гадае по библейските стихове кога той ще дойде”. Маймонид учи също да не се мисли, че „в дните на Месията светът ще престане да следва своя естествен ход или творението ще бъде напълно преобразено”. Тогава всеки свободно, с обърнат ум и озарено сърце, ще може да се посвети на изучаването на Тора и ще се отвори „малката врата” на справедливостта, откъдето духа онзи дух, на който е поверено настоящето на изкуплението.

В късното юдейство все повече се налага идеята за „месианство без месия”, за изкуплението и окончателната промяна на историята като Божие дело, без то да се свързва непременно с отделна личност, още повече че самият избран народ е наречен в Псалмите „помазан”. Откъдето ще стане впрочем възможно и секуларизирането на месиянската задача, като тя ще бъде поверявана от модерните идеологии на друга социална група: класа, нация, раса.

За самото юдейство месиянството пак става обобщаващо понятие за всички изкупващи този свят действия. То съвсем не е неопределено възгледение за идването на Месията, а опит на Божието присъствие в този свят, вече тук, налично и действащо във времето на историята, но винаги скрито, почти неуловимо присъствие. „Помазването” е символ на общението с Божия дух, който ще установи царството Божие като царство на мира, справедливостта и щастие то за всички, когато бъде „всичко във всички”. Всъщност месиянската идея за късното юдейство не е очакването на Месията в лицето на конкретна личност, а бдителното насочване към „винаги идващото” в сега-времето (Jetzt-zeit), по великолепия израз на Бенямин, като решително откриване на смисъла на историята, която е значима тъкмо защото всеки неин миг носи в себе си натиска на вечността и изкуплението на всяко съществуване. Затова дори говоренето на Дерида за „месианство без месия”, с което радикалният деконструктивист се завърна в края на живота си към корените на собствената си традиция, не изглежда никак парадоксално за запознатите с нея.

Ако обобщим. Месиянството в юдейството съчетава религия и политика в очакване на крайното спасение. То най-общо е израз на надеждата в изкуплението на избрания народ и цялото човечество. То се основава на вярата в Божия промисъл за света и на любовта на Бог към човека. От тази вяра изхожда и християнството в своето разбиране на месиянството. Ала месиянската идея е знак на противоречие. Тя не е общо място между религиите на изкуплението, но и точка на тяхното разграничаване, разделяне и противоборство. Юдейската есхатологична надежда е винаги колективна, отнасяща се преди всичко до избавлението на „народа Израилев”. За ортодоксалното юдейство Месията е човек, който ще дойде „преди края на света”, за да събере избрания народ в Обетованата земя, където ще възстанови Давидовия дом и Храма и ще установи впоследствие царството на мира и справедливостта на земята. За християнството обаче Месията вече е дошъл на земята в лицето на Исус от Назарет. При това Той не е обикновен човек, а Божие възлъщение. Идва не просто да избави еврейския народ, а да спаси всички хора. Несправедливо умъртвен, Той възкръсва и се възнася на небето с обещанието да се завърне обратно на земята. При Неговото Второ пришествие ще настъпи края на времената, тогава всички мъртви ще възкръснат и ще настъпи генят на Страшния съд.

2. Думата „помазан“ се среща само 39 пъти в масивния корпус на Юдейската Библия и 350 пъти в съвсем тънкия Нов завет. В сърцето на християнството е учението за месианското възплъщение: Бог става човек в Исус. Той е обещаният от пророците Месия, или на гръцки Христос (Χριστός), звание, което до такава степен е неразделно от личността на Исус, че се превръща в част от Неговото име, а последователите Му наричат себе си християни.

Разпознаването на Месията в разпнатия на кръста и възкръснал Исус от Назарет е основната причина за разрива на християнството с Юдейството, което не приема, че Той е очакваният Месия, и не вярва, че в Негово лице се е явил самият Бог.

Исус Христос несъмнено преобръща из корен Юдейското схващане за Месията. Той не се явява във величието на Своя „блясък и слава“, а идва почти incognito, като бродещ по пътищата на Галилея и Юдея беден бездомник. Христос не е цар в политическия смисъл на думата: не събира войска, не прогонва чуждия завоевател, не прави нищо за вземането на властта, дори в Йерусалим не влиза „на бял кон“, а съвсем смирено „яздещ магаре“ и там не само че не е помазан от първосвещеника за цар, а по негово нареждане е арестуван, обвинен в самозванство и богохулство и предаден на римските власти, за да „увисне на дърво“, наказанието според Закона за прокудения от общността и прокълнатия от Бога. Та как Исус би могъл да бъде Юдейският Месия-Цар? Та на кого тогава би могла да мине и през ум мисълта, че Месията ще бъде не победител, а победен, че ще бъде не съдия, а осъден, че не Той ще избива враговете, а Него ще убият по най-унизителния и мъчителен начин? Какво по-пълно рухване на всяка месианска надежда? Какво по-силно доказателство от гибелта на Изоставения на кръста, че не е Месията? Та не трябваше ли и Той като Илия да бъде въздигнат с огнена колесница в небето и да не познае смъртта? Всичките Му последователи, съвсем разбираемо, се разпръсват отчаяни и ужасени. Какво друго им остава да направят?

3. Двама мъже вървят в часа, когато се спускат сенките на мрака, към селцето Емаус в околностите на Йерусалим. Видимо са угнетени. Тежи им не краткият път, който трябва да изминат, а скръбта и объркването, които са обхванали душите им. Настига ги трети, който ги пита за какво си говорят. Те отвръщат, че явно е единственият, който не знае какво се е случило с Исус от Назарет. Надявали са се, че ще освободи Израил, но вместо това преди три гена е бил разпнат на кръста. Тайнственият странник се оказва обаче напълно осведомен за това събитие и в последвалия разговор променя разбирането им, а след това и на целия свят за Месията. Исус от Назарет открива, че е Месията, по абсолютно неочакван и стъписващ начин: със Своето възкресение Той казва „не“ на разпнатите го политически и религиозни власти, казва „не“ на смъртта и нищото. С възкресението си Той ги лишава от тяхното господство, за да каже „да“ на любовта и живота. Това е Благата вест на християнството: Исус е жив! Исус е Господ! Месията вече е дошъл, Той продължава скришом да върви редом с хората, продължава да посещава сърцето на всеки докоснат от благодатта човек, за да го изкупи.

С Христос настъпва не земното царство за един народ, а Царството небесно за всички, живи и мъртви хора, които Той спасява. Той е цар, защото обединява



целия човешки рог. Той е свещеник, защото през Него минава връзката на човек с Бога. Той е пророк, защото, възвестявайки идването на Божието царство, идва не просто да разчупи тесните граници на Обетованата земя, а на този свят.

Срещнали възкръсналия Исус, изпълнени с вярата, че Той е Месията, последователите Му започват най-напред в Йерусалим, после до края на земята да проповядват Благата вест и да градят Църквата в очакване на обещаното при Възнесението на Христос Негово завръщане или пришествие, за да настъпи коренно преобразяване на цялото творение, което, освободено от злото, ще живее с живота на Бога в едно „ново небе и земя“, нови, защото от тях е изчезнала сянката на смъртта, тегнеща над света и витаеща във всичките ни сънища и мисли.

4. Християнството е изпълнено с очакване на Второто пришествие на Исус Христос. То схваща завръщането на Месията като решителната и пряка намеса в хода на времето, която ще прекъсне неговия континуум, но не за да му сложи край, а за да осъществи желаната от Бог цел. Месианското събитие не отхвърля света, а го изкупва и спасява. Второто пришествие съвсем не хвърля върху всичко съществуващо злоещата сянка на „края на всички неща“, а освобождава от нея, защото то няма да бъде унищожаване на съществуващото, а негово пресътворяване, освобождаващо от „робството на тлението“, преобразуващо спасение, завършване и увенчаване на онова „да бъде“, с което започва Библията.

Месианството определя своеобразната „икономия“ на времето в християнството: „образецът“ не е положен в митично начало, нито дори е отвъд времето, а се явява накрая и увенчава времето. Християнската есхатология (от гр. ἔσχατος, последен, учение за „последните неща“), с други думи, не е очакване на края на този свят, а на „живота в бъдещия век“. Есхатологията постулира миг във времето, който ще бъде последен и в който ще се случи преобразуването на този свят. Тя е надежда за ново небе и нова земя, за ново начало на живота за всеки и за всички. Есхатологията не е футурология, тя не въобразява едно правено от човека бъдеще. Тя ясно съзнава, че тайната на последния ген надхвърля възможностите на човешкия опит и разум, и не се опитва да проникне в нея. Никой не е видял новото небе и земя, никой образ не може да очертае бъдещото пресътворяване на света и живота. Есхатологията предрича края на съществуващия ред, но не изисква от самите хора да го променят, още по-малко казва как да стане това, защото промяната на света не е човешко, а Божие дело. С други думи, краят не е рухване, провал, сякаш това наше време, този наш свят са безвъзвратно осъдени и осъдени. Краят означава всъщност пречистване и завършване на творението от Христос. Тогава нашата плът, пречистена от негативното в нея, което наричаме „греховност“ или „крайност“, ще влезе преобразена и ще остане във вечния живот. Това изповядват християните в своето Верую. Есхатонът за тях е екзистенциално очакване. Той дава отговор на онзи въпрос за смисъла, който човек търси в „тъмния лес“ на своя живот.

Задачата на есхатологията, значи, не е да обоснове нечия революционна програма за действие, а да обърне вярата, която винаги е превъзможване на познатите категории на мисленето и битието, към тайнствената, но интензивна, проникваща отвъд бъдещето светлина на идващия Бог. Смисълът на всичко случило се и случва-

що се на този свят в миналото, настоящето и бъдещето се открива единствено в есхатологичната светлина на тяхното пълно осъществяване, отвъд времето и историята, в Царството Божие. Есхатологията, четейки знаците на времето в светлината на Царството, помага да се види как Божието провидение си прокарва път през времето и света и така формира християнското мислене за историята и политиката. Идването на Месията е събитие, което, също като Въплъщението, не следва от причинно-следствения ход на този свят, а единствено от Божията воля. Знае се само, че Христос изведнъж, в един миг (καιρός), ще дойде с котешка стъпка, бърз, лек и неуловим като „крадец в нощта“, за да отключи тяхната врата между времето и вечността. Откъдето и заветът, който Той оставя на Своите последователи да бъдат в „оставащото време“ и да се грижат повереният на човека свят да посрещне достойно Царството Божие, което именно е есхатонът на историята, определящият нейната динамика полюс на привличане.

5. Християнството е белязано от очакването на Царството Божие с Второто пришествие на Христос, което най-напред ще съди света. Според казаното от Исус и прореченото от пророците те очакват този Божи съд да бъде „Ден на гнева“, ден на тежко, но заслужено наказание. Апокалипсис (на гр. откровение) е думата, с която започва последната книга в Новия завет, в която е описано как именно ще протече този страшен ден: с нечувани бедствия и катастрофи, последвани от последен бой между силите на доброто и злото и окончателна победа на Бог. Апокалипсисът е книгата, с която завършва Библията, завършек, който обобщава значението на всичко разказано в нея от Сътворението, на цялата история на света, която насочва към нейната финална точка, точка не на край, а на криза на всичко съществуващо. Думата криза произтича от гръцката κρίσις, която означава най-общо съгене, разделяне, случване. Времето на Апокалипсиса е време на криза: на последния съд, който ще раздели злото от доброто, смъртта от живота и окончателно ще ги унищожи, на събитието, което затваря историята, за да я отвори по друг начин, в едно „ново небе и земя“. Както отбелязва Дерига: „За тази книга всичко е казано с една заповед накрая: „Не запечатвай пророчесствените думи на тая книга! Не я затваряй!“. Отварянето, чиито нагледен образ е отсъствието на печати от последната книга на Библията, е автентичното значение на думата апокалипсис: отваряне на погледа и ума.

Макар и само Бог да знае времето, мястото и начина, по който ще се осъществи Апокалипсисът, мнозина вярват, че могат да разшифроват образите и символите в Откровението на свети Йоан, което за тях е сигурен знак, че краят на времената приближава и дори може с точност да бъде изчислен. Действително тези образи и символи са многопластови, тъмни и загадъчни, те позволяват всевъзможни тълкувания. Затова размишлението за Апокалипсиса изисква преди всичко будно критично съзнание, което ясно да раздели заслепяващия ума ентузиазъм от чувството за посветеност във висшите божествените тайни от трезвата рефлексия, която охлажда илюзиите и празните надежди.

6. Няма нищо апокалиптично в единственото сигурно нещо, което знаем: всичко родено все някога бива погълнато от смъртта. Краят на играта, в която неизбежно участваме, е този на собствения ни живот, а за другите той продължава

своя естествен ход и светът остава такъв, какъвто си е. За християнското съзнание обаче хоризонтът на този живот, на този свят съвсем не е абсолютният предел на човешкото съществуване и не го определя докрай, а като истински хоризонт го отваря и есхатологически преобразува.

Апокалиптичните фантазии често изпълват онези, които, неспособни да приемат тази сурова истина, лесно минават от „неизбежния край на моето съществуване” към „неминуемия край на всичко съществуващо”. *Après moi, le déluge!* Апокалиптичният нарцисизъм изпълва с убеждението, че собственият страх пред смъртта е най-ужасен и важен, че кризата на собственото време е най-фаталната. Така дава поне утехата, че аз-ът присъства на началото на края. Каква по-специална привилегия? Не е ли сигурен знак това, че ще се изпълни скритото възжеление именно аз да съм сред спасените?

Апокалиптиците са изпълнени с чувството за неминуемата всеобща катастрофа и откриват в собственото си настояще знаците на неизбежното разрушение, в което ще погине огромната маса от хора, ала малка част, именно посветените в тайната, ще мине непокътната през времето на „голямата скръб”, за да влезе след това в царството на свършения нов живот. Така Апокалипсисът живее за всяко ново поколение в историята и силно въздейства върху личните и колективни нагласи и действия.

Периоди на относителен мир и стабилен обществен строй усилват есхатологичната надежда, че добрият живот на тази земя ще бъде възнаграден на небето. Времена на войни и бедствия, на чуждо господство и терор поражда като цяло силно съмнение в реда на този свят. Роденото от социалното и политическо безсилие, от потисничеството и преследването отчаяние ражда апокалиптични упования, че този свят, царство на злото, е обречен и в най-скоро време ще изчезне. Апокалиптиците жадуват не възраждане и пресътворяване, а пълно разрушаване и унищожаване на света, което, вярват, единствено може да сложи край на непоносимото настояще. За апокалиптичното съзнание „историята е кошмар, от който се мъчи да се пробуди”. Единственото, което желае, е да се ускори нейният край, убедено, че новото небе и земя ще настъпи само след жадуваната гибел на старото.

Това е постоянният мотив за всички апокалиптични движения: историята е история единствено на поквара и упадък, на която Бог ще нанесе смъртен удар с Апокалипсиса, при който единствено избраните, т.е. те самите, ще бъдат спасени и възвеличени. Най-радикалните апокалиптици не само интерпретират всяко настоящо събитие в светлината на предстоящия край, но и действат за неговото ускоряване. Унищожението е необходимо, желано, провиденциално. Катастрофата е цената, която светът трябва да плати за своето обновление, а ако не я наживее, то нека потъне в нищото ведно с всички свои неправди и мръсотии, ведно със заразилите го хора. Зовът към разрушаване на настоящия свят в името на светлото бъдеще поражда конкретни политически програми, чието практическо осъществяване неизменно взема чудовищни форми. Всеки, който е убеден, че именно той е разгадал и гържи в ръцете си ключа за бъдещето, лесно превръща Апокалипсиса в своята ипотека върху бъдещето, с която оправдава всяко действие.

7. В двадесетата глава на Апокалипсиса се говори за период от хиляда години, през който, след като Сатаната е победен от Христос, ала без още да е напълно унищожен, управлението на света е поверено на избраните от Бог праведници. С термина миленаризъм или хилязъм (от лат. mille и гр. χίλιός, хиляда) се означава вярата в това хилядолетно „царство на земята“, същински земен рай преди Страшния съд, последното историческо време на един вече обновен свят. Миленаристките или апокалиптични движения радикализират винаги нужното напрежение към „отвъд на всичко“: бедни в Христа, хусисти, анабаптисти, янсенисти, адвентисти и пр. Те превъзнасят йерархията на светостта, която са постигнали над обществената и църковната йерархия. Миленаристите очакват настъпването на жагуваното хилядолетие в най-близкото бъдеще и единствената истинска грижа в живота според тях е дали човек ще се окаже на страната на спасените или погубените, когато започне битката. Вярата в милениума въздейства силно емоционално, тя предизвиква вътрешно „събуждане“ и „съживяване“, мобилизира за действия, ако трябва и с насилие, за неговото ускоряване.

Църквата винаги се е отнасяла с дълбоко подозрение към апокалиптичните движения и миленаристките нагласи. Има защо. Та не открива ли още Христос, че Страшният ден, в който апокалиптиците очакват Бог да унищожи техните врагове, ще бъде всъщност денят, в който Божият гняв ще се стовари върху ония, които не са нахранили гладния, не са прибрали странника, не са облекли голия...

Хилязмът е заклеймен като ерес още от Третия вселенски събор през 431 г. Свети Августин отхвърля в *За Божия град*, най-голямото християнско размишление върху историята, миленаризма като глупава басня и тълкува пророчеството на свети Йоан за хилядолетното царство като отнасящо се до новата ера, в която Христос царува като глава на Своята Църква, през цялото време от учредяването ѝ чак до Второто пришествие. Не става дума, значи, за никакво бъдещо царство на праведните, а за настоящото царство на Църквата, която стои срещу света и същевременно има роля в него. Църквата не е само за избраните, тя трябва да отведе всеки човек, един по един, към Христос и е събрала зърното и плявата, праведните и грешните, за да работи поотделно с всяка личност. Тя е „воюващо царство“: и тъй като грехът е неразделен от човешката участ, то светът съвсем не е поле на борбата на чистите и праведните срещу злите и покварените, а място за борба на всеки с греха и леността, на удържане на беззаконника, обръщане на душите към Бог и прокарване на пътя на спасението през плътските интереси на света посредством тайнствата, учението и духовния авторитет на Църквата. Възвестеното от Откровението хилядолетно царство вече е дошло, то е постоянно обновление с помощта на Църквата на душата, не на земята. Спасението, с други думи, е дело не на човешкия опит, а на Божията любов, която единствена оправдава човека и го изкупва посредством установената от Христос историческа Църква.

Свети Августин най-ясно формулира християнското схващане за историята, което той насочва към нейната есхатологична цел: не връщане в блаженството на земния рай, а възстановяване на изгубения Божий образ в падналия човек. Времето на историята е линейно и целеустремено към нейното отвъдно бъдеще, ала то е време на *longue durée*, на търпение и молитва, на труд и борба. Всъщност

единствено „метаисторичното“ осмисля историята, превръщайки я в място, където времето се пресича с вечността. Не знаем как Бог движи историята, нито пък докога. Несъмнено, човешкият град сам по себе си не е отрицание на Божия град, ала нищо в политиката само по себе си не спасява. Свети Августин развенчава като измамна и опасна тъй светлата сякаш идея, че съвършеният обществен ред е не просто умопостижим, но и практически осъществим. На *Държавата* на Платон той отговаря със *За Божия град*. Да, идеалът съществува и трябва да се стремим към него, като ясно съзнаваме обаче, че той не може да бъде постигнат в историята на този свят, защото я трансцендира.

Небесният Йерусалим не е нито емпирично, нито логично свързан с „нашето дело“ тук на земята. И не е наша работа да установяваме връзката. Още по-малко насила. Задачата ни като християни е да проповядваме Благата вест, да бъдем праведни и вярно да служим на Бога. Останалото е в Негови ръце.

Християнството не подхранва илюзията, че ще настъпи скоро милениумът, в който човечеството ще е решило само всичките проблеми на земното си съществуване. То не е гностицизъм, знае, че няма земно спасение и изкуплението не е човешко, а Божие дело, за което Той използва инструментите на Библията и Църквата. Християните живеят между времената, вярата им ги отвежда не към фатализма или ентузиазма на края, а към приемането на човешката участ *tale quale* и грижата за съхраняването на съществуващия ред в този тъй уязвим за ударите на беззаконника свят.

8. Калабрийският монах Йоаким (1135–1202), абат на флорския манастир „Свети Йоан“, бил по гумите на Данте „създаден с дух, способен да гадае“ и се прочул още приживе със своето ясновидство. От тогава до днес неговите „бледи прозрения“ запленяват владетели, революционери, творци. Наистина удивителна е трайната дуря, която абатът визионер оставя в европейската традиция с учението си за историята, което през Средновековието е непосредствен източник на ереси и социални движения, а през модерността се явява преобразена у Вико и Сведенборг, Шелинг и Хегел, Марски и Конт.

В *Expositio in Apocalypsim*, неговото най-забележително съчинение, Йоаким Флорски разглежда Апокалипсиса не просто като откровение за Последния ден, а като шифър за разбиране на всичко „каквото е било, е, и ще бъде“, чието разгадаване му позволява да разгъне една действително внушителна теология на историята, която, движена от Провидението, върви през строго определени фази към крайната си цел. Епохите на световната история са три и всяка от тях, открива абатът, е под господството на едно от Лицата на Светата Троица. Така времето от Сътворението до Въплъщението е царството на Отца, от Въплъщението до съвременното на Йоаким царува Синът, а съвсем скоро ще настъпи последното царство на Духа. Същински пророк, Йоаким открива в заобикалящия го свят не само симптомите на неудържимия упадък и разпад на съществуващия ред, но и възвестяващите предстоящото духовно възраждане знаци. След смъртта му неговите ученици заявяват, че според изчисленията на пламенния ясновидец новата ера на Духа ще настъпи през 1260 г. В изчисленията на апокалиптиците ключовото число е 1260, което съответства на броя на прекараните от жената дни в пустинята според Откровението на свети Йоан.

Йоаким взема тези дни за години и несъмнено е изпълнен с очакване установяването на хилядолетното царство да се случи точно през тази година, ала тъй като открива само устно най-големите тайни на своето учение, *datata, expressis verbis*, липсва в неговите писания. Това позволява, след като и 1260 г. минава и светът си остава същият, да продължат да се правят много изчисления и спекулации за точното настъпване на милениума. При все това тази духовна аритметика остава, макар и с еретичен привкус, в рамките на християнството, защото и за нея не човешката, а Божията воля предначертава и движи хода на света, който тя просто разгадава. Фасциниращото във видението на Йоаким е неговата окончателност: през Третото царство времето на света ще продължи, но не и на тъканата от враждите и конфликтите история, защото, ръководено от действително достойни, свършено духовни люде, човечеството ще постигне най-висшата и свършена форма на земното си съществуване и ще живее в мир, любов и благогенствие. Последното царство няма да е вечно, а ще продължи хиляда години и след като те се изпълнят, ще дойде Второто пришествие на Христос да сложи край на света.

Калабрийският монах решително скъсва с учението на ипонския епископ. За свети Августин световната история е разбираема единствено в светлината на контраста между крайността на земното съществуване и Божията безкрайност. Не се очаква да настъпи никакъв нов милениум, той вече е започнал със самото учредяване на Църквата от Христос и обхваща нейното време чак до Второто пришествие.

Нещо повече. Абат Йоаким погема и решително преобразува водещото тогава учение на свети Бернар, който доразвива схващането на блажения Августин. Абатът на Клерво също твърди, че в историята на християнството има три епохи, но съвсем не на плавен възход, а на борба и постоянно увеличаваща се опасност. Първата е времето на Отците, когато верните мъченически страдат от преследването на императорите езичници. Втората е времето на еретиците, когато духовното подриване на устоите на Църквата е по-опасно и от физическото насилие на светската власт. Последната и най-опасната е времето, когато с приближаването на последните дни заплахата ще дойде изотвътре, от самата Църква.

За Йоаким обаче историята на човечеството се разгръща като симфония в три части, всяка от които погема, и то в удивителна симетрия, едни и същи мотиви и все по-стремително се насочва към новата величествена и окончателна епифания на Духа, време на мир и любов, на светлина и несекваща радост. Така треската на надеждата иманентизира есхатона, вижда го да се случва във времето на този свят, прави края на историята събитие в историята, търси нейното завършване в сферата на самото ѝ ставане.

И макар да е философски абсурдно, схващането на Йоаким Флорски има съществени последици за европейската традиция. То определя едно от най-значимите нейни течения и приема за свое учението за „трите епохи“ и „земното спасение“ в рамките на този свят, а най-радикалните му представители се опитват сами да превърнат в реалност пророчеството на калабрийския ясновидец.

9. Хегел следва ритъма на движението на Духа в света, за да стигне и той до „края на историята“. Маркс без колебание прилага духовната схема на абата в истори-



ческия си материализъм, в който разделя историята на три епохи: предистория или първобитен комунизъм, собственото време на историята като време на класовото общество и накрая комунизмът, който ще настъпи с предстоящата победа на пролетариата, за да сложи край на човешката история като история на неравенства, експлоатации и борби. Революционерът запазва визията на Йоаким, но я преобръща: новото царство не е дело на Духа, а на материалните сили, които движат света, и задачата на човека е да ги подхване и да установи безкласовото общество, „условие за всеобщото щастие”. Прозренията на кроткия монах са твърде бледи за Маркс, който ги възпламенява и оцветява в червено: единствено революционното насилие на пролетариата е в състояние да прекъсне хода на историята и да превърне земята в рай. Ленин се заема после да осъществи Марксовите прозрения на дело, а Сталин – да гарантира трайното им практическо институционализиране, жертвайки милиони човешки животи в името на сияйния нов свят.

Третият райх, името на нацистката гържава, също идва от ясновидството на Йоаким. Пръв Мьолер ван дер Брук прилага неговата схема не към историята на света, а на Германия, която разделя на три големи епохи: Първият райх е създадената от Карл Велики Свещена римска империя, Вторият райх е обединената от Бисмарк Германия, претърпяла тежка катастрофа в Първата световна война, ала вече се вижда зората на новия Трети райх, време на духовно възраждане на Германия. Именно като възродител на Германия през 1933 г. идва на власт Адолф Хитлер, който възвестява настъпването на Третия райх и обещава „хиляда години мир” на света, но под господството на арийските „руси зверове”, а не на културния елит, както си въобразява Мьолер ван дер Брук.

Комунизмът и нацизмът, двете големи тоталитарни движения на XX век, провъзгласяват за своя цел изграждането на земния рай благодарение на „избраните”, които ускоряват идването на края, за да победят в последния решителен бой силите на злото, след което светът ще бъде напълно преобразен и изкупен, без конфликти, неравенство, напрежение и всичко, което характеризира настоящата реалност. Докато религиозното месианство очаква идването на Божествения спасител, то модерните политически месианизми търсят да постигнат щастieto на земята чрез обществена промяна: целите им са съвсем земни, ала исканията са абсолютни – посочена е не само целта, но и конкретният път за нейното осъществяване, който минава през насилственото унищожаване на съществуващия ред. Така те секуларизират религиозния милениаризъм и апокалиптизъм, като трансцендентното става иманентно, теологичното – телеологично, есхатологичното – следреволюционно, за да осъществят бляна за това, което никога не е било, не е и няма да бъде на тази земя.

10. Свещеното писание започва с митичния Едем, символ на гаденото, но изгубено в началото на човешката история щастие, за да завърши с Апокалипсиса, днес все по-малко символчен и все по-реалистичен, след като към ядрената опасност се прибави и все по-осезаемата заплаха от глобална екологична катастрофа. Силата на унищожението вече не е – предупреждение или символ на надежда – в ръцете на Бог, а на спялата техника, чието всемогъщество съвсем не е creatio ex nihilo, а все по-ясно се очертава като reductio ad nihil. Техническият апокалипсис е без

Последен съд. Независещ повече от отвъдното на историята, той не отваря към никакво друго измерение. Явяващ се без надежда за ново небе и земя, той дава единствено перспективата за края, за пълното премахване на живота от земята.

При все това апокалиптичната тревога е силно притъпена. Дори историите за края на света, с които ни залива културната индустрия, са по-успокояващи от мисълта, че историята е просто безкрайна поредица от случки, твърде огромна и безформена, „пълна с глъч и бяс, незначеща нищо“. Кант отбелязва, че за човек е непоносимо да си представи историята без план и цел, независимо дали такъв план има или не, защото това напълно би го парализирало. Времето на Просвещението е оптимистично време и за Кант план означава прогрес, но в по-тъмните или поне по-мъгливи поради глобалния смог времена като нашето регресът играе същата роля: бъдещето все тъй се движи по известните ни правила и става по нашата мяра, щом можем да различим неговата посока и очертания. А и ни утешава мисълта, че историята завършва като книга или филм, че случващото се върви нанякъде, сочи нещо, има, значи, някакъв смисъл.

Тъкмо тази целенасоченост осигурява успеха и на най-мрачните и ужасяващи апокалипсиси, с които е зает културният пазар. Те, разбира се, не изобретяват злощастията, които предричат. Проблемите са съвсем реални, но вместо да работим всекидневно за реалното им решаване, много по-лесно, самоуспокояващо и извиняващо е да ги превръщаме веднага във вселенска катастрофа и да си въобразяваме, че те са най-специалните, че именно те ще разрушат света и ние нищо не можем да сторим срещу това.

Трябва ли да вярваме в Апокалипсиса, за да променим собственото си настояще? Непосредствено след Първата световна война Макс Вебер, с характерната си трезва интелектуална радикалност и политическа умереност, охлажда нажежеността на апокалиптичните блянове и революционните ентусиазми на студентите, към които се обръща в края на лекцията си за „Науката като призвание“. Големият учен призовава с тази своя последна лекция младите си слушатели да се събудят и да не се захласват по даваните от някой нов пророк или харизматичен вожд чудодейни крайни решения, а да имат смелостта „да погледнат в суровото лице на съдбата на времето“ и отговорно, с постоянна работа да посрещат „изискванията на деня“ и да развият братството между хората. Само така, внушава им бащата на социологията, те ще направят реално нещо за реалното подобряване и обновяване на света, което единствено дава шанс на човечеството да оцелее, защото, за да има живот на тази земя, той трябва да бъде винаги в своето начало.



Свещеник г-р Александър Джаковац е роден през 1971 г. в Белград. Завършва Православния богословски факултет в Белград през 1998 г., а през 2003 г. защитава магистърска теза „Християнското разбиране за личността (до св. Максим Изповедник)“. От 2006 г. заема длъжността инспектор за религиозното образование към Белградско-Карловачката архиепископия. През 2007 г. е ръкоположен за свещеник, а от 2008 г. е главен редактор на списание *Теолошки погледи* – официален научен орган на Св. архиепископски синод на СПЦ. От 2013 г. е избран за асистент в катедрата по догматика на Православния богословски факултет на Белградския университет. През юли 2014 г. защитава докторска дисертация на тема: „Онтологията и етиката в светлината на христологията на св. Максим Изповедник“. Специализирал е в Богословския факултет на Аристотелевия университет в Солун. Автор е на редица статии и студии главно в областта на систематическото богословие.

**Свещеник Александър Джаковац**

## ПРОБЛЕМЪТ ЗА АПОКАТАСТАСИСА В ХРИСТИЯНСКОТО БОГОСЛОВИЕ<sup>1</sup>

Въпросът за всеобщото спасение засяга всички най-важни елементи на богословското мислене. Проблемът за универсалното спасение или за *апокатастасиса* въобще не е етически, а се отнася преди всичко към въпроса за самото съществуване. У св. отци откриваме различни подходи към този проблем, но не намираме отговор, който да е богословски напълно консистентен, и именно това е причината да се занимаем с тази проблематика. Естествено остава въпросът дали такъв отговор въобще може да се намери, или трябва да се примирим с известната апофатичност на темата, с което се навлиза в полето на гносеологията и в по-обширния въпрос относно възможностите за богопознание и въобще за богословие. Нямам намерение тук да правя изчерпателен преглед на историческото развитие на тази идея. Такъв преглед може да се намери в новата книга на Илария Рамели (Ramelli: 2013). Това изчерпателно изследване на повече от 900 страници съдържа изключителен преглед на развитието на тази идея от Новия завет до Ериугена. Особената ценност на книгата е в това, че в нея са цитирани почти всички релевантни патристични свидетелства, а изворите за пръв път са обработени систематично.

Главният недостатък на това иначе капитално изследване е именно недостатъчното подчертаване на онтологичното измерение на проблема, което по мое

<sup>1</sup> Текстът е представен като доклад на Петия международен семинар по систематическо богословие и християнска философия, проведен на 30 и 31 октомври 2014 г. във ВТУ.

убеждение е ключово. Затова и не е учудващо, че направените в това изследване заключения не са неоспорими, а последващата и по-различна интерпретация и контекстуализация на изложените материали е не само възможна, но и необходима. Друг недостатък, който и самата авторка изтъква, е липсата на детайлен анализ на понятието за *апокатастасис* в елинската философия и в еврейската религиозна традиция, което във всеки случай би било много полезно. Тя разработва някои теми от тези области в отделно изследване (Ramelli 2008-2009: 201-234). Що се отнася до предхристиянската употреба на това понятие, тук само ще споменем, че при старите гърци понятието *ἀποκατάστασις* не е имало широка философска употреба и е използвано главно в астрономически, медицински и правен смисъл, докато Филон го използва, за да опише връщането на душите в състоянието на съвършенство преди греха: *τελείαν ἀποκατάστασιν ψυχῆς* (*Verum divinarum heres*, 293). В този текст искам да се занимавам именно с онтологичната основа и с последиците от този проблем, който при Рамели не е достатъчно разработен.

В началото накратко ще покажа как тези въпроси присъстват у св. Максим Изповедник. Избирам него поради това, че в неговата богословска мисъл ясно може да видим цялата дълбочина на този проблем. Свети Максим синтезира догматичното църковно богословие и окончателно обосновава христологичната онтология. Онтологичното разбиране на христологията присъства у св. отци и преди св. Максим, но при него тази позиция е подчертана по особен начин и е положена в основата на богословското разбиране, като осветлява всеки друг въпрос. Също така в много случаи са проверени и утвърдени последиците от такава позиция в различни области, както и на въпроса за универсалното спасение. Тук св. Максим отива по-далеч от Ориген и от св. Григорий Нисийски, а след него патристиката не ни показва никой, който да е допринесъл съществено за решаването на проблема. Въпреки значимите приноси съвременните богословски размишления също не успяват да излязат от дискурса на апориите.

Дори св. Максим не извежда докрай на това поле собствените си тео-онтологични позиции, така че неговите познания могат да ни послужат за правилното разбиране на въпроса, макар и да не предлагат окончателно решение на проблема. В целия си корпус той конструира една христология, която е изцяло онтологична – отнася се към проблема за съществуването на света. В този смисъл Христос е Спасител, Оня, в Когото творението получава своето онтологично основание. Така св. Максим казва, че Въплъщението на Бог Логос е „велика и скрита тайна“. Това е блажената крайна цел, заради която всичко е сътворено. Това е тази божествена цел (*σκοπός*), предзамислена (от Бога) преди началото на всички твари, която определяме, като казваме: че Той е предварително замисленият свършек (*τέλος*), заради Когото е всичко, а Той не е заради нищо“ [*Questiones ad Thalassium* 60 (PG 90, 621AC)]. Твърдението, че Въплъщението е „блаженият край, заради който всичко е сътворено“ и е „предварително замисленият свършек, заради който всичко съществува“, дава рамката на Максимовата онтология. В крайна сметка съществуването на творението се осъществява във Въплъщението. Както казва св. Максим, Христос е Този, в Когото са всички векове – а това означава цялата история, която обхваща не само последователността на събитията, но и цялата пространствено-времева структура на тво-

рението – са „приели края и свършека на своето битие. Защото преди вековете предварително е замислено единството на ограниченото и неограничеността, на мярката и безмерността, на крайността и безкрайността, на Твореца и творението, на покоя и движението“ [*Questiones ad Thalassium* 60 (PG 90, 621BC)]. Вплъщението е целта, заради която всичко е сътворено, и е крайната цел на Божия промисъл.

Ако това е крайната цел, тогава това е и крайната онтологична истина на съществуването като такава. Вплъщението е крайната онтологична реалност, съгласно която ще се осъществи възглавяването (ἀνακεφαλαίωσις) в Бога на всичко сътворено от Него [*Questiones ad Thalassium* 60 (PG 90, 621AC)]. Ако всичко ще бъде възглавено в Бога, тогава всичко това включва наистина цялото творение без изключение – нещо, което тук трябва да се подчертае. Макар от такава основаване на христологичната онтология да следва, че нито една част от сътворената природа не може да пропадне, нещо повече – че не може да не бъде спасена, защото не може да не съществува – св. Максим на много места експлицитно казва, че всеобщо спасение няма да има. Оттук следва това, което той в крайна сметка твърди: цялото творение в пълнота ще продължи да съществува, при което обаче той въвежда различаване на вечното битие от благодитието посредством разликата между *познание* и *участие*. Бог е дал на тварите *битието* (τὸ ὄν) и *вечното битие* (τὸ ἀεὶ ὄν) като свойство на тяхната същност (τῆ οὐσίᾳ παρέσχε), докато мъдростта и благостта принадлежат на свободната воля [*Centuriae de charitate* III, 25 (PG 90, 1024B–1024C)]<sup>2</sup>.

Твърдението, че *битието* и *вечното битие* са свойства на природата, е ясно противоположно на онтологичното основаване на христологията. Макар този цитат да принадлежи към по-ранния период от неговото творчество, виждаме, че той остава разглеждания въпрос за универсалното спасение на прага на такава аргументация, независимо от това, че тя не е в съгласие с неговата христология. В същото произведение св. Максим, в съгласие с предходния цитат, твърди, че съществуването на сътворените неща е просто във властта на Твореца, докато само от творението зависи дали ще бъде добро или зло, при което злото няма онтологично значение, т.е. не поставя под въпрос самото съществуване. „Вечното битие или небитие на разумната и умна същност е напълно във волята на Оня, който е сътворил всичко твърде добро. Дали обаче то ще бъде добро или зло, това става по свободната воля на творението“ [*Centuriae de charitate* IV, 13 (PG 90, 1052A)]. Свети Максим също така казва, че „същността на тварите е противоположна на небитието“ (οὐσίᾳ εἶναι μὲν τὸ μὴ ὄν ἐναντίον) и тяхното вечное битие или небитие е във властта на Самосъществуващия „защото Божиите дарове и призванието са неотменни“ (Рим. 11:29). Оттук природата на тварите съществува вечно и ще съществува подгържана от силата на Вседържителя, макар да има небитието за противоположност, както е казано, като такава, която е произведена от небитие в битие и „има своето битие или небитие в Неговата воля“ [*Centuriae de charitate* III, 28 (PG 90, 1025B)].

<sup>2</sup> Шерууд заключава, че според св. Максим грехът наистина преминава в несъществуване, но от това не следва, че грешниците преминават в блаженство (Sherwood 1955: 218). За съжаление Шерууд не е развил подробно по-нататък това наблюдение в светлината на проблематиката, с която тук се занимаваме.

Очевидно е, че тук св. Максим се намира пред дилема. От една страна, той иска да подчертае онтологичното значение на Въплъщението и на Тайната Христова, а от друга – да подчертае и онтологичното значение на човека и на свободната воля. Тези две онтологични позиции очевидно са непримирими. Опитът за компромисно решение у св. Максим изглежда по следния начин: „Понеже що се отнася до битието и вечното битие, Бог ще възстанови всички със Своето присъствие, но когато става въпрос за вечно благото битие, Той преди всичко ще възстанови само онези, които са светии, ангелите и човеците, оставяйки на онези, които не са (светии), състоянието на вечното зло битие като плод от техния избор” [*Capitulum Quinques Centenorum V*, 100 (PG 90, 1392C)]. По този начин св. Максим формално остава верен на своята онтологична христология, защото Бог със Своето присъствие ще възстанови всичко. Така се подчертава онтологичното значение на Въплъщението особено в есхатологичен контекст. Едновременно с това обаче св. Максим се опитва да утвърди и онтологичното значение на свободата на словесните същества. Така той запазва онтологичното значение на христологията, като същевременно утвърждава онтологичното значение на свободната воля. Както ще видим обаче, таква решение трудно може да бъде разглеждано като богословски последователно.

Следователно св. Максим, в противоположност на многото си задълбочени и въдъхваващи размишления, не предлага крайно задоволително решение на този проблем. Ако съществуването на творението се основава на Божията воля, която, така да се каже, действа отвън и просто принуждава творението да бъде в съществуване, тогава Въплъщението не е първостепенно онтологично събитие, за каквото св. Максим с право го смята. Ако пък съществуването на творението има за основа тайната на Въплъщението, то от това следва, че съществуването не може да има за основа едновременно и Божията воля, която се актуализира независимо от Въплъщението. В действителност св. Максим никъде не изказва предпоставка за такава независимост, но цялата концепция, според която и онези твари, които не искат и отхвърлят съществуването и които няма свободно и доброволно да се съединят с Бога в Христос, все пак продължават да съществуват, защото не могат да унищожат собственото си съществуване, понеже това не е в тяхна власт, предполага такава схващане. Тук се поставя въпросът: ако това е така, всъщност по какъв начин Бог държи или ще държи в съществуване онези творения, които не желаят това? Ако отговорът е, че това ще бъде с непосредственото действие на Божиите сили, които искат то да съществува, тогава от това следва, че Въплъщението не е събитие, което е основа на съществуването, тъй като то очевидно може да се основе и по друг начин, а Въплъщението се свежда до въпроса за качеството на съществуването, т.е. до блаженството или не-блаженството. Свети Максим отново не твърди това експлицитно, но тази апория произтича от неговите твърдения, ако онтологичните последици се изведат докрай. Флоровски обяснява как св. Максим различава обожението по благодат и единението без благодат (Флоровски 1998: 229) и в случая неговата забележка е вярна. Остава въпросът как да се обясни тази разлика в начините на единение. По какъв начин се осъществява това единение без благодат? Очевидно неговата основа е любовта, но не от двете страни. Такова определение на любовта е противоречиво само по себе си. Така разбрано,

понятието *любов* съдържа *contradicto in adjecto*, защото не показва отношение, а еднопосочност. (В смисъл на тезата, че Бог обича всеки, но Неговата любов е мъчение за онези, които не Го обичат.) По този начин понятието *любов* се отделя от свободата, което логично води до релативизация на онтологичния статус на човешката свобода, тъй като съществуването е гарантирано и неизменно, независимо по какъв начин и в каква посока свободата е проявена. Като се опитам да избегна твърдението, че такава концепция означава релативизация на онтологичното основаване на христологията, с твърдението, че именно Въплъщението прави възможно и благодатното, и безблагодатното съществуване, поставям под въпрос самия смисъл на Въплъщението като свободно въпостазирание на тварите в Ипостаста на Въплътения Логос.

Съществуването на всички твари е заложено в общението с Бога. То е свидетелство, относно което съществува съгласие на повечето релевантни патристични извори. Съществуването на творението не може да се мисли извън общението с Бога, тъй като в този случай би следвало, че творението, имайки независимо съществуване от Бога, е също така някакво грубо сътворено битие. Творението само по себе си няма възможност за съществуване, то черпи своето съществуване от Бога. Според христологията на отците именно тайната на Въплъщението е отговор на въпроса как това творение може и трябва да съществува в общение с Бога. Тук се разкрива, че това общение е ипостасно, а не природно. Сътворената природа се спасява чрез ипостазиранието в Ипостаста на Бог Логос, което е станало възможно с Неговото Въплъщение. Църквата е Тяло Христово не само в метафоричен, но и в буквален смисъл. Светият Дух ипостазира Христос в историята, в събитието на Литургията. В събитието на Литургията се осъществява истинското предназначение на човека като свещеник на творението, като такъв, който принася цялото творение в общение с Бога Отца. Това са общи места, които трябва да се имат предвид, на които обаче тук няма да се спираме специално.

Твърдението, че човекът е битие на свободата, че свободата е *Imago Dei* у човека, също е опорна точка на християнската антропология, засвидетелствано в патристичните извори (макар и не без значими изключения). Въз основа на това сега възниква въпросът: какво става с онези, които не желаят общение с Бога? Възможни са три отговора<sup>3</sup>: 1) Първият е, че те отиват в небитието, тъй като Бог не желае насила да ги въведе в общение със Себе си и така да ги гържи в съществуване. 2) Вторият отговор е, че те продължават да съществуват, така че осъществяват някакъв вид негативно общение с Бога. Поради това, че отхвърлят и отричат Бога, те по някакъв начин конституират общение с Него, утвърждавайки така своя онтологичен статус като съществуващи, но това съществуване е дефектно и первертирано и поради това болестно, защото те вечно желаят унищожаването на себе си и на света, но не могат да осъществят това. 3) Третият възможен отговор е всеобщото спасение на всички, при което

<sup>3</sup> Възможно е, естествено, да се предложат и повече от три тези, но тук представяме само онези, за които смятаме, че са богословски релевантни. Не дискутираме например оригенисткото решение, което утвърждава връщане в състоянието преди падението, тъй като такава теза е достатъчно категорично оборена още от Отците (например от св. Максим) и е разработена в съвременната богословска мисъл (Флоровский 1929: 107-115).

се предполага, че в крайна сметка всички словесни същества желаят съществуване, защото желанието за съществуване е част от тяхната природа, така че всички изрази на отричане на това желание всъщност са „недоразумение“, основано на непознаване или неразпознаване на реалната Божия воля и благост, както и неразпознаване на собственото желание, което се проявява като зло (ясно е, че тук се доближаваме до Платоновото отъждествяване на злото с незнанието, което не трябва да бъде автоматично осъждано). По такъв начин злото има добро начало – желанието за съществуване, което е погрешно актуализирано като настояване за това съществуването да има за основа себе си и света, а не Бога. Когато тази заблуда бъде премахната с идването на Царството, ще се покаже, че съществува само едно реално желание на всички твари, лишени от заблуда.

Както ще видим, всеки от тези подходи носи със себе си определени трудности. Ако бихме поддържали първата теза за отиването в небитие на онези, които отхвърлят общението с Бога, възникват няколко въпроса: дали това означава, че част от творението ще пропадне, като в този случай Христос не е Спасител на цялото творение. Или пък това означава, че то ще пропадне само на ипостасно, но не и на природно равнище? Какво обаче би означавало това? Доколкото природата не съществува без ипостас и *visa versa*, дали това би могло да означава, че такива ипостаси всъщност ще бъдат лишени от собствената си природа, че ще се стигне до разделение на ипостаста и природата и така до умиране на ипостасите, които не могат да съществуват без природа? По-конкретно това би означавало, че материята, която сега „принадлежи“ на тези ипостаси, ще им бъде отнета. Пример за такова отнемане е смъртта, каквато я познаваме сега. „Пръст при пръстта“, докато личността продължава да съществува, лишена от своята природа само поради това, че е и ако е ипостасирана в Ипостаста на Христос. На тази основа се очаква, че накрая всяка ипостас, която съществува, но в сянката на смъртта, ще бъде възстановена в своя природен капацитет, лишена от преходност. Бихме могли да кажем, че в случая с творението ипостаста не е в абсолютен смисъл носител на собствената си природа – тварната ипостас е само потенциал, само възможност да се осъществи, семе, което първа трябва да покълне и да донесе плод. Ако това не се случи, ще ѝ се отнеме и това, което има (срв. Мат. 13:12), т.е. такава ипостас ще се покаже като фантазия, т.е. като несъществуваща. Тя ще изчезне като че никога не я е имало, защото ще бъде оставена на Божията забрава [„Не ви познавам“ (Мат. 25:12)] и така ще изгуби основата на собственото си съществуване. В такава концепция конкретните ипостаси на тварите разглеждаме като потенциални, които първа трябва да осъществят съществуването. В този контекст би могло да се каже, че процесът на сътворяването на света в действителност все още не е завършен, че историята е част от този процес, че едва накрая ще се покаже окончателната истина за нещата, кое наистина е и кое наистина не е съществуващо. Това, което се покаже, че не е, не само че ще престане да съществува, но и ще бъде като че никога не е и съществувало, тъй като ще бъде изтрита и забравена всяка следа от такова пропускане на съществуването, което ще бъде онтологично неосъществено. Това следователно е истинско връщане в небитието или може би по-точно това е неуспех за излизане от небитието, доколкото разбираме процеса на сътворяването като все още незавършен. В този смисъл би било, че като че ли такива същес-



тва въобще не са сътворени, като че тях никога не ги е имало. Това е възможно, защото природата на тварите е гвояко ипостазирана. Така е и в конкретните сътворени същества, но и в Христос, Които ипостазира цялата сътворена природа. Материалният субстрат, така да кажем (поради липсата на по-добър израз), на тварите няма да изчезне с изчезването, с умирането на неуспелите ипостаси, които не са искали да гоудат в съществуване. И тъй като те не са искали, няма и да гоудат, макар че така няма да бъде застрашено съществуването на останалите ипостаси, нито пък ще бъде поставена под въпрос контингентността на цялото творение, която има за основа ипостазираността в Христос.

Тук се поставя въпросът какво всъщност е отношението между природата и ипостаста – какво означава, когато кажем, че природата не може да съществува, ако не е ипостазирана, т.е., че ипостаста не може да съществува без природа. Природата предполага материалния субстрат, но не може да се сведе до него. Този несводим израз на природата бихме могли да наречем индивид<sup>4</sup>. Индивида можем да определим като материален субстрат със специфични различия, които го определят по отношение на другите индивиди, макар те да са сродни със сродни подобни свойства у другите индивиди. И все пак комбинацията на индивидуалните природни свойства е уникална у всеки човек, което прави възможно ние да го разпознаем като такъв (макар и това понякога да е трудно, напр. при еднотичните близнаци, въпреки че тук може да става дума само за голямо сходство, но не и за тъжгественост). Следователно природата също е определена уникална комбинация на елементи, които принадлежат към материалния субстрат. Такава природа съществува винаги и само като конкретна личност, като конкретна ипостас. Ясно е, че тя не може да съществува по различен начин, нито е мислима по друг начин. Затова се поставя въпросът в какъв смисъл Христос е Спасител на цялата природа. Дали в смисъл, че е Спасител на всички индивидуални природи, което в такъв случай би предполагало, че е Спасител и на всички ипостаси, или че е Спасител на природата като материален субстрат, който не е необходимо ипостазирани в която и да било друга ипостас освен в Неговата собствена?<sup>5</sup> Ако приемем такова обяснение, то е конвергентно с по-рано представената теза, че е възможно да се мисли изчезването или по-точно неактуализацията на онези ипостаси, които не са желали свободно общение с Бога и поради това в края на процеса на сътворяването, който все още не е завършен, няма и да влязат в съществуване, т.е. ще се покажат като несъществуващи.

Тук възниква още един въпрос: дали е показано достатъчно убедително, че изчезването или не-възникването (неактуализацията) на някои ипостаси в крайния изход на сътворяването не е изчезване на част от сътворената природа? С други думи, по какъв начин да се обясни, че в спасението (= съществуващите) ипостаси няма да бъдат по някакъв начин оцетени от това, че тяхното отношение с ипостасите, които са се показали като несъществуващи, все пак е влязло в определянето

<sup>4</sup> В смисъл, че всеки индивид се различава от другите и по уникалния природен състав, който, макар и в основата си да е един и същ, все пак е особен и уникален. Не съществуват два напълно физически и психически идентични човеци дори и между близнаците, поради което можем да говорим за индивидуални разлики.

<sup>5</sup> Очевидно е невъзможно природата да се мисли като безипостасна, както подчертава Зизиулас (Zizioulas 2013, 89), позовавайки се на св. Максим – ἀνυπόστατον е равнозначно на ἀνύπαρκτον.

на тяхната ипостасна идентичност? Дали уникалността на ипостасната идентичност, която има за основа взаимното отношение на сътворените ипостаси, чрез което (отношение) те се ипостазират в Христос, по някакъв начин не е в основата на всяка ипостас, която се е появила в историята. С други думи, дали изчезването или неактуализацията на определени ипостаси, които са се появили в историческото време и които ги няма в есхатологичното време, не предизвиква онтологичен дефицит у онези, които са спасени. По-точно казано, дали не поставя под въпрос техния онтологичен статус, т.е. самото съществуване. Целесъобразно ли е да се пита: дали неактуализацията на определена ипостас, която се е появила в историята, няма чрез верижна реакция да предизвика „криза на идентичността“, а с това и на съществуването на всички останали сътворени ипостаси? В крайна сметка този въпрос се свежда до въпроса за смисъла и значението на историята в социологията, но и в ктисологията, т.е. дали самата възможност за неактуализация на някаква ипостас е отричане на историчността на самото сътворение. Отговорът би могъл да се потърси в твърдението, че сътворената ипостас, която и в есхатона ще се покаже като съществуваща, всъщност основава своята идентичност върху отношението към Въплътения Логос, така че неактуализацията на някои ипостаси няма да е заплаха за тяхната идентичност, тъй като тя не се основава на отношението с другите сътворени ипостаси, а единствено с Въплътения Логос и с ипостасите, които също така са придобили своята идентичност въз основа на Логоса. Тук обаче се поставя сериозният антропологичен въпрос: дали чрез такава редукция на основаването на идентичността на ипостаста върху самата единствена Ипостас на Логоса не отричаме свободата, която се проявява като любов и която е антропологична константа? Защото тогава това означава, че не можем и не трябва (не можем?) да обичаме онези, които ще се покажат като нямащи основание в Логоса, онези, които няма да бъдат спасени. Защото, ако ги обичаме и по-нататък, тогава или те с тази любов по някакъв начин влизат в съществуване, или спасеният заради тази любов пропада заедно с неспасените, защото неговата идентичност е застрашена от неспасяването на оня, когото обича, тъй като неговата идентичност е основана и върху тези отношения? Или пък тогава би било необходимо да се каже, че в крайна сметка неактуализацията на дадена историческа ипостас в есхатона е възможна само ако в хода на своето историческо съществуване тази конкретна ипостас не е осъществила отношение на любов с нито една друга ипостас, т.е., ако никога никого не е обичала или пък е била обичана. Така би се решил и въпросът за свободата, защото бихме могли да кажем, че доколкото определена ипостас все пак е успяла да осъществи отношението на любов с някаква друга ипостас, тогава тя е утвърдила и своята онтологична идентичност и по този начин е проявила своята свобода като „да“ (като Амин), дори и ако формално е отрекла съществуването на Бога, ценността на живота и т.н.

Втората теза, която споменах, е възможността за негативно отношение, т.е. възможността съществуването да се конституира въз основа не само на положителното, любящо общение, но и въз основа на негативното. Това би означавало, че за да бъде животворяща, свободата не трябва да се проявява като любов, а може да се прояви и като отрицание, като омраза и отрицание, но че и такава позиция спрямо Бога също е определен, макар и первертиран начин на общение. Проблемът с тази



теза е, че ако това е така, тогава цялата концепция и изтъкването на свободата като онтологична основа на съществуването се поставя под въпрос. Защото, ако някакъв израз на свободата, позитивен или негативен, води към същия резултат – към съществуването, тогава се връщаме към старото твърдение, според което съществуването никога не е било поставено под въпрос, че всичко във всеки случай съществува и във всеки случай ще съществува и ще бъде различно само качеството на съществуването. Онези, които са спасени, ще имат добро качество на съществуването, определено като блаженство, докато другите също ще имат съществуване, но то ще бъде определено като страдание и болка, защото няма да могат да осъществят своя стремеж към несъществуването. Тук обаче възникват и други въпроси: ако ипостаста се конституира реляционно и ако негативното отношение е достатъчна основа за онтологичното основаване на сътворените същества, дали тогава събитието на Въплъщението е от онтологично или онтично значение? С други думи, дали и без Въплъщението светът и всички ипостаси биха съществували вечно, но без блаженство? В този смисъл се питаме дали наистина е оправдано да се говори за възможността за основаване на ипостаста и върху негативното отношение. Нима негативното отношение не е именно самото име за несъществуването на отношение? Нима отрицанието, отказът в онтологичен ключ, не е всъщност прочит, който има като резултат това, че другият не съществува за онзи, който го отрича. Дали имаме достатъчно оправдание да въведем разлика между типовете отрицание на другия и въз основа на това да твърдим, че единствено отрицанието, което отрича другия, се смята за истинско отрицание с онтологични последици, докато отрицанието, което не отрича другия, но все пак го признава като друг, не е истинско отрицание и непризнаване? По-склонен съм да приема тази втора теза. Така можем да кажем, че отричането и отрицанието, т.е. негативното отношение, може да не бъде пречка за спасението като онтологично основание дотолкова, че то не е наистина и докрай отричащо, а все пак оставя място за другия. Това „място“ е всъщност в идентичността. Доколкото другият определя моята идентичност, дори и когато съм психологически отрицателно настроен спрямо него, това още не означава, че аз го отричам на онтологично равнище. Онтологичното отрицание предполага, че аз наистина го отричам в смисъл, че за мен той наистина не съществува<sup>6</sup>. Върху радикалното, онтологично отричане не може да се основе и да се обоснове онтологично съществуването на спасените. Такъв опит би бил само игра на думи, в смисъл че негативността на отношението не се разбира в неговия пълен капацитет, т.е. че негативното отношение не предполага реално и радикално отричане на другия. Отричането на другия на онтологично равнище неизбежно води до индивидуализация в смисъл на де-ипостазирание. Когато една ипостас престане да бъде реляционна, тя престава да бъде ипостас. В онтологичен смисъл релацията не може да се мисли по друг начин освен като признаваща, т.е. като любяща. Релацията, която не е любяща, всъщност не е релация в строго онтологичен смисъл, тя е релация само в психологичен смисъл, който тук не е релевантен.

<sup>6</sup> Това различаване на типовете отрицание на другия можем да обозначим като онтологично и психологическо или като радикално и афективно. Първият тип би означавал основна онтологична позиция на свободната воля, докато вторият тип би указвал позиция, която е основана в неуспеха на смъртния индивид да прецени ясно собствената си позиция, невъзможността на индивидуалното съществуване и първо би трябвало да бъде определена като заблуда вместо като реална проява на свободната воля. В този контекст би могла да се разглежда цялата диалектика на греха и покаянието.

Поради всичко това тази втора хипотеза не може да издържи богословска проверка нито на равнището на антропологията, нито в по-широк план. Защото сега трябва да поставим и въпроса по какъв начин Бог познава своите творения? Макар и това да е общо място, ще повторя, че Бог, поне според св. Максим, познава творенията като Свои логоси, като Свои желания, което в крайна сметка означава като Своя Единороден Син. Ако това е така, тогава е невъзможно да се мисли, че Бог осъществява общение с онези, които не са в съгласие с Неговите логоси, т.е. с онези, които не основават своята идентичност върху Въплътения Логос. Ако кажем, че ги познава по някакъв друг начин, тогава поставяме под въпрос целта на Въплъщението, защото така твърдим, че общението с Бога е възможно без Христос. Бог не може да познае тварите и да изгражда общение с тях, което е основа на съществуването – ако твърдим нещо друго, тогава всъщност бихме твърдели, че Въплъщението няма връзка с онтологията, защото тогава въпросът за съществуването на света би могъл да бъде решен и по друг начин, чрез непосредствена Божия намеса.

Остава третата хипотеза за всеобщото спасение на всички. Основното възражение срещу такава теза е свързано с въпроса за свободата. Ако всичко ще се спаси, особено ако всички *във всеки случай* ще се спасят, ако не съществува никаква възможност някой да не се спаси, как тогава можем да говорим за свободата като онава, което прави от човека човек? Тогава свободата е фикция, и то в своя най-дълбок онтологичен план. От друга страна, всеобщото спасение на всички би решило проблемите, за които по-рано ставаше дума. Не трябва да пренебрегваме също и ясните свидетелства на Свещеното писание и на отците за „плач и скърцане със зъби”. Макар тези свидетелства естествено да са подлежащи на тълкуване, тяхното свеждане до метафора не е съвсем убедително.

Да анализираме още някои възможности за решаването на този въпрос. Да се върнем към втората хипотеза, според която ще бъдат и онези, които няма да се спасят. Вероятно бихме могли да разберем това по следния начин. Христос възглавява в Себе си цялото творение, включително и природните свойства на всяко творение не като индивиди, а като материален субстрат [„земна пръст” (Бит. 2:7)]. В този смисъл природата на всички е спасена. Съществуването на онези, които няма да се спасят, би могло да има за основа „паралелното” съществуване. Именно те ще продължат да съществуват като индивиди поради това, че материалният субстрат на тяхната природа (пръстта, от която са създадени) е спасен, а с всеобщото възкресение ще бъде обновена и уникалността на индивидуалните свойства на всяко творение. Тяхната индивидуалност обаче няма да бъде ипостасна в смисъл, че за тях ипостаста ще бъде отъждествена с индивида, т.е. няма да има идентичност от отношението с другия, а единствено спрямо самите себе си. Такова затворено съществуване по някакъв начин може да бъде видяно като съществуващо, защото съществува само по себе си, но от друга страна, то е и несъществуващо, тъй като Бог не го познава, нито го познават другите личности, нито пък то познава Бога, нито другите личности. Такова аутистко съществуване е агско, тъй като индивидуалната природа се стреми да осъществи своята идентичност в другия, а тук ще го осъществява первертирано само спрямо себе си. Вечността на такова съществуване има за

основа Възкресението, т.е. Въплъщението и обезсмъртяването на сътворената природа, но то би останало насочено към смъртта, макар и никога да не би умряло. Неговият модус би останал модус на смъртта, но без окончателно умиране.

В този случай обаче злото никога няма да бъде напълно победено, нещо повече, в противоположност на последователното патристично свидетелство злото би получило някакъв онтологичен статус, би станало вечна реалност. Тук се изправяме пред още един въпрос. Тъй като всеобщото възкресение не е само съживяване на мъртвите, а и пълнота на тяхното отношение с Бога, и промяна, обезсмъртяване на начина на съществуване на целия свят, модусите на съществуването на света, на пространството и на времето, също така ще бъдат променени, т.е. ще бъде преобразена пространствено-времевата рамка на съществуването на целия универсум [„Ново небе и нова земя“ (срв. Откр. 21:1)]. Затова не можем точно да знаем, но във всеки случай така вече няма да има свойство на разделение (на смърт). Начинът на съществуване на цялото творение, включително и неживата природа, ще бъде коренно променен и едва тогава ще се покаже го каква степен смъртта радикално и структурно е част от този свят, всъщност негов начин на съществуване. Тогава творението ще бъде наистина съществуващо, съществуването ще стане негова крайна истина и от самото него ще изчезне небитието, което сега стои в неговата основа и което го пронизва. В този смисъл св. Максим Исповедник казва, че творението ще стане не само безкрайно, но и безначално. Бог тогава ще направи онези, които имат начало и край по природа, безначални и безкрайни по благодат (*ἀναρχοὺς κατὰ χάριν καὶ ἀτελευτήτους*) [*Questiones ad Thalassium* 59 (PG 90, 617D)]. Неината безначалност няма да бъде етиологична, а от нея ще бъде отнето всичко онова, което началото свързва с небитието.

Като имаме предвид всичко това, виждаме колко е трудно да се направи някакво конкретно заключение, което да бъде богословски консистентно и в същото време да запазва библейското и светоотеческото свидетелство. Не може да се намери решение, което да бъде докрай последователно. Която и хипотеза да приемем, ще е налице известна степен на непоследователност. Ако приемем тезата за изчезването, за връщането към небитие на някои ипостаси, остава отворен въпросът дали тогава Христос е наистина Спасител на цялото творение, как и по какъв начин е възможно да се прекъснат връзките на идентичност, които спасените ипостаси са осъществили в своето историческо съществуване с онези, които са спасени, и това да не предизвика онтологични последици. Ако приемем тезата, че някои няма да бъдат спасени, но ще продължат да съществуват, остава въпросът на каква основа това съществуване ще се основава? Защото, ако кажем, че то ще се основава на непосредственото действие на божествените сили, тогава възниква въпросът за причината на Въплъщението в онтологичен смисъл. Също така остава нерешен въпросът за ипостасното определение на такива сътворени същества, доколкото замисълът за индивида, който се ипостазира спрямо самия себе си, няма основания в Преданието, а въпросът е доколко той може да издържи богословска проверка. Защото, ако приемем, че такъв вид само-ипостазирание е възможен, тогава релационността не е онтологично свойство на ипостаста, а преди всичко е качествено. Ако си припомним богословието на кападокийците, може само да предполагаме какви последици би могла да има

тази предпоставка в триагологията. Третата хипотеза, че всички ще се спасят, също има своите недостатъци. Тя няма достатъчно потвърждение в Писанието и в Преданието, а също така пог въпрос се поставя и свободата на човека. Или може би не? Може би това съмнение е лъжливо. Това прилича на въпроса дали човек може да не желае онова, което желае? Може би е такава ситуацията и тук, когато става дума за съществуването – може би стремежът към съществуване е толкова основно определение, че е просто безсмислено да се предположи, че някой *наистина* не иска съществуването като такова. Той може би не иска такова съществуване, което има сега, изпълнено с болка и пронизано от смъртта. Може би трябва да се каже, че границата на свободата съществува, че това е границата между битието и небитието, че творението все пак никога не може да достигне божествената свобода, която отъждествява съществуването с искането. Може би „предложението” за съществуване е толкова добро, че не може да му се устои (макар и да е ясно, че по този начин не сме се отдалечили много от Платоновото Благо, което неумолимо привлича).

Изглежда, че в края на краищата св. Максим е имал добри побуди, когато е решил да „удостои с мълчание” [διὰ τῆς σιωπῆς τιμωμένους (PG 90, 260A)] този въпрос. Всеки ще намери в Писанието и в Преданието достатъчно аргументи да поддържа донякъде позицията, към която е склонен, и да приведе достатъчно достоверни наблюдения в противовес на позицията, която не е склонен да приеме. Богословско заключение, което да е систематично консистентно, изглежда е невъзможно и затова една от възможностите остава смирено да приемем невъзможността да се достигне онова, което „око не е виждало, ухо не е чувало и на човека на ум не е идвало” (1 Кор. 2:9).

#### Библиография:

- Флоровски, Георгије (1998): *Источни Оци V–VIII века*, Манастир Хилангар, 1998.
- Флоровский, Георгий (1929): „Противоречия оригенизма”, *Путь* 18, Париж 107-115.
- Laga C., Steel C. (1990): *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium una cum lat. interpret. Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita, Parts II. Quaestiones LVI—LXV*, Turnhout, Louvain.
- Ramelli, Ilaria (2013): *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment From the New Testament to Eriugena*, Brill, Leiden.
- Ramelli, Ilaria (2008-2009): „The Debate on Apokatastasis in Pagan and Christian Platonists: Martianus, Macrobius, Origen, Gregory of Nyssa, and Augustine”, *Illinois Classical Studies* 33-34, 201-234.
- Sherwood, Polycarp (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Roma.
- Zizioulas, John (2013), „Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor”, *y: Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection, Proceeding of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012* (ed. Bishop Maxim (Vasiljević) Sebastian Press and The Faculty of Orthodox Theology – University of Belgrade, Belgrade.

Превод от сръбски: Свилен Тутеков

Проф. д-р о. Зоран Кръстич е роден на 20 юни 1962 г. в гр. Канижа. Богословско образование и магистърска степен по богословие придобива в Богословския факултет на Аристотелевия университет в Солун (Гърция). През 2001 г. защитава докторска дисертация на тема „Отношенията между Църква и общество в съвременна Сърбия“ в Катедрата по социология на християнството в същия университет. От 1997 г. е преподавател, а от 2001 г. – ректор на Семинарията „Св. Йоан Златоуст“ в гр. Крагуевац. През 2002 г. е избран за доцент по канонично право, а от 2006 г. преподава и социология на християнството в Богословския факултет на Белградския университет. Има редица публикации в областта на каноничното право и социологията на християнството. Последната му книга е *Православие и модерност (теми на практическото богословие)* (Белград, 2012).

**Отец Зоран Кръстич**

## ХРИСТИЯНСКОТО БОГОСЛОВИЕ В СРЕЩАТА С ПОСТМОДЕРНАТА РЕЛИГИОЗНОСТ<sup>1</sup>

Дълбоко съм убеден, че със своята променливост, плурализъм и специфично съзнание и манталитет съвременната обществена действителност е такова изкушение за Църквата, каквото тя не е имала в досегашната си история. Логически погледнато, тази ситуация не може да подмине и християнското богословие. Като слово и наука за вярата, богословието е изправено пред въпроса за своята църковна релевантност и нещо повече – заедно със своя предмет, със самата вяра, то е изправено пред големия въпрос за своята обществена релевантност. В атмосферата на почти всеобщо отричане на всяка трансцендентност и на свеждането на цялата антропологична проблематика изключително до иманентното, всеки съвременен богослов може да се запита за смисъла на собствените си богословски усилия.

Дали чувството за отхвърленост от утробата на живота е може би най-силното и най-горчивото чувство, което съвременният богослов вкухва, замислен върху своето служение? Животът преминава покрай нас – пъстър и бурен – докато ние, изтласкани в периферията на обществото, се опитваме да кажем на този свят нещо, според нас не само важно, но и същностно, но никога не обръща внимание на гумите ни. Никого „не го е грижа“ и всеки е зает със собствените си ежедневни житейски проблеми и мисли, в които християнският Бог присъства рядко и на които християнското богословие обикновено няма отговори. Това описание би могло

<sup>1</sup> Настоящият текст е доклад, представен в рамките на Петия международен научен семинар по систематическо богословие и християнска философия, В. Търново, 30–31.10.2014 г.

да завърши песимистично с поставянето на въпроса: на кого все още е нужно богословието? Такъв въпрос обаче би бил уместен, ако около нас би се простирало безкрайното море на атеизма, в което всяко богословие, та дори и християнското, би потънало. В противоположност на това обаче ние виждаме около себе си – а и емпиричните изследвания го потвърждават – не море на отпадане от Бога, а море от религиозни вярвания във всички форми и с всякаква интензивност, каквито никога по-рано в историята не е имало. Съвременният човек е също толкова, а вероятно и повече религиозен, отколкото някога в историята, което отново се потвърждава от емпиричните изследвания. Какво тогава тук, питаме се, не е наред: богословието, Бог, съвременният човек и неговият свят или нещо друго?

Както виждаме, въпросите стават все повече и повече и всеки от тях заслужава адекватен отговор. Но все пак в това наше уравнение с много неизвестни ще се ограничи – не поради значимостта, а поради собствените ми интереси – до въпроса за религиозното съзнание на съвременния човек. Как се е формирало това съзнание, кои са неговите белези и как общественият постмодерен контекст влияе върху него, и обратното.

### **Оптимистичният възглед за действителността**

Радикалната философска, социологическа, психологическа наука на XIX и нач. на XX век в лицето на Маркс, Ницше, Фойербах, Фройд, през „Виенския кръг“ на радикалните критици на всяка метафизика е предречала скорошния край на религията като обществен феномен. Това се отнася особено за християнството, живяно в традиционните европейски Църкви. Всички тези мислители са се позовавали на почти догматичната детерминистична вяра в прогреса и на човешкото *ratio*, които ще обезсмислят и ще направят излишно всяко религиозно вярване. Обществените движения, и особено онези след Втората световна война, са изглеждали неугържими и са им давали право. Растящото обществено благосъстояние на западните общества, изглежда, е потвърждавало техните хипотези и именно то – самото благосъстояние или неговото скорошно, но сигурно очакване – е най-добрата атмосфера, в която религиозните вярвания „изсъхват“ и изчезват. В Източна Европа мястото на благосъстоянието беше заето от атеистичната тоталитарна държавна идеология, отново, както се вижда, със същите резултати. Религията, а заедно с нея и християнството, изчезва или бързо ще изчезне доброволно или със силата на държавния апарат. Това е добре известно на всички описание на процеса на секуларизация в европейските общества, което е имало своята кулминация и на Изток, и на Запад през 60-те години на миналия век. Протестантското богословие, след това пастирската социология, а след тях и социологията на религията са започнали да се занимават теоретично със секуларизацията на европейските общества, но и до днес няма съгласие относно определението<sup>2</sup> и обема на самия процес на секуларизацията.<sup>3</sup> В практически план нещата са били далеч по-прости. Упадъкът на религиозната практика в Църквите в Европа най-лесно се е показвал с цифри. „Видяло се е, че секуларизацията е обхванала всички области на традиционното

<sup>2</sup> Вж. някои предложения у Мандзаридис, Г. *Социологија хришћанства*. ХКЦ, Београд, 2004, с. 129 и сл.

<sup>3</sup> Вж. Благојевић, М. „Савремена религиозност студената и десекуларизација српског друштва“, у: *Постсекуларни обрт*, Београд, 2013, с. 12 и сл.



християнство.<sup>4</sup> Първата книга, която по време на Втората световна война разтърсва западния християнски свят, е книгата с въпрос в заглавието *Франция – страна на мисията?*, която през 1943 г. публикуват Godin и Daniel, посочвайки факта на упадък на религиозната практика във Франция. Въз основа на тези първоначални изследвания Gabriel Le Bras и Bulard започват след войната мащабни емпирични изследвания на реалното състояние на религиозната практика, които недвусмислено показват, че макар християнството да не е изчезнало, християнските Църкви са започнали да се изпразват. Църковно активни вярващи е имало все по-малко. Изследванията, проведени да речем в средата на осемдесетте години показват, че 82 % от французите се смятат за вярващи, докато само 13 % редовно участват в неделната меса. В Англия 60 % заявяват, че принадлежат към Църквата, а 3 % активно участват в църковния живот. В Италия този брой нараства на 20 %, а в Португалия – на 30 %.<sup>5</sup>

Всички тези многобройни изследвания, проведени през последните десетилетия, недвусмислено потвърждават „диагнозата“, че преди всичко конвенционалната религия е в криза, че тя се отделя от обществото, че се оттегля от него, или погледнато от друга страна, че „хората все по-малко моделират своето ежедневно конкретно поведение съгласно религиозните вярвания, нравствените послания или религиозното поведение“<sup>6</sup>.

Трябва обаче да се подчертае, че европейското пространство не е религиозно хомогенно и че има големи разлики във вярванията и практиките между отделните държави и региони и особено по отношение на доминиращите християнски конфесии, т.е. в зависимост от това дали средата е преимуществено католическа или православна, смесена или пък преимуществено протестантска, като именно в последната се забелязват най-високите проценти на църковна абстиненция.<sup>7</sup>

Също така трябва да се подчертае, че индикаторите на църковната практика, които използвам, не са единствените при оценката на напредването на процеса на секуларизация в дадена среда. Съществуват редица индикатори, които се използват в религиозната социология. Ще спомена само, че процесите на секуларизация могат да се проследят въз основа на разликите в отношенията село – град, през селективността на приемане на религиозните вярвания, на възрастта и пола на анкетиранияте, броя на свещениците в дадена среда и много други използвани досега индикатори.<sup>8</sup> Всичко това ни показва сложността на религиозния феномен в съвременна Европа, което изисква нюансиран подход и вече не приема традиционния подход *an block*.

Общественияте течения, свързани с религиозния феномен, и процесът на секуларизация са преживели от началото на 70-те години на Запад неочакван от никого обрат, докато на Изток това се е случило в пълна степен след падането на

<sup>4</sup> Jukić, J. *Lica i maske svetoga*. KS, Загреб, 1997, с. 193.

<sup>5</sup> Пак там.

<sup>6</sup> Благојевић, М. „Религиозна Европа, Русија и Србија: јуче и данас“, у: *Философија и друштво* 1/2008, Београд, с. 278.

<sup>7</sup> Вж. Grace Davie, *Religija u suvremenoj Evropi*. Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb, 2005, с. 19 и сл.

<sup>8</sup> Вж. Јукић, Ј., пак там, с. 196 и сл.

комунизма през 90-те години на миналия век. Оттогава в теорията се говори за добре познатото на всички „връщане към свещеното“, за „Божие отмъщение“, за десекуларизацията на обществото, за връщане на религията в публичната обществена сфера и т.н. Всички споменати определения имат за цел да насочат вниманието към съществено промененото и повишено значение на религиозния феномен в съвременния обществен живот.

Това, което във всеки случай ни интересува, са резултатите от емпиричните изследвания, проведени в Сърбия, и евентуалната им богословска оценка.

За тази цел на първо място ще ни послужи последното емпирично изследване от 2013 г., проведено от група изследователи начело с г-р Мирко Благоевич, върху представителна извадка от 1056 студенти от трети курс, от които 854 от държавните и 202 от частните университети на Сърбия, а след това и най-ранното изследване на проф. Драголюб Джорджевич от Ниш.

През 1982 г. проф. Драголюб Джорджевич провежда в доминиращо православния Нишки регион изследване на религиозността на населението и заключава, че процесът на секуларизация в православно хомогенната територия е пуснал дълбоки корени и има най-голям мащаб в сравнение с всички останали конфесионални територии. Според изследването на Джорджевич някои форми на религиозно съзнание и на религиозна практика са почти изчезнали.<sup>9</sup> До подобни резултати споменатият професор стига и през 1985 г., този път като изследва религиозността на нишките студенти. Нека сега сравним резултатите, до които стига Благоевич през 2013 г., с резултатите на Джорджевич от 1985 г. Напомняме, че и двете изследвания са правени въз основа на студентската популация. Ще посочим само онези данни, които са необходими за нашия анализ.

Според индикатора за конфесионална идентификация студентите се заявяват като православни съответно: през 2013 г. – 79,1 %, а през 1985 – 65,6 %. Според личната религиозна самодекларация, т.е. като религиозни и принадлежащи към традиционните религиозни общности, през 2013 г. – 55,8 %, а през 1985 г. – 2,9 %; като религиозни и неприналежащи към нито една религиозна общност през 2013 г. – 11,4 %, а за 1985 г. нямаме данни; като нерелигиозни през 2013 г. – 6,9 %, а през 1985 г. – 51,2 %; като убедени атеисти през 2013 г. – 5,6 %, а през 1985 г. – 29,7 %. Следователно през 2013 г. има 69,2 % религиозни студенти срещу 2,9 % през 1985 г. и 18 % нерелигиозни през 2013 г. срещу 80,9 % през 1985 г.<sup>10</sup> Резултатите от изследванията на Християнския културен център от 2010 г. въз основа на общата популация от 1219 анкетиранни показват сходни данни: 67,3 % вярват, че Бог съществува, и 20,4 % – че съществува някаква сила, която би могла да бъде Бог.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Ѓорђевић, Д. *Бег од цркве*. Нота, Књажевац, 1984.

<sup>10</sup> Благојевић, М. „Савремена религиозност студената и десекуларизација српског друштва“, у: *Постсекуларни обрт*, Београд, 2013, с. 11 и сл.

<sup>11</sup> *Религиозност у Србији 2010*. ХКЦ, Београд, 2011, с. 207.



Дори само въз основа на тези данни може, струва ми се, с право, да се поддържа теорията за десекуларизацията, защото хората не само в сръбското общество, но и в цяла Европа, а и по целия свят, са религиозни в твърде висок процент. Ще използвам вече много пъти цитираното мнение на един от най-значимите съвременни социолози на религията Питър Бъргър, който от защитник на теорията на секуларизацията с времето и след неочакваните обществени обрати изказва следното становище:

„Съвременният свят с някои изключения... е жестоко религиозен, какъвто впрочем винаги е бил, а в някои отношения е дори по-религиозен в сравнение с миналото. Това означава, че цялата литература, създадена от историците и от учените хуманитаристи, които напълно необезпокоявано са популяризирали „теорията за секуларизацията“, е в същността си погрешна”<sup>12</sup>.

За сръбското общество също може да се заключи, че „днес православно хомогенната сръбска територия вече не може да се разглежда като територия, където обредите с актуално религиозно естество са окончателно изкоренени, а населението „бяга“ от религията и от Църквата“<sup>13</sup>.

Струва ми се, че повод за оптимизъм има. За съжаление обаче това не е всичко, което теоретично може да се каже и емпирично да се потвърди, що се отнася до „връщането към свещеното“. От позицията на християнското богословие и на традиционните Църкви на Европа много по-важен е отговорът на въпроса: какъв Бог се е върнал при нас, и въз основа на това следва и въпросът:

### **Дали е рано за оптимизъм?**

Ако погледнем и други резултати и изследвания, отнасящи се до религиозната практика, след това индикаторите на религиозната догматика и други подобни, т.е. индикатори, които се отнасят към същностната проява на християнската вяра, а не само на религиозността въобще, картината грастично се променя, за което говори и собственият ни опит и което всички ние напълно осъзнаваме.

Ще спомена само един резултат от изследванията на религиозната практика на анкетираните. В изследването от 2013 г. студентите поне веднъж месечно участват на Литургия – 9,2 %, няколко пъти годишно – 35,7 %, и никога – 51 %<sup>14</sup>; общата популация през 2010 г.: поне един път месечно – 17,1 %, няколко пъти годишно – 40,9 %, и никога – 42 %.<sup>15</sup>

Толкова голяма разлика в процентите между самодекларираните религиозни ан-

<sup>12</sup> Berger, P. *Desekularizacija sveta – preporod religije i svetska politika*. Meditteran Publishing, Novi Sad, 2008, с. 12.

<sup>13</sup> Благојевић, М. „Религиозна Европа, Русија и Србија: јуче и данас“, у: *Философија и друштво*, 3/2008, Београд, с. 251.

<sup>14</sup> Благојевић, М. „Савремена религиозност студената и десекуларизација српског друштва“, у: *Постсекуларни обрт*, Београд, 2013, с. 51.

<sup>15</sup> Пак там.

кетиран и онези, които редовно участват в литургичния живот, е очевиден знак, че трябва да бъдем много предпазливи в собствения си оптимизъм. Той е оправдан, ако вземем като параметър състоянието от 1985 г., когато изследванията показват 0,3 % участие на студентската популация в литургичния живот поне веднъж месечно<sup>16</sup>, но не и генерално. Това ни напомня, че трябва отново да поставим въпроса: *какъв Бог се е върнал при нас*, т.е. да се върнем към анализа на религиозния ренесанс от християнска гледна точка.

Като изходна точка трябва да ни послужи констатацията, че самодекларираната религиозност и християнската вяра не са едно и също нещо. В църковните кръгове този факт често се пренебрегва, когато от най-различни обществени, обикновено не по еклисиологични причини се опитваме поради собственото си обществено потвърждаване, а понякога и от самозадоволение, триумфалистички да изтъкнем аргумента за високия процент на религиозната конфесионална самодекларация. Днешната постмодерна религиозност в своя ренесанс не означава връщане към традиционното, основано и живяно в Църквата християнство. По думите на един съвременен римокатолически богослов тя „носи в себе си всичко, а понякога дори няма нищо общо с автентичния християнски опит от реалността“<sup>17</sup>. И ето веднага задачата на християнското богословие: не само да подчертае кое не е автентично християнско, а и да каже какво е християнският етос пред предизвикателството на постмодерната религиозност. Понятието *религиозност* е по-широко от понятието християнска вяра. Преди всичко през Средновековието традиционните Църкви в Европа успяват да държат под контрол – по-малко или повече успешно – целия религиозен феномен, и то благодарение на различните обществени функции, които са имали и преди всичко благодарение на своята политичност. Такива претенции вече не са възможни, и то поради отслабването, а понякога и поради пълното отмиране на отделни обществени функции, така че това води, от една страна, до неконтролиран и свободен страх от религиозния феномен, а от друга – до неговото все по-голямо и последващо отделяне от християнската вяра. Това е нашата постмодерна диагноза, която като богослови ни задължава да обясним първоначалното твърдение, че тя е потенциален противник на християнската вяра, какъвто тя досега не е имала в историята, както и да дадем отговор на въпроса от заглавието – дали тя оставя място за християнско осмисляне и разбиране на действителността.

От многото характеристики на постмодерната религиозност и на съвременната епоха – защото всяка историческа и обществена епоха създава и свой характерен тип религиозност – трябва да приема само някои, на които особено искам да обърна внимание.

Мишел Лакроа цитира четири принципа на религиозния синтез на Новото време:

„Четвъртият принцип, върху който се основава религиозният синтез на Новото време, е отхвърлянето на институционализираните Църкви. Новото време

<sup>16</sup> Пак там.

<sup>17</sup> Matulić, T. *Metamorfoze kulture*. GK, Zagreb, 2009, с. 780.

упреква Църквите, че са забравили истинския смисъл на гумата *религия* (свързвам): те вече не служат за създаването на връзка между хората и са изгубили от поглед единството на човека и на Божеството, защото са се обърнали към абстрактния и обеднял културен живот<sup>18</sup>.

Мислейки по този начин, съвременният човек се освобождава от институционалните Църкви, така както постмодернизмът въобще е „алергичен“ към всички големи институции, като напр. държавата и семейството, и в разочарованието си от същите тези институции той става нещо като „плаващ вярващ“<sup>19</sup>, каквито Новото време събира. Групирането на религиозните хора, което бележи най-голям ръст в Европа, е това без конфесия, или както те наричат себе си, „свободни от конфесия“<sup>20</sup>, а най-голямата трудност за определянето на тяхната религиозност е невъзможността да се открие и обхване какво ѝ принадлежи. Това е едно безкрайно море от вярвания с различен произход и всичко това без каквато и да било обединяваща институция, а често и без елементарна логика, поне от християнска гледна точка. Основните теми и вярвания на постмодерната религиозност обаче „съвсем безшумно и несъзнателно умеят да се съчетават и с християнските вярвания, и с научния дискурс, така че Новото време в много отношения става невидима религия, която отделни хора, изправени пред трудностите и неволите на живота в технологичната ера, неволно интериоризират като вид възможно спасение в безпътицата, в която се намират. Казвам неволно, защото много от постулатите на новото време могат да се открият както при тези, които вярват, че са православни християни, така и при онези, които са убедени, че въобще не вярват“<sup>21</sup>.

Ето и тези споменати опасности. В историята обикновено ние сме имали ясно профилирани противници на християнството, докато сега, струва ми се, за пръв път се изправяме пред един невидим противник. Истинският и същностен проблем не се състои в това да отчитаме принесеното отвън на равнището на идеите, а на равнището на конкретната личност, в чийто опит и преживяване е много трудно да се прокара граница между т.нар. нова духовност и автентичната християнска духовност. Новата религиозност е състояние на съзнанието, манталитет на съвременния човек, който се формира и разпространява преди всичко чрез средствата за масова комуникация, изграждайки и разпространявайки една глобална мрежа, и то чрез любимите теми, като напр. личното щастие, индивидуалния успех, здравето, издигнато го равнището на светостта, младостта, красотата, многото веселие и наслада в живота. С една дума, „човекът на постмодерността е еротично незадоволен в нарцистичната жажда за собствената си пълнота и осъществяване“<sup>22</sup>. Така накрая се налага заключение, че в основната си насока постмодерната религиозност е в действителност *религиозен индивидуализъм*, в който личният елемент на опита на нарцисоидния

<sup>18</sup> Lakroa, M. *New age ideologija Novog doba*. Klio, Beograd, 2001, с. 38.

<sup>19</sup> Пак там.

<sup>20</sup> Kaufman, Franz-Xaver. *Kako da preživi kršćanstvo?* KS, Zagreb, 2003, с. 8.

<sup>21</sup> Ѓорђевић, Ј. „Западна цивилизација наставља трагања“, у: Lakroa Mišel, *New age ideologija Novog doba*. Klio, Beograd, 2001, с. 95.

<sup>22</sup> Mardešić, Ž. *Rascjep u svetome*. KS, Zagreb, 2007, с. 451.

тип се отнася преимуществено над всички останали без никакъв допълнителен критерий в оценката на този опит. Когато говорим за личното щастие като върховен идеал, е ясно, че то трябва да се осъществи *hit et nunc*, а не отложено и особено не в есхатона. На неопитния пастир всичко това може да му заприлича на християнство, а всъщност, когато той говори за спасението, съвременният човек чува здраве, когато говори за обожение, той чува житейско щастие, когато говори за възкресение, той чува реинкарнация, а когато каже жертва, тогава съвременният човек затваря ума и сърцето си. Заради осъществяването на тази необхватна цел на собственото си житейско щастие съвременният човек „харчи“, „консумира“ религията, така както консумира и всичко останало, като се започне от самия Бог, Които е за него само „най-дълбокият опит от собственото битие“<sup>23</sup> и нищо повече.

### Заключителни размисли

Въз основа на изложените дотук факти и данни за актуалното състояние на религиозността неизбежно се налага констатацията, че съвременният, постмодерен човек, точно както и всеки досега, търси Бога. Търси го в безпътницата и лабиринтите на обществото и културата, но също и в мрака на собственото си битие. По този път той е напълно сам, защото е отхвърлил всички големи институции, включително и Църквата, и всички големи идеологии на XX век, които са му изневерили. Постмодерността може да се определи като *криза на всички идеи на модерността*, а въз основа на това и постмодерната религиозност може да се определи като *криза на религиозността*. Тя е продукт на съзнанието на човека на научно-технологичната цивилизация – продукт, който се опитва да запълни духовната празнота и едновременно с това да не застраши съвременната култура, чиято рожба е самият той. Това е опит за своеобразен компромис на духовността – включително и на християнската – със светския дух. Не е необходимо някой да бъде много умен, за да стигне до заключението, че в подобни ситуации основна грижа и тема на съвременното богословие трябва да бъде именно християнският Бог, който изпраща Своя Син заради човеците, между човеците и който е близък на човеците. Можем по-нататък да се запитаме дали е възможно богословие без Бога? Отговорът на това терминологично противопоставяне вероятно би могъл да бъде и положителен, ако богословието остане само слово, само говорене за Бога, което може да бъде без опит, непрехожливо, а с това и неавтентично. Днешното състояние на религиозността е едновременно и критика на едно такова богословие. Смятам, че днес е необходимо богословието да бъде преди всичко слово Божие, *Божие говорене* на измъчения и усамотен човек в оковите на икономическо-научно-техническата цивилизация – слово и говорене, което е релевантно на конкретното човешко съществуване.

Превод от сръбски: Свилен Тутеков

<sup>23</sup> Пак там.

О. Валентин Георгиев е клирик в Сливенската епархия на БПЦ. Завършил е Богословския факултет на ВТУ „Св. Св. Кирил и Методий“. Служил е като ефимерий в Поморийския манастир, а отскоро е свещеник в селата Бата и Александрово.

**Свещеник Валентин Георгиев**

## ЛИТУРГИЧНО-ЕВХАРИСТИЙНО ВЪЗРАЖДАНЕ В БЪЛГАРСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЦЪРКВА

Днес много свещеници у нас, които имат автентичното литургично-евхаристийно съзнание за Църквата, настояват за спешно, незабавно литургично-евхаристийно възраждане и обновление. За съжаление те често срещат голяма съпротива от мнозинството свещеници и миряни, за които нищо в последованието и текста на Литургията не бива да се променя. Такова мнение може да изкаже човек, който най-малкото не е запознат с историческото развитие на Литургията, а да не говорим, че това мнение е богословски необосновано. Самият аз, ставайки свещеник, се сблъсках с тези проблеми, които мисля, са от изключително значение за правилното функциониране както на литургичния живот на Църквата, така и за нейната мисия. За какви промени става въпрос? За такива, които биха обновили нашия литургичен живот – биха го направили по-жив и по-пълноценен, така че в него всички да бъдат участници, а не пасивни наблюдатели.

Първо, трябва да се промени разбирането и съзнанието за самата същност и природа на Църквата като литургично-евхаристийна общност, което ще рече, че Църквата е такава, когато всички, целият народ (лаос) Божий, предстоятелстван от епископа или презвитера, се събира на евхаристийно общение с Триличностния Бог във Въплътения се Божий Син Иисус Христос. Ако нямаме такова разбиране за Църквата, то нейната Литургия няма да бъде нищо по-различно от един свещен ритуал, по време на който свещеникът изговаря някакви неразбираеми молитвени заклинания, за да ни помилва и освети свръхестественния, трансцендентен Бог. Разбиране и съзнание трябва да се формира в човека, преди още той да е приел св. Кръщение. Това показва и първата промяна, която следва да се направи – да се въведе практиката на катехизация на оглашените (тези, които ще приемат св. Кръщение). Разбира се, катехизацията трябва да бъде в съответствие със съвременните средства и форми, но и да бъде задължителна. Нуждата от подготовка преди Кръщение все повече се осъзнава в повечето поместни църкви, затова те все по-активно работят в тази посока.

Второ, трябва да се промени богослужбният език. Този проблем е еднакво актуален както у нас, така и в останалите поместни църкви. Не може в един глобален свят, в който всички процеси протичат толкова динамично, Църквата да благовести на архаичен и мъртъв език, нямащ нищо общо с живота, както е църковнославянският. Не може да посрещнеш в храма един млад човек, който владее няколко съвременни езика, с църковнославянски и да му кажеш, че е свещен език. Този млад човек има формиран различен от нашия християнски мироглед и манталитет и Църквата трябва да се съобрази с неговото ниво и да промени живота му, или по-точно – да го въведе в Живота, като му говори на разбираем език. Св. апостол Павел го е казал ясно: „обаче, в църквата предпочитам да изговоря пет думи с ума си, за да наставя и груги, а не десет хиляди думи на непознат език” (1 Кор. 11:19). А и повечето хора, включително и свещеници, които присъстват на Литургията, не участват пълноценно в нея, защото НЕ разбират текста ѝ. Например колко човека в храма, ако ги попитаме какво означава възгласът „поюще вопиюще взивающе и глаголюще”, ще отговорят правилно?

Трето, трябва да се промени начинът и мястото на проповедта. За никого не е тайна, че проповедта е изключение в нашите храмове или ако се проповядва, то това е накрая на Литургията, свеждайки се до прочитането на някоя чужда проповед, която най-често е от близкото или далечно минало, т.е. не е на точното време и място. В Лука 4:20-21 се казва: „И като затвори книгата [Иисус Христос], върна я на служителя и седна; а очите на всички в синагогата бяха впити в Него. И почна да им казва [изяснява, проповядва]: Днес се изпълни това писание във вашите уши”. Следователно точното място на проповедта е след прочитане на Евангелието. Тази практика, която практикуват Иисус Христос, апостолите, а и ранните св. отци, води началото си от юдейството. Напълно логично е мястото ѝ да е след Евангелието, защото проповедта е изпълнение на Христовите думи: „Идете по цял свят и проповядвайте Евангелието на всички твари” (Марк. 16:15), „И тъй идете научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светия Дух” (Мат. 28:19). Не случайно първата част на Литургията се нарича „Литургия на словото”, слово, което трябва да бъде отправено към всички – кръстени и некръстени. Писаното и устното слово трябва да ни доведат до Вечното Слово. Как можем да се подготвяме за причастие с проповедта, след като вече сме се причастили? Другото важно за проповедта е, че тя трябва да е актуална и на гостъпен, не на архаичен език, т.е. истината, която ни разкрива Евангелието, да е отнесена до всички нас, които живеем тук и сега, а не в миналото.

Четвърто, сериозен проблем в литургичната ни практика създава тихото четене на така наречените „тайни молитви”. Ектениите и молитвите съставят основното ядро на литургичното последование. В ранната Църква всички молитви са били изричани гласно така, че да могат да бъдат чути от всички. Тенденцията молитвите да бъдат четени тихо започнала малко преди времето на св. Йоан Златоуст (+407), а по негово време голяма част от молитвите на анафората били четени тихо. По-късно при Константинополския патриарх Герман (+740) тази практика била повсеместна. Въпреки опитите да бъде оправдано тихото



четене на молитвите, то си остава едно от най-негативните явления в литургичната практика на Църквата. Не случайно още през V в. срещу нея се е обявил св. Юстиниан Велики (+565), който в 137-а новела нарежда „всички епископи и презвитери да извършват божественото приношение не мълчаливо, а с такъв глас, че добре да бъдат чути от христианиците...”. Светият император се позовавал на Първо послание на св. ап. Павел до Коринтяни, където в 14 гл., 16-17 ст. се казва: „Ако благословиш с дух, как ще каже на твоео благодарение „Амин” оня, който е от простолюдиео, когато не разбира какво казваш? Ти благодарих хубаво, ала другият се не поучава...”. Вследствие от тихото им четене днес повечето от тези молитви не са на правилното си място, а народът чува само техният завършек, който се изразява в кратко славословие, което представлява парадоксален абсурд. Например съгласно упътването в Служебника на БПЦ, когато свещеникът влезе в олтара при малкия вход, той трябва да прочете „тихо” молитвата на „Святий Боже”. След като са изпети тропарите, той или дяконът призовава народа за молитва: „На Господа да се помолим!”, и възглася края на молитвата: „Защото Си Свят Боже Наш...”, т.е. първо се моли, а след това призовава народа за молитва, която същият този народ така и не чува. А защо никои не чува молитвите, след като те са в множествено число, т.е. молитви, които свещеникът отправя от името на цялата община? Тази практика нарушава единното цяло на литургичното последование и което е най-важното, утвърждава клерикализма, който разделя народа (лаоса) Божий на две – клир и миряни. По този начин клирът се превръща в особено съсловие, вид каста, която НЕ допуска „миряните” пълноценно да участват в благодарствената молитва на същия този народ. В някои поместни църкви тези молитви вече се произнасят гласно, което дава и своите плодове.

Пето, всички добре знаят, че свещеникът по време на Литургия в определени моменти отваря и затваря св. двери и спуска и вдига завесата. Тази практика е навлязла в БПЦ под руско влияние. Никои обаче не може да отговори задоволително на въпроса: какъв е смисълът на тези действия? Най-често се обяснява със символичното тълкуване на Литургията. Исторически иконостасът се появява през IX в., а окончателния си вид, какъвто го срещаме днес, добива през XVI в. – св. Симеон Солунски през XIV в. не познава иконостаса в завършен вид. Единствено в Русия преди XVI в. (откъм XIV в.) се среща оформен иконостас. Това показва, че затварянето на дверите и спускането на завесата не са част от структурата и основното ядро на литургичното последование, напротив, те го нарушават. Как може свещеникът, след като е отворил дверите и е обявил Царството Божие, да затваря дверите към Него? „Горко ви, книжници и фарисеи, лицемери, защото затваряте небесното царство пред хората; понеже нито вие влизате, нито пускате искащите да влязат” (Мат. 23:13). Това напълно необосновано затваряне на дверите и спускане на завесата разсейва не само „миряните”, а и самите свещенослужители, защото не им дава възможност да се съсредоточат върху основното в Литургията. Например на много места се е утвърдило абсурдното разбиране, че когато са отворени св. двери, народът трябва да внимава, а когато са затворени – могат да палят свещи и да си четат „предпричастните молитви”. Неотдавна един познат, който присъства на една Литургия, ме попита дали спускането и вдигането на завесата има нещо

общо със смисъла на театралната завеса. Най-лошото е, че тази практика утвърждава тенденцията към клерикализъм. Това най-ясно се забелязва, когато започне да се причастява свещеникът, тъй като преди това той спуска завесата. Дори се получава една доста трагикомична ситуация, защото преди да се причастят, той трябва да измоли прошка от всички братя и сестри в храма, а де факто се обръща за това към завесата. Не случайно в почти всички гръкоезични църкви, след като се отворят дверите и се вдигне завесата, те остават така до края на Литургията. Тази положителна практика все повече се утвърждава и в съседна Сърбия, та дори и в Русия, където все повече се чуват гласове от млади и образовани митрополити и свещеници за ревизия на тази практика.

Шесто, това е причастяването на народа Божий. Всички знаем, че според утвърдилата се у нас практика по време на Литургия задължително се причастяват свещенослужителите, а „миряните“ само няколко пъти в годината след задължителна подготовка от пост и изповед. Тоест за свещениците е задължение, а за „миряните“ – изключение (по заслуги). Това красноречиво свидетелства за трагичната загуба и отчужденост от литургично-евхаристийните основи на православната еклесиология и тяхната подмяна с чуждите на нейното битие морални и юридически такива. Литургията с нейната Евхаристия е самото битие на Църквата, която има своята завършеност и пълнота в Причастие, затова в гревната Църква за неин член се е смятал само този, който се причастява. Това има своите канонични и литургични изражения. Разбира се, когато говорим за редовно причастяване на „миряните“, това съвсем не означава безотговорно, а пълноценно участие в св. Литургия. В този смисъл трябва да се преосмисли подготовката за Причастие, която се е утвърдила в съвременната литургична практика, в контекста на автентичния аскетичен опит на Църквата, който винаги е литургичен. Причастие не може да бъде награда за това, че сме постили и сме се изповядали, още по-малко антибиотик срещу някакъв проблем, то винаги си остава тайнство на нашето общо (а не индивидуално) общение между Бога и човека в Исус Христос.

В заключение мога да кажа, че от изложеното става ясно, че тези промени в нашата литургична практика са наложителни. Те не се отнасят до основните истини и постулати на Църквата и не застрашават същността на нейния духовен живот. Промените са свързани както с нуждите на времето, така най-вече и с вписване на нашето християнско битие в автентичния църковен етос, който винаги е литургично-евхаристичен. Мнозина, които идентифицират християнството само с робуването на мъртвата буква и по този начин го превръщат в чист религиозен формализъм, категорично се противопоставят на каквито и да е промени, изтъквайки често пъти безумни доводи. Например, че при нас такава била традицията и т.н. Не, днес оформилата се у нас практика не е наша, а изключително силно повлияна от руската. Ние сме наследници на византийската литургична традиция, към която и трябва да се придържаме. За всеки е добре известен фактът, че Църквата в Русия от XVI в. насетне попада под западно влияние, което най-силно се отразява върху богословието, богослужението и благочестието. В останалите Православни църкви отдавна текат процеси за литургично-евхаристийно обновление и възраждане, които вече дават своите



плодове. В Гърция това е свързано с името на най-значимия литургист на нашето време – проф. г-р Йоанис Фондулис, в Сърбия – с цяло поколение образовани духовници начело с преп. Юстин Попович, еп. Атанасий Йевтич, еп. Иринеи Булович и гр. Русия също не изостава – много свещеници и митрополити в началото, продиктувани от чисто пастирски мотиви, осъзнават необходимостта от преоткриване на автентичната ни литургична практика. Това се отнася и за Украйна. Единствено БПЦ изостава в това отношение. Малкото свещеници, които осъзнаха необходимостта от обновление и се опитват да го осъществят, срещат голям отпор. Често биват наричани модернисти, протестанти, нововъведеници и прочее, а в същото време в родната ни църква все по-малко се задържат млади хора, повечето от тези пък, които остават, нямат здрава православна идентичност и са със силно формирана религиозна суеверност.

#### **Използвана литература:**

Библия, Синодално издание. София, 2008.

Служебник, Синодално издание, София, 1985.

Авксентий, Архим. Литургика, 1 част. Праксис, Пловдив, 2005.

Йевтич, Еп. Атанасий, Беседи върху Литургията. Белград. 1986-1989.

*Свещеник Владимир Вукашинович „Литургијска обнова у XX веку”,  
Београд – Нови Сад – Вршаи, 2001.*

Емануел Папарела получава докторската си титла в Йейлския университет с труд върху италианския хуманизъм. Специализирал е сравнително литературознание в Нюйоркския университет и е преподавал в различни университети.

Той е автор на монографиите *Hermeneutics in the philosophy of Giambattista Vico: Vico's paradox revolutionary humanistic vision for the new age* (EmText, San Francisco, 1993), *A new Europe in search of its soul: essays on the European Union's cultural identity and the transatlantic dialogue* (AuthorHouse, Bloomington, Ind. 2005), *Europa: an Idea and a Journey: Essays on the Origins of the EU's Cultural Identity and its Present Economic-Political Crisis* (Ex Libris, 2012) и *Europe beyond the Euro* (Ovi magazine e-book) и преводач от италиански на английски език (ще споменем Vittorio Possenti's *Philosophy and Revelation* (Ashgate Publishing, London, 2001) и грамата на Diego Fabbri, *Processo a Gesù* (все още неиздадена). Папарела е изключително активен публицист в областта на европеистиката.

От 2000 година той активно участва в дебата за Европейския съюз, като в същото време пише и преподава в университета в Бару.

**Емануел Л. Папарела**

## ХРИСТИЯНСТВОТО: ЛИЧНА РАБОТА ИЛИ ЧАСТ ОТ ЕВРОПЕЙСКАТА ИДЕНТИЧНОСТ?<sup>1</sup>

В книгата си *Християнска Европа? Европа и християнството: правила на обвързаността*, публикувана за първи път в Италия като *Un'Europa Cristiana*, професор Джоузеф Уайлър<sup>2</sup> от Нюйоркския университет, изучаващ повече от двадесет и

<sup>1</sup> Публикацията е превод на статията Paparella, Emanuel L., *Christianity: A Private Affair or Part of the European Identity?* от 14 август 2009 г., публикувана в три части на страницата на института Metanexus: <http://www.metanexus.net/essay/christianity-private-affair-or-part-european-identity-part-i>, <http://www.metanexus.net/essay/christianity-private-affair-or-part-european-identity-part-ii>, <http://www.metanexus.net/essay/christianity-private-affair-or-part-european-identity-part-iii>

<sup>2</sup> Джоузеф Халеви Хоровиц Уайлър (р. 1951 г., Йоханесбург) е световноизвестен авторитет в областта на европейската интеграция, пазарното право и Европейския съд. След дипломирането си в Кеймбридж той получава докторската си титла от Европейския университетски институт. Преподава в множество университети, между които Нюйоркският университет и Харвард. Носител е на почетната титла doctor honoris causa от няколко престижни университети. Понастоящем той заема катедрите „Йозеф Щраус“ и „Жан Моне“ в Нюйоркския университет и е председател на Европейския университетски институт, където по-рано основава Правна академия. Член е на Американската академия за изкуство и наука. Сред публикациите му са монографиите *Un'Europa Cristiana: Un saggio esplorativo* (BUR Saggi, Milano, 2003) и *The Constitution of Europe - do the New Clothes have an Emperor?* (Cambridge University Press, 1998), преведени на много европейски езици. Съавтор и съставител е на редица сборници сред които *European Constitutionalism Beyond the State*. Edited with Marlene Wind (Cambridge University Press, 2003), и *The EU, the WTO, and the NAFTA: Towards a Common Law of International Trade?* (Oxford University Press, 2000).

пет години процеса на европейската интеграция, говори за европейско християнско гето. Подобно провокативно изказване е, разбира се, просто метафора, кореняща се в тъжната реалност, която г-р Уайлър използва целенасочено, за да извади хората от привычното им самоповолство. От самото начало трябва да поясним, че професор Уайлър не е нито християнин, нито католик, а практикуващ иудаист. Това е важно, защото в своето познание на църковната история и нейната значимост за идентичността на ЕС той посрамва мнозина християни.

Уайлър пише, че проявленията на външните стени на това гето са до голяма степен налице в отказа да се включи дори и най-скромно позоваване на европейското религиозно наследство в Преамбюла на Хартата за правата на ЕС, като с това напълно се пренебрегва молбата на покойния папа Йоан-Павел II. В последните варианти на Конституцията все още липсва позоваване на християнското наследство на Европа, но присъства известна първична алюзия с това религиозно наследство, напъхана някъде между културното и хуманисткото такова...!

Какво собствено има предвид г-р Уайлър под вътрешни стени на европейското християнско гето? Причината да ги нарича „вътрешни“ е, че тези стени са създадени от самите християни. За него този факт е дори по-поразителен от отказа на Конвентите да включат каквото и да било експлицитно позоваване на християнството. Той изтъква, че независимо от откритата католическа ориентация на отците, основатели на европейския конструкт, не съществува нито един основен труд на който и да било език, който да изследва в дълбочина християнското наследство и християнското осмисляне на европейската интеграция. Докато пише книгата си, проф. Уайлър наброява (само от библиотеката на университета си) 79 книги върху феномена на европейската интеграция, публикувани през последните три години. В индекса на нито една от тях няма дори и алюзия с християнството и неговите ценности. Следователно, пише той, не бива да се учудваме, че Конвентът е пропуснал да спомене християнското наследство на европейската интеграция, след като това християнско наследство не е заявено, изследвано, дебатирано и превърнато в интегрална част от дискурса за европейската интеграция от самите християнски учени.

Смущаващо, наистина. Уайлър предлага три възможни обяснения на този феномен. Първото е, че тук имаме смутителна интернализация на погрешното философско и конституционно основание на най-екстремните форми на секуларизъм, така както той се практикува например във Франция. Свободата на религията, разбира се, е гарантирана, а също така справедливо се гарантира и свободата от религиозно принуждение. Но над всичко това стои твърдото убеждение, че не може да има никаква алюзия или позоваване на религията в официалното публично пространство на държавата и че подобни алюзии следва да се смятат за трансгресия. Трансгресия на какво по-точно?

Съществува наивното убеждение, че за да бъде държавата прилежно секуларна, тя трябва да практикува религиозна неутралност. Уайлър смята това схващане за погрешно по две причини: първо, при един бинарен избор не съществува не-

трална позиция. Положението гържавата да се въздържа от какъвто и да било религиозен символизъм е точно толкова неутрално, колкото и ако тя би подгържала определени форми на религиозен символизъм. Религиозността на големи части от населението и религиозното измерение на културата са обективни наличности. Да се отричат тези факти означава просто да се привилегирова единият възглед за сметка на другия, като това се маскира с неутралност.

Второто обяснение е, че самото приемане на този възглед за отношението между държава и религия представлява приемане на секуларното (по същество от XVIII век) определение за естеството на религията въобще и в частност на християнството. Тази визия произтича от културата на правата, която третира религията като частен въпрос, изравнявайки свободата на религията със свободата на словото, на убежденията и на обединяването. В такъв случай – Уайлър задава следния решаващ въпрос – може ли да се приеме секуларната власт на гържавата да ограничава християнството до областта на частното? Въпросът не означава, че Уайлър не вярва в либералния конституционен ред с неговите гаранции за демокрация и свобода. Той всъщност го подкрепя, но вярва също в един енергичен и артикулиран религиозен глас и възглед в обществените пространства, гарантиран от конституционните демокрации.

Главоблъсканицата тук се свежда до следното: мнозина католически учени смесват публичните дисциплини на конституционната демокрация с частната дисциплина на религиозно премълчаване в публичната сфера. И дори още по-лошо: християнските учени са интернализирали идеята, че интегрирането на християнското мислене и християнското учение в техните рефлексии върху конституционното право, върху политическата теория и социалната наука представлява предателство на академичната им репутация, на тяхната обективност и научна квалификация.

Друга една причина, която Уайлър привежда, е страхът. Страхът, че в една академия, доминирана от клонящата наляво или центристски ляво интелектуална класа, която настоява за „политически коректни“ принципи, инкорпорирането на християнски разбирания (различни от научното изследване на религиозните феномени) би стигматизирало учения като такъв, на когото липсва научна обективност; като учен, който не е „свободомислещ“. И най-сетне Уайлър споменава чистото невежество. Едно оскъдно малцинство сред интелектуалните класи е прочело, изучило и обмислило ученията на Църквата и още по-малко тези на настоящия понтификат, неговите енциклики, апостолическите послания и т.н. със същата прилежност, с която се изучават най-последните произведения на секуларните интелектуални икони на нашето поколение.

Уайлър настоява, че макар да е скандално отхвърлянето на експлицитната молба на папата от страна на Конвента, още по-скандално е, че призивът на този папа към миряните да бъдат вестители на християнското учение в своя частен и професионален живот в много случаи преминава също така незабелязан. Животът на онези, които са докоснати от вярата, не може, щом веднъж са напуснали сферата на дома и семейството, да стане идентичен с този на онези, които не

са вярващи. Това е така и за продавача на пазара, и за контролора във влака, и за министъра на републиката, също както и за онези, чиято работа по един или друг начин се състои в рефлексия върху публичните политики на публичните власти.

Горните размишления ни подтикват да се опитаме да разберем каква е релевантността на християнството и християнското учение към наратива за европейската интеграция. Уайлър намира за смехотворно непризнаването на християнството като изключително важен елемент при определянето на това какво разбираме под европейска идентичност – за добро или за зло. Както в изкуството, така и в литературата, в музиката, в скулптурата и дори в нашата политическа култура, християнството представлява лайтмотив, който е едновременно и вдъхновение, и предмет на съпротива. Няма нормативност в утвърждаването на този емпирически факт. Нормативност има само в отричането му. Уайлър по-нататък обяснява, че освен социологически и исторически феномен християнството е също така и жива вяра, основаваща се на откровена истина. Ето тук християнското учение става релевантно.

На този етап читателят може да попита: какво общо има всичко това с европейската интеграция? От положението си на учен, а не просто на вярващ Уайлър настоява за особената сериозност на положението, че наративите на историята, като например историята на европейската интеграция, не са вътрешно осмислени. Те имат смисъла, който ние им даваме. Въпросът е какъв смисъл искаме да им дадем. Християнска Европа не е Европа, която ще утвърждава християнството. Тя не е призив към евангелизация. Християнска Европа е такава Европа, която може да учи от учението на християнството. Да се рефлектира, да се обсъжда и дебатира и в последна сметка – да се осмисля европейската интеграция без позоваване на този толкова важен източник, означава Европа да бъде оцетена. За секуларните и не-християните това се превръща в предизвикателство, което следва да бъде посрещнато. Християнството днес предлага интересни „възгледи“ върху централните и дори сърцевинните въпроси, върху най-дълбинните предизвикателства на самото самопостигане на значението на Европа, но едва малцина дори сред християните осъзнават това.

Уайлър предлага някои примери, които според него биха мотивирали читателя да чете и рефлектира върху тези учения: взаимоотношението с „другия“ – вътре в нашето общество, без оглед на границите вътре в Европа и отвъд – е вероятно най-важното предизвикателство, на което европейската интеграция се опитва да откликне. Е, енцикликата *Redemptoris Missio* представлява задълбочено изложение на начина, по който може да се мисли и концептуализира взаимоотношението на уважение с другия. Католическите учения, изразени в тази енциклика, засягат толерантността, уважението и включването – понятия неизбежно свързани със свободата и демокрацията. От друга страна, енцикликата храбро избягва епистемологичния и морален релативизъм на постмодерността, като утвърждава онова, което смята за истинно. В същото време обаче тя се отнася с най-дълбоко уважение към онези, които не споделят тази Истина. Другият не може да се уважава, ако не уважаваме себе си, индивидуално или колективно. Това прозрение

би могло да е от голяма полза в различните дебати за европейската интеграция.

За Уайлър пазарът е друг централен за Европейския съюз въпрос. Някои дори биха настоявали, че това е *централният* въпрос. И тук отново той изтъква, че енцикликата *Centesimus Annus* предлага една от най-задълбочените рефлексии върху положителните страни на свободния пазар, а също и върху опасността, която той може да представлява за човешкото достойнство. Това е рефлексия, която стига далеч отвъд мантрата за „солидарността“, така скъпа на политическите активисти с най-различна ориентация, с която преизобилства дебатът за европейската интеграция. Не е нужно Европа да поддържа учението на Църквата по този въпрос, но защо да го изключва от дебата? В тази книга има и много други подобни примери.

И разбира се, съвсем логично последното питане е следното: как биха реагирали не-християните на идеята за християнска Европа? Трябва ли например да изключим Турция? Още веднъж: професор Уайлър обяснява, че *„християнска Европа“* не означава Европа за християните. Не означава също официална поддръжка или призив за евангелизация. Не в това е ролята на Европейския съюз. Християнска Европа означава само Европа, която не отхвърля християнското си наследство и богатството, което публичният дебат може да спечели от включването на християнското учение.

Уайлър отбелязва, че има нещо комично, граничещо с трагичното, във факта, че именно онези, които най-горещо се противопоставят на позоваването на религията или християнството в изработването на конституцията, стоят в редиците на опозицията срещу приемането на Турция в Съюза. И наистина за християнството и учението му за благодатта и толерантността е обича да се заявява, че в Европа няма място за нехристиянска държава, или още по-лошо, за нехристиянски индивиди. Уайлър подчертава, че е практикуващ иудаист, син на равин с вековни европейски корени, и неговите предци често са ставали жертви на християните и християнството; и все пак той намира за смущаващ страха от припознаването и зачитането на доминантната култура (т.е. християнството) като емпирически исторически факт и споделя своя страх, който представлява и своеобразно прозрение: „Ако се боя от нещо, то е следното: отхвърлянето на релевантността на християнското наследство в европейския публичен символизъм и европейското публично пространство, защото това би означавало да бъде отхвърлена също и релевантността на моята собствена религиозност в същото това публично пространство“. Подобно положение сигурно би било добре дошло за онези, които искат да елиминират всяка религия както от публичната, така и от частната сфера, но представлява твърде късогледа социална и политическа стратегия, защото ако едно политическо тяло се основава на отхвърляне на нечия история и наследство, тя ще бъде построена върху пясък и няма да просъществува дълго.

Превод от английски: Слава Янакиева



Доц. д-р Александър Николов (1963, Перник) е преподавател по средновековна история в Историческия факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Специализирал е в Будапеща, Ватикана и Виена. Автор е на монографиите *Вярвай или ще те убия! „Ориенталците“ в кръстоносната пропаганда (1270–1370)*, София, УИ „Свети Климент Охридски“, 2006, и *Куманското заселване в Унгария и България (XII–XIII в.): паралели и различия* (под печат), както и на множество студии и статии на български и английски. Преводач от английски и латински.

**Александър Николов**

## МИТЪТ ЗА АЛ АНДАЛУС И ФЕНОМЕНЪТ „МОСАРАБИ“

Появата и мълниеносното разпространение на исляма в началото на VII в. и насетне е едно от най-значителните събития в историята на човечеството, чиито последици представляват фундаментален проблем и в наши дни. Западният свят, който се смята за наследник на християнската, или според по-новата трактовка юдейско-християнската цивилизация, в течение на векове е в състояние на постоянно интензивно взаимодействие с ислямската цивилизация с многостранни проявления: конфронтация, взаимно опознаване и културен обмен, формиране на хибридни общества и състояния.

Ислямската доктрина има относително ясна позиция по отношение на християните и евреите, третирани като „хора на Книгата“, за разлика от езичниците, които са обект на преследвания и асимилация. „Хората на Книгата“ са особена категория, която може да съхрани до известна степен своята обособеност, но в условията на унижителна религиозна и социална дискриминация. Разбира се, в различните епохи и общества тази интерпретация е била изпълвана с различно съдържание, натискът върху двете групи е бил с различна динамика и сила. Впрочем юеите са били третирани понякога по-благоприятно от християните, тъй като юдейската доктрина и особено юдейските практики не влизат в толкова остро противоречие с тези на исляма, колкото християнството, чиято представа за триединния Бог, както и редица религиозни ритуали и атрибути, влизат в разрез с ислямското учение. Наистина Иисус и Дева Мария присъстват в Корана, но ислямската интерпретация лишава Иисус Христос изцяло от неговата божествена природа и напълно отхвърля учението за Светата Троица. С други думи, кораническият Иисус и кораническата Мариам са твърде отдалечени от християнската доктрина.

Отношенията с християните, но и с другите немюсюлмани биват най-ясно дефинирани в т.нар *Пакт на Омар*, който определя параметрите на категорията на „зимми“, т.е. немюсюлманите, попаднали под властта на исляма. Въпреки че този договор, около чиято автентичност съществуват доста спорове, се отнася до християните от Византийския изток, които попадат под властта на Арабския халифат през VII в., той бива прилаган и по отношение на други немюсюлмански общности – юдеи, зороастрийци и др. На категорията „зимми“ биват наложени редица ограничения, като заплащане на поголовен данък (харадж или джизие), и многобройни забрани – за изграждането на нови храмове и манастири или възстановяването на старите, за окачване на кръста върху църквите, забрана на камбаните и клепалата, забрана да се изричат молитвите на висок глас, забрана за изучаване и критика на Корана, забрана за изповядване на християнската вяра или показване на християнски символи на публични места, забрана на великденските процесии. Ограничават се и погребалните церемонии, налага се тотална социална дискриминация в отношенията с мюсюлманите (забрана на носене на оръжие, забрана на погребване до мюсюлмани, трябва да отстъпват място на мюсюлманите за сядане, да ги допускат в църквите денем и нощем, да не яздят в тяхно присъствие, да спазват определен строг „дреског“). Забранява се и привличането на мюсюлмани към християнството, а от своя страна църковните институции нямат правото да възпират християни от приемане на исляма. Въвеждат се ограничения спрямо търговията със свинско месо и алкохол; ограничения, свързани с юридическите и търговски отношения с мюсюлманите, изцяло в полза на последните; забраняват се бракове между християнски мъже и мюсюлмански жени, както и критични коментари по отношение на ислямското учение, Корана и пророка Мохамед. Изброените забрани и ограничения не са изчерпателни.

Веднага трябва да отбележим, че в християнска Европа подобни ограничения са били налагани на юдеите, които се оказват единственото нехристиянско малцинство, което бива допуснато да обитава нейните територии, въпреки че често е обект на гонения. Всички останали инакомислещи са определяни като езичници или еретици и подлагани на преследвания, поне до епохата на Просвещението, когато си пробиват път идеите за религиозна свобода и толерантност към инакомислието, за стриктно разграничение между държавата и Църквата и се върви към постепенна секуларизация на всички сфери на обществения живот. Въпреки това до средата на XX в. в Западна и Централна Европа обществата си остават относително хомогенни в културно и религиозно отношение. Разбира се, нацизмът провокира ужасяващи гонения срещу еврейското население на Европа, достигащи до абсурдните размери на Холокоста, но тук мотивите са расистки и не толкова религиозни, доколкото нацисткият елит създава собствена окултистка идеология, в която странно се преплитат тибетски и езически древногермански митове и расистки стереотипи за превъзходство на нордическата арийска раса.

След Втората световна война Западът попада постепенно в една нова ситуация, в която броят на мюсюлманското население достига мащабни размери и става социално значим фактор и проблем в редица западноевропейски страни. В Югоизточна Европа или в постсъветското пространство от векове живеят мюсюлмански общности, които в една или друга степен са интегрирани в местния контекст. Това не

означава пълна липса на проблеми или имунизирани от етнорелигиозни конфликти, случаи като Босна, Косово или Чечения показват възможностите за радикализация на отношенията между локални общности на верска основа. Но местните общества разполагат и с известен арсенал за туширане на тези конфликти с цената на взаимни компромиси, които често пъти са възникнали по пътя на чисто човешката интуиция за регулиране на конфликтни ситуации. В Западна Европа е потърсена идеологическа рамка, която да оформи интеграцията на новопоявилите се многобройни мюсюлмански общности в рамките на едно секуларно общество, възникнало в юдейско-християнски културен контекст. Тази идеологическа рамка, позната като мултикултурно общество, изхожда от вярата, че чрез „правилни политики“ като „етническа и културна толерантност“, „политическа коректност“ и „позитивна дискриминация“ ще бъдат постигнати резултати за интегрирането на всякакви маргинализирани или капсулирани малцинствени общности. Без да изказвам и най-малко съмнение в добрите намерения на създателите на мултикултурната идеология, съм длъжен да отбележа, че ако за определени общности тази политика е валидна и успешна, за други тя се оказва не само неуспешна, но дори постига обратни резултати. Част от мюсюлманите и ромите са склонни да ползват благата на европейската либерална демокрация, но не желаят да приемат нейните ценности. Това поражда нови конфликти между малцинствата и мнозинствата в Европа, които, разбира се, са част и от глобални конфликти, излизайки извън контрол. В стремежа си да тушират тези различия идеолозите на мултикултурализма се опитват да наложат митологията за исляма като изконно присъща на Европа религия с дълбоки исторически корени на нашия континент.

В този дух възникват два мита – за Арабска Испания, или Ал Андалус, като място на изключителна за времето си етнорелигиозна хармония и толерантност, и подобен мит за Османската империя като място на хармонично съжителство на различни етноси, което бива разрушено от негативното влияние на национализма през XIX век. Последният мит е опит да се опонира на силната национална парадигма на балканските народи за „турското робство“, която съществува в една или друга форма във всички национални идеологии на балканските страни. В настоящата статия нямам за цел да се спирам на втория мит, който е бил предмет на множество дебати и дискусии около „турското робство“ и „османското присъствие“, като два най-крайни изказа на двете най-крайни мнения за Османската империя и нейната роля в историята на балканските християнски народи. Много по-интересен за мен е митът за Ал Андалус, тъй като той възниква в западноевропейски контекст и има за цел да даде модел за съжителство между ислямската и западната християнска цивилизация, която в течение на столетия е устоявала на мюсюлманския военен натиск и на свой ред е имала възможност да колонизира пряко или индиректно обширни територии, спадащи към „света на исляма“.

## **1. Ислямската военна и религиозна експанзия и мястото на Ал Андалус в ислямския свят**

Още пророкът Мохамед се проявява не само като религиозен реформатор и духовен лидер на формиращата се умма, но и като успешен военачалник и дър-

жавник, който полага началото на теократична държава, подчиняваща цялото си съществуване на принципите на новата религия. По негово време е покорен на практика целият Арабски полуостров, а всичките му опоненти са или победени на бойното поле, или привлечени от новата религия. Първите халифи управляват в условията на ожесточени вътрешни сблъсъци в уммата, довели до големия разкол между сунитите и шиитите, но това по никакъв начин не пречи на мюсюлманските войски да овладеят за по-малко от век обширни пространства от басейна на река Инд до Атлантическия океан, а на север да застрашат неколкостранно самата столица на Византия – Константинопол. Огромна част от древния Oriens Christianus, самата Света земя с Гроба Господен, попадат трайно под властта на исляма, а Йерусалим получава статут на свещен град заедно с Мека и Медина. Ранните халифи от династията Омаяди се отнасят сравнително толерантно към иновърците, особено към привържениците на несторианството и монофизитизма, които са враждебно настроени към православна „мелкитска“ Византия. Но и ислямизацията на местните жители върви с доста бързи темпове, като става особено интензивна след VIII в., когато дори в Египет и Сирия християнското население се превръща в категорично малцинство.

Експанзията на запад води до формирането на Магриб – северозападните африкански арабско-берберски територии, които се превръщат в мощен плацдарм за експанзия и в Западно Средиземноморие. До края на VII в. под властта на исляма попада изцяло някогашната Римска Африка – родина на една от най-плодовитите теологически школи на латинското християнство, а към IX в. всякакви следи от местните християнски общини са изличени. През 711 г. арабско-берберските войски, водени от Ал Тарик, прехвърлят Херкулесовите стълбове, познати от тук насетне като Гибралтар, и овладяват огромна част от Пиренейския полуостров, а предните им отряди нахлуват в Южна Галия и биват спрени едва от франкския майордом Карл Мартел в прословутата битка при Поатие през 732 г., която, заедно с българо-византийската победа от 717–718 г. под стените на Константинопол и полулегендарната победа на крал Пелайо при Ковадонга в Северна Испания през 718 г., маркира максимума на мюсюлманското напредване в християнска Европа в Ранното средновековие. В мюсюлмански ръце остава голяма част от Испания, а също островите Сицилия и Сардиния и част от Южна Италия, но динамиката на ислямско-християнската граница в Западна Европа се развива под знака на термина „реконкиста“ – исторически период, приключил с пагането на Гранада през 1492 г., само няколко месеца преди откриването на Новия свят.

Все пак ислямското господство на Пиренеите, особено в централните и южните области на полуострова, е достатъчно дълготрайно, за да се формира един западен фланг на Арабския халифат, известен с името Ал Андалус, който оставя за себе си блестяща културна традиция и играе важна роля в контактите между християнския Запад и мюсюлманския свят. Джамията на Омаядите в Кордова и Алхамбра в Гранада са най-известните паметници на тази великолепно цивилизация, които поразяват с архитектурното си съвършенство и са неоспорим белег за разцвета ѝ. Нейният край обаче е белязан от насилственото покръстване на евреите и мюсюлманите в Гранада и последвалите гонения, на които те са

подложени от Испанската инквизиция. Именно тя, в крайна сметка, принуждава дори приелите християнството да напуснат страната, в която от средата на XV в. се възцаряват едни от най-ужасните практики на религиозни гонения. Зловещата история на Инквизицията и нейните жертви в средновековна и особено в ранномодерна Европа (впрочем и протестантската, и православната част на християнството никак не са чужди на религиозните гонения) затъмняват спомена за Пакта на Омар и дискриминацията, на която е подложено християнското население в Ал Андалус. Към това се прибавят и данните за преследванията срещу евреите в ранносредновековна Визиготска Испания, които също представляват феномен дори на фона на антиеврейските настроения в целия християнски свят. Така възникват два мита – единият за напълно нетолерантната католическа традиция на Испания, а другият – за толерантното и хармонично съжителство на трите монотеистични религии в земите на Ал Андалус, особено в епохата на омаядските емири и по-късно халифи, продължило чак до средата на XI в.

Кордова, Толедо, Гранада са обикновено описвани като благоустроени и процъфтяващи културни, религиозни и икономически центрове, в които под властта на исляма благоденстват заможни мюсюлмански, еврейски и християнски общности. В този контекст Реконкистата е всъщност триумф на варваризма на европейското Средновековие над блясъка на ислямската толерантност, а гоненията, които предприемат срещу християните династиите на Алморавидите, Алмохадите и Насридите след средата на XI в., са просто ответна мярка, провокирана от успехите на християнското оръжие на Реконкистата.

Всъщност внимателният поглед към обществото на Ал Андалус от периода между IX и средата на XI в., който обикновено е сочен като време на всеобщо благоденствие и безпрецедентна религиозна толерантност, ни показва наличието на сериозни етнорелигиозни и социални конфликти, които понякога добиват и доста екстремни форми. Ал Андалус е въввлечен и в турбулентните събития, съпътстващи почти цялата история на единния Арабски халифат и довели до неговата фрагментация на многобройни ислямски гържави, управлявани от различни халифи, султани и емири, а също и в ожесточаващия се сблъсък със силите на Реконкистата, която става постепенно и неотменна част от кръстоносното движение на латинския Запад. Но тези противоречия биват подсилени от конфликтите в самото андалуско общество, породени от неговата нестабилна и динамична същност. Самата мюсюлманска общност е раздирана от сериозни противоречия. Лъвският пай и най-добрите позиции в управлението и обществото се пагат на арабския елит от племената Бану Каус и Бану Калб, докато обикновените берберски воители от „клиентските“ племена се задоволяват с по-неплодородни поземлени участъци и по-ниски позиции в гържавната йерархия. Това води до постоянни конфликти и прояви на сепаратизъм в различни части на Ал Андалус през цялата епоха на управление на Омаядите, чак до 1031 г. Към елита бива интегрирана и част от старата испаноримска и визиготска аристокрация, която приема исляма, но остава доста ненадежден партньор. Свидетелство за това е мощното въстание на пълководеца Умар ибн Хафсун през 880 г., който в разгара на военните действия срещу войските на омаядския владетел обявява своя визиготски произход и връщането към християнството. Това води

го отлив на част от подкрепящите го воини, но верните му отряди се сражават срещу Омаядите чак до началото на X в. Изобщо IX в., който се смята за апогей на мюсюлманската цивилизация на Иберийския полуостров, е свързан и с други социални и етнорелигиозни катаклизми. Дори самата Кордова през 818 г. става център на мащабно въстание, потушено с огромна жестокост от управниците и довело до емиграцията на голяма част от жителите ѝ в други части на Ал Андалус и дори в Северна Африка.

Наред с арабско-берберските завоеватели, към началото на IX в. се оформя значителна общност от местни жители, приели исляма, която бива определяна с термина *muwalladun*, т.е. „смесени“ (оттам и по-късното „мулади“, „мулати“), предимно потомци на смесени бракове между мюсюлмани и местни жени. „Муваладите“ остават обаче категория, намираща се на по-ниска позиция от арабите или берберите, а романоезичното християнско население ги определя с негвусмисления термин *renegados*. За християнското мнозинство се използва терминът *musta'ribun* или *mozarabes*, т.е. арабизирани, но не и ислямизирани жители на Ал Андалус. Първите ни по-ясни сведения за това население са именно от IX в., макар че още в VIII в. се появяват два наратива – *Византийско-арабската хроника* и *Мосарабската хроника*, които разказват за арабското нашествие в Испания. В тях обаче са разгледани предимно военните и политическите промени, без да е направен какъвто и да е опит за коментар на исляма и на новите социални и етнорелигиозни реалности. Според повечето изследователи на периода едва към началото на IX в. християнското население усетило по-сериозен натиск върху своята идентичност от страна на властите. Сами по себе си процесите на ислямизация и арабизация били продукт не само на натиска върху иноверците, основан на принципите на Пакта на Омар. Ислямската култура имала сериозен престиж и сред част от покорените християни, които се увличали от арабския език, култура и литература, пренебрегвайки традициите на латинското християнство и романоезичната традиция. Впрочем езикът на мосарабите – ладино, остава в общо употребление и сред муваладите и евреите, за да бъде изместен по-късно от кастилските и португалските говори на юг от реките Дуеро и Тахо. В хода на Реконкистата под властта на християнските владетели попадат и многобройни мюсюлмански общности, наречени „мудехари, т.е. „опитомени“ на арабски език, които, заедно с евреите, до средата на XV в. се ползват със значителна автономия и се радват на покровителството на властта поради огромната си роля за икономическото развитие на отвоюваните области.

## **Движението на кордовските мъченици и архиепископ Евлогий**

До IX в. мосарабите живеят сравнително хармонично под властта на мюсюлманите, но в средата на IX в. (между 850–859) в Кордова се разразява криза, свързана с обезглавяването на 48 християни, които публично обругават ислямската вяра. Те го правят съзнателно и на обществено място, с което провокират ексекцията си и са възприети от част от кордовските християни като провокатори, които застрашават цялата общност от репресии. Други обаче ги възпри-



емат като мъченици за вярата. Двама съвременници на тези събития – Евлогий и Павел Алварус, описват това събитие в съответни текстове и възхваляват техния подвиг. Евлогий ги провъзгласява за мъченици в своя трактат и създава и мартиролог в тяхна чест. Именно той е и основният извор за „кордовското движение на мъчениците“.

Евлогий е роден преди 819 г. След 30-годишната си възраст той вече се е утвърдил като много почитан свещеник в Каталония и Навара. Още от римско време неговата сенаторска фамилия има големи владения в околностите на Кордова, а по-голямата част от семейството на бъдещия светец живее под властта на Кордовския емират. Евлогий изучава теология в манастира „Свети Зоил“ и се сближава с начетенния Павел Алварус, който обаче остава светско лице. Евлогий е посветен в сан от епископ Рекарег в Кордова. Избран е за архиепископ на Кордова малко преди да бъде обезглавен през 859 г. Остава значително количество писания в чест на кордовските мъченици. Погребан е в катедралата в Овиего.

Интересен извор, свързан с него, е *Vita Eulogii* от Алварус, който ни разкрива подробности за живота на светеца и същевременно описва и цялостното движение. От текста узнаваме, че майка му се наричала Елизабет, че братята и сестрите му били поне петима, а дядо му, на когото бил кръстен, имал навика да покрива главата и ушите си и да пее псалми всеки път, когато дочувал мюезина да призовава за молитва правоверните. В църквата „Свети Зоил“ негов учител е абатът Спераингео. Той го въвежда и в изкуството на антиислямската полемика, която е много важна за всеки мосарабски свещеник. Един от контрагродите в контекста на тази полемика е чувствената картина за ислямския рай, който Спераингео и Евлогий определят като „боргеи“, тъй като още в Стария завет Бог обяснява, че душите в Рая няма да са изкушени от плътски желаниа и наслади. Именно при Спераингео Евлогий се запознава и сприятелява и с Павел Алварус, или Пабло Албар. Езикът на обучението е латински, но и двамата владеят свободно арабски език, чрез който трябва да комуникират с властите. След време Евлогий става „магистър“ и започва да помага на Спераингео в обучението на младите клирици. Той мечтае да посети Рим, но успява да се придвижи само до Пиренеите поради политическата нестабилност на север, по границите на християнската част на Испания и Галия. Друга негова цел е Бавария, където един от братята му е попаднал в затвора. В крайна сметка е принуден да се установи в Памплона, в Навара, където посещава множество манастири и събира литература, очевидно недостъпна в мюсюлманска Кордова. Между тези заглавия той открива *За Божия град* на свети Августин, а също и поезията на Вергилий и Ювенал. Това се случва около 848 г.

По време на първата екзекуция на мъченика Перфектус в Кордова Евлогий е в Барселона, която е под управлението на франките. Вече при втората екзекуция, на Исаак, обаче той се завръща обратно в Кордова и е очевидец, като в писмата си до епископ Вилиесинг нарича емира Абдаррахман II „тиранин“. Евлогий предлага на епископа и мощите на светците Зоил и Акискъл от римска Кордова, за да привлече поклонници от Севера на юг и да ги направи съпричастни към страданията на мосарабските християни.

След първата вълна мъченици той и други клирици са арестувани като погострекатели, макар че в писмата си отрича да е погострекавал мъчениците и посочва, че те са били вдъхновени от Бог. Исторически това е моментът с мъченичеството на Исаак и още десетина негови последователи през лятото на 851 г. Евлогий посочва имената и датите на мъченичеството на новите мъченици, като ги сравнява със Зоил и Акискъл. В затвора написва и *Documentum martyriale*, с който насърчава девиците Флора и Мария да умрат за вярата. Там той довършва и едно друго свое произведение, *Memoriale Sanctorum*, което дори успява да изпрати на приятеля си Алварус. Освободен е от затвора с други клирици през ноември 851 г., но трябва да се закълне, че няма да напуска Коргова. Епископ Рекаред обаче подкрепя емира в гоненията срещу мъчениците и се превръща в опонент на Евлогий, който става своеобразен дисидент. Евлогий отказва да отслужва литургия в знак на протест, като се вдъхновява от примера на епископ Епифаний Кипърски от IV в. През 852 г. е избран за епископ на Толедо, но не успява да заеме поста си поради различни пречки, най-вече поради забраната да напуска Коргова. На 27 юли 852 г. са екзекутирани Аврелий, Сабигото, Феликс, Лилиоза и Георгий, и Абдаррахман II предприема ново гонение срещу свещениците.

Евлогий и други свещеници се укриват, като самият той по-късно се разкайва, че не е останал, за да умре като мъченик. Обяснява своята слабост с мотива, че още не е бил готов за мъченичеството, а не толкова поради страх от смъртта, пък и съдбата на мъченика не е дадена всекиму. На епископски събор, свикан от емира, т.нар. *exceptor reipublicae* публично обвинява Евлогий като основен подбудител на мъченическото движение.

През пролетта на 853 г. обаче епископът допълва своя *Memoriale Sanctorum* с новите светци мъченици и го приключва с инвокация към Христа. През юни 853 г. са екзекутирани Фангила, Анастасий, Феликс, Дигна и Бенилгус, което го принуждава да наруши формата на текста и да ги допълни след формалния му край. Някъде след 857 г. Евлогий съставя и *Liber apologeticus Sanctorum*, като добавя имената на Рудерик и Саломон и описва накратко ново гонение, предизвикано от Мухаммад I и провокирано от политически безредици в целия емират. През пролетта на 858 г. Евлогий е посетен от франкските монаси Узуарг и Огиларг, които пристигат на „лов за реликви“ и научават потресаващи подробности за *enorma intefectio fidelium* (огромно изстребление на вярващи), което се случва в Коргова. През зимата на 859 г. Евлогий е арестуван отново, тъй като укрива и насърчава апостатката от исляма Леокриция. Той посочва, че е негов дълг да проповядва християнската доктрина. Съдията го осъжда на бичуване, но той сам иска присъдата му да бъде смърт и публично излага антиислямски говори в съда. Съдията, стъписан от това положение, нарежда да го заведат в двореца на емира, за да бъде съден от везирите. Един благосклонен царедворец го убеждава горещо да се отрече от гумите си, но той отказва и бива обезглавен на 11 март 859 г.

В своя *Indiculus Luminosus* Павел Алварус упреква младите християни, увлечени от арабската култура, поезия и език.

„Християните обичат да четат поемите и романите на арабите. Те изучават арабските теолози и философи, но не за да ги оборят, а да научат правилен и изящен арабски език. Къде е сега мирянинът, който чете латинските коментари на Свещеното писание или пък изучава Евангелието, пророците и апостолите? Уви! Всички талантиливи млади християни четат и изучават с ентузиазъм арабските книги, събират огромни библиотеки с големи разходи. Презират християнската литература като недостойна за внимание. Забравиха езика си. На всеки един, който може да кореспондира с приятеля си на латински език, се падат хиляда, които могат да се изразяват на арабски с изящество и да пишат поеми на този език много по-добре от самите араби.”

Алварус и Евлогий са единодушни, че мюсюлманското управление е знак за приближаващия Ден на Страшния съд и появата на Антихриста, която го предшества. В Книга на Даниил Алварус намира потвърждение на тази идея: „7, 23: Четвъртият звяр ще бъде четвъртото царство на света, което ще се различава от всичките царства, и ще погълне целия свят и ще го стъпче и разруши”.

В християнската традиция това е Рим, който следва Асирия, Персия и Гърците, т.е. империята на Александър Велики.

„7, 24: А за десетте рога, те са десет царе, които ще се издигнат от това царство, и след тях ще се издигне груг, който ще се различава от първите и ще покори трима царе. 7, 25: И той ще говори гуми против Всевишния, ще изтощава светиите на Всевишния и ще замисли да промени времена и закони; и те ще бъдат предадени в ръката му до време и времена и половина време.”

Според Алварус първите десет крале са варварските крале. После идва Мохамед, който побеждава франките, готите и гърците и въвежда Корана и Хижрата. Павел Алварус казва още, че властта на исляма ще трае три периода и половина по 70 години, т.е. 245 години. Началото на ислямската ера е 622 г. (той обаче я определя като 618) и тъй като пише през 854 г., според него Краят на света е много близо. През 852 г. умира и Абгаррахман II и е наследен от Мухаммад I, който носи името на самия пророк. В краткия *Живот на Мохамед*, който се появява в Испания по това време, като вероятно първообразът на това съчинение идва от Византия, е определено, че Мохамед умира през 666 г. от Испанската ера, т.е. в годината, олицетворяваща числото на Антихриста. Евлогий пише, че е открил Житието на Мохамед в манастира Леуре край Памплона. Според Ричард Саутърн то е очевиден испански продукт, а също и пародия на Живота на Христос. Евлогий и Алварус не желаят да се запознаят по-отблизо с исляма, тъй като искат да опазят чиста вярата си в навечерието на Деня на Страшния съд, чийто предизвестител е именно Антихристът Мохамед.

### **Краят на „мосарабите”**

Кризата от IX в., свързана с масовото движение за мъченичество в Кордова, е сигурен белег за това, че християнското общество в Ал Андалус, или поне част от него, изпитва силно безпокойство и натиск в условията на „толерантната”

власт на исляма. Ограниченията, които са му наложени от Пакта на Омар, влизат в остро противоречие със самата същност на християнството като триумфираща религия, която е призвана чрез Словото Божие да завладее света. Мъченичеството е манифестация на християнската победа над угнетителите и на християнския гълг да се свидетелства в името на Истината, като се разобличават лъжепророците и лъжерелигиите. Това, разбира се, е в пълен разрез с мюсюлманското схващане за пълна забрана за неверниците да се изказват по въпросите на ислямската религия. Още по-тежко престъпление е апостасията от исляма, която част от мъчениците практикуват абсолютно съзнателно. Но християните в Ал Андалус постепенно търсят и компромис със заобикалящата ги действителност. Именно тук се появява особен вариант на гревната ерес на адопционистите, чиито основни проповедници са епископ Елипанд Толедски и епископът на Урхел, Феликс. Техният възглед, че богочовекът Иисус е само адоптиран Божи син по отношение на човешката си природа, бива бързо осъден и от франкското духовенство, и от Папството, но остава твърде влиятелен на Иберийския полуостров и повлиява вероятно върху сходни мнения на Пиер Абелар, Дънс Скот и други по-късни западноевропейски религиозни мислители. Във втората половина на IX в. синът на Павел Алварус, познат с арабизираното име Хафс ибн Албар ал Кути, което ни подсказва и визиготските му корени, се нагърбва с нелеката задача за превод на част от свещените текстове на християнството на арабски език въпреки призивите на Мигеций и други кордовски християнски лидери век по-рано за пълна изолация от мюсюлманите – призиви, които впрочем са осъдени от лидерите на Кордовската църква. В своите преводи, волно или неволно, Хафс ибн Албар се влияе от кораническата терминология, което показва добре идеологическата обърканост на мосарабското християнство. То се оказва под натиска на силна теологическа монотеистична традиция, която обаче в своята основа е антихристиянска и всякакви компромиси с нея заплашват самото съществуване на християнската доктрина.

Краят на мосарабската епоха обаче е провокиран и от размириците, настъпили в мюсюлманските владения след края на управлението на Омаядите, повишаването на данъците за немюсюлманското население и постепенния екзодус на „мосарабите“ в земите, намиращи се вече под християнска власт. Династиите на Алморавидите и Алмохадите, произхождащи от Магреб, които се появяват последователно в Испания, за да стабилизират ислямската власт поне в южните части на полуострова, постигат само временни успехи. Но и двете династии са напълно последователни в гоненията срещу „мосарабското“ население, което постепенно напуска изцяло териториите, контролирани от мюсюлманите. Всъщност след края на XI в. относително толерантно и мултикултурно е обществото, възникнало в християнската периферия на полуострова, където се срещат традициите на „мосарабите“, „мудехарите“, евреите шпаньоли. Всички те биват толерирани от християнските владетели с цел да бъде запазена относителна стабилност в новозавладените територии, докато християните в смаляващия се Ал Андалус окончателно добиват чертите на преследвана „пета колона“, осъдена да изчезне. Краят на всички възможни компромиси и хибридни групи настъпва с падането на Гранада през 1492 г. и малко по-ранното учредяване на Испанската инквизиция. Последните остатъци от своеобразието на

„мосарабите“ изчезват заедно с изселването на мюсюлманите и евреите, а по-късно и на мориските и мараните от владенията на католическите крале. С манията за религиозна чистота, която обхваща най-напред фанатичните Алморавиди и Алмохади, а по-късно и фанатизираните испански владетели, се появява и манията за расова чистота, провокирала гоненията срещу новопокръстените в самата Испания и създаването на сложна система за расова сегрегация в колониите на Испанска Америка. За пореден път в историята, в даден повратен момент, групите, възникнали в условията на доброволно или принудително съжителство и компромиси, стават жертва на гонения и на принудителна асимилация, целяща хомогенизация на обществото.

И все пак някои етнокултурни и етнорелигиозни феномени на живота в Ал Андалус вероятно биха могли да ни помогнат да си обясним и някои балкански феномени, възникнали в сходна среда, макар и в една по-късна епоха. Така например вероятно могат да бъдат намерени известни паралели между балканското традиционно или народно християнство и практиките на „мосарабите“, между ислямизираните общности на помаците, торбешите и бошнаците и общността на „муваладите“, върху появата на многобройни тюркоезични православни общности в Мала Азия и на Балканите, които си служат със Светото писание в превод на турски език. Особено интересен би бил паралелът между кордовските мъченици от IX в. и софийските мъченици от началото на XVI в., които по сходен начин публично манифестират християнската си вяра в разрез с предписанията на Пакта на Омар, извършвайки смъртно опасната, но напълно съзнателна апостасия от исляма. Може би анализът на тези събития би ни дал отговор и на въпроса защо християнското население в „света на исляма“ намалява неотклонно и до днес, особено там, където на преден план излизат законите на шариата, измествайки и без това тънкия секуларен слой на обществения живот в тази част на света.

Райчо Пожарлиев е професор по философия в СУ „Св.Климент Охридски“. Защищава докторска дисертация през 1985 г., а през 2000 г. се хабилитира с текстове в областта на философската антропология. Понастоящем е професор в катедра „Философия“ при ФФ на СУ „Св. Климент Охридски“, ръководи катедра Философия на Философско-историческия факултет на ПУ „Паисий Хилендарски“. Автор е на монографията „Философски образи“ (ЛИК, 2000 г.), а също на учебници по философия за средното образование, както и на множество статии.

**Райчо Пожарлиев**

## ФИЛОСОФИЯТА НА БАВНОТО ХРАНЕНЕ

Прег мен е малката книжка на Карло Петрини *Slow Food (наслаждение с разбиране)*<sup>1</sup>. Учудващо краткият и като обем, и като съдържание текст, повече напомнящ на учредителен бюрократичен устав, отколкото на изчерпателна теоретична монография, пробужда следния въпрос: на какво се дължи влиянието на този т.нар. Манифест на новото хранене? Как движението, породено от тази сякаш непретенциозна регионална хранителна идеология, се превърна в институция с почти планетарно влияние? През 2001 г. самият му основател отбелязва, че само членовете му по света, сиреч отвъд родната Италия, са повече от 75 000 души. Днес, отбелязват справочниците, те (в Италия и извън нея) са над 150 000 човека. Няма да споря дали това е много или малко. Но и да са повече симпатизантите на организацията, това не би било учудващо.

Независимо че както ние, така и Петрини се затрудняваме да дефинираме какво точно означава „бавно хранене“<sup>2</sup>, все пак като цяло самото име на движението обсебва съзнанието и съблазнява не единствено гладните хора с визиите за продължителната и сладка отдаденост на хранителното удоволствие. То намеква за празници, за отпуски и отпускане, за разточително свободно време и сладко-протяжни беседи на маса. Карло Петрини отхвърля тези възможни хедо-

<sup>1</sup> Petrini, C. *Slow food. Geniessen mit Verstand*, Rotpunktverlag, Zuerich, 2003

<sup>2</sup> Храненето на малкото дете лъжичка по лъжичка с изброяване на роднини (сега за мама, сега пък за баба и т.н.) е вид изнурителна дейност и всичко друго, но не и бързо действие. То обаче няма нищо общо с идеите на движението.



нистични квалификации относно своята бавно хранеща се общност като твърде опростени. „Удоволствието, което пропагандираме, не е просто хедонистичен акт, то не е нещо самоцелно” (Petrini 2003: 7). Лансираната идея за храненето на бъдещето не е манифест на общността на спонтанните лакомници, а кredo на познавачи на добрата храна и хранителни нрави, които чрез разширяване и пропагандиране на знанието си **трябва** да допринесат за един „нов модел на земеделието, съхранил и за бедните региони (по света – бел. моя, Р. П.) възможностите за развитие” (Petrini 2003: 8).

Очевидно в този смисъл движението на Петрини е замислено не като спонтанен веселяшки проект, а като **своеобразен брак на морала и насладжението** (с други думи, на личното преживяване и хуманно изискуемата социална норма), доколкото в него се подчертава изискването за **свързване на индивидуалното удоволствие от храната със социалната отговорност и справедливостта**. Въпросът сега е в каква степен философията на този морално-хедоничен проект е избистрена и дали той е рефлексия на едно ясно и критично развито поскапиталистическо културно самосъзнание, или е просто щрих към индивидуалните мечти и утопични нагласи на неголям кръг от хора?

Наистина, още в самото начало на преговора към текста си Карло Петрини подчертава, че в него не става дума за една идея, а по-скоро за „една цяла колекция от идеи”. По-нататък журналистът и социолог маркира съдържанието им по следния начин: „В основата им обаче лежи убеждението, че храненето е същностно съставна част на живота и че качеството на живота неотменно е свързано със здравословното, добро и разнообразно изхранване” (Petrini 2001: 7). Подкрепям тези пожелания и не ми трябва дълго време да бъда убеден, че доброто, разнообразно и здравословно хранене е част от високото качество на живота. С какво ли обаче това клише превъзхожда други подобни, като например още по-известното „По-добре нахранен и здрав, отколкото гладен и болен”? Каква е философията на „бавното хранене” като една все пак оригинална колекция от идеи?

Самото име на движението се вписва в една преднамерена антитетика, чието намерение е перманентно оглеждане на предимствата на Slow Food в противоположност на типа хранене Fast Food, реализиран в световните вериги за бързо хранене, чиито ястия, както пише авторът – „са предназначени единствено за бърза консумация и чиито основни предимства са, че ние веднага знаем какво ни предстои да ядем (като следствие от унифицирането) и че тези храни са относително изгодни (като следствие от стандартизирането и минимално изискуемото качество) (Petrini 2001: 7). Към това противоборство ни води и историята на пораждането на движението.

Първоначално то се създава в град Бра през 1986 г. и носи името Arcigola, а през 1989 г. се превръща в организация с нестопанска цел. Непосредствен повод обаче за създаването му е откриването на първия ресторант на „Макдоналдс” в Рим, съвсем близо до Испанския площад и т.нар. Испански стълпала. Емблематичните стълбища в сърцето на Рим с фонтана и църквите наоколо

са място за презърнати влюбени, сиреч топос на вечността, в която и моментното жизнено, и историческото време са сякаш застинали. Що за неподходяща идея тъкмо тук, в пространството на запомнящата се вечност, да бъде натрапен символът на профанното време с наглостта на неговото анонимно изчезване и преобновяване в образа на конвейерно поглъщаната храна?! Още повече че дори в областта на бързото хранене нашественикът с говеждата си експанзия си има достоен конкурент в лицето на италианските пици и спагети.

Знаменитости, сред които Нобеловият лауреат за литература Дарио Фо, модният дизайнер Валентино и др., открито (разбира се доста по-късно в сравнение напр. със ситуацията във Франция, където първите погроми срещу „Макдоналдс“ веригата са от преди повече от десет години<sup>3</sup>) заклеияват американизацията на света и нейния символ. За протестиращите бързото хранене е израз на антихуманната стратегия на бързите печалби, възможен модел в областта на храненето за унифициране на народите от международния капитал, заплаха за националните ценности и отвратителен ефект от безмерната модернизация. В петициите срещу заведението местните власти са информирани за непоносимата миризма на пържени картофи, нахлуваща в сакралното сърце на Рим, за тълпите мотоциклетисти и безкултурни консуматори, които не само загръщват движението в музейния район, но и рушат „древните римски улици“. Асоциирането на експанзията на веригата с нашествие на новите капиталистически варвари (на рокери с мотоциклети и с бургери в ръка) е впечатляващо. Тази капиталистическа варваризация трябва да бъде преустановена не само с глоби, данъци и премествания на ресторантите, и то, ако е възможно, единствено по магистралите (където, естетически погледнато, им е мястото сред абстрактно-безличния поток на автомобилите), но и с усилията на една съперничаща контракултура на т.нар. „бавно хранене“. Целта на този назован от тогавашните вестници „романтически протест“<sup>4</sup> може да бъде постигната обаче единствено, когато се удари врагът най-болезнено, точно в сърцето (и в небцето), а именно с противопоставяне на една нова философия и стил на храненето. По същество обаче тази „нова“ философия напомня по-скоро на провинциалните и селски традиции и навици в храненето, отколкото на индустриалния и градски тип живот. Кои все пак се нейните елементи, които Петрини скицира в манифеста си?

Бързото хранене по американски модел, по подобие с преобладаващите социално-политически критики срещу макдоналдизацията на света, се преживява като тържество и апогей на унифицирането и стандартизацията в Модерността. Предпоставката за това унифициране, разбира се, се търси в мащабното индустриално производство на храни и полуфабрикати, както и в индустриализирането на системата на пласмента. И друг път съм имал възможност да оспоря

<sup>3</sup> По това време броят на заведенията „Макдоналдс“ в Европа вече е около 500.

<sup>4</sup> Всъщност, признава по-късно Петрини, той и съмишлениците му се включили в протеста най-вече заради огромния знак „М“ (две златни арки), който бил съвсем чужд на атмосферата на историческия площад. „Онзи ресторант, казва той, така или иначе беше отворен, но постигнахме компромис и знакът „М“ беше по-малък. Виж: [organicno.com/old/index.php/biogradina/61-2-/698-slow-food](http://organicno.com/old/index.php/biogradina/61-2-/698-slow-food)

подобна крайно прибързана и политизирана по същество представа от най-лош левичарски вкус.<sup>5</sup> Накратко ще припомним, че митът за унифицираната храна, сравнена с еднаквите шампоани на световните парфюмерийни монополи във всеки магазин по планетата, трябва да бъде оспорен.

От края на ХХ в. политика на веригата е приспособяването на храните, които се предлагат към местните вкусове<sup>6</sup>. Поради тази причина има японски варианти на Макдоналдс менютата, включващи повече морски дарове, арабски – без свинско месо и бекон, карибски – с банани и авокадо, та дори (бях го посочил като абсурден) един вариант на балканската скара, назован „хайдушки хамбургер“<sup>7</sup>. На второ място, и което е видно от заведенията на „Макдоналдс“ в България – алуминево-функционалният интериор там бе облагороден и подобрен<sup>8</sup>, както и приспособен за по-дълго застояване (а там, където е възможно, и за детски игри). Американските социолози отчетоха, че противно на антимериканските предубеждения, заведенията от този тип стават все по-предпочитано място за относително заседяване, сиреч се предпочитат не само за експресна консумация на бърз сандвич и скриване от гъжбовното време, но и за чаша кафе и сладкиш или сладолед с вестник или книга в ръка или дори за почивка с играещи наоколо деца. Също така настоявах на факта, че глобалният свят, един от символите на които стана „Макдоналдс“, е **полицентричен** и че влиянията тук се осъществяват не от един център експанзивно към периферията, а че няма точка по света, която да не атакува с въздействията си всички останали. На тази основа САЩ вече отдавна не са единствен център на глоболизиращи тенденции и в известен смисъл са страната, която е **най-потърпевша от глобализацията**, сиреч в която вериги за бързо хранене като такива за японско суши, китайска храна, джонери, италианска паста, африканска кухня и т.н. са се настанили най-интензивно. В посоката на подобни наблюдения за западния свят наскоро големият кулинарен майстор Джейми Оливър сподели в едно интервю за български вестник: „При нас във Великобритания има повече разновидности на италиански ресторанти, отколкото дори и в самата Италия“ (в *Телеграф*, 31.01.2015: 47). Но като говорим за хранително разнообразие и възможности за индивидуализация на вкуса, нека да сравним менютата на „Макдоналдс“, експонирани на **цяла стена** в заведенията с двата вида джонери и гремещия в тенджерата до тях фалафел на арабските търговци или с пестеливите три-четири вида пици, изложени по витрините на италианците. Поради това аз отхвърлям критиката на т.нар. еднообразие на храните във веригите за бързо хранене. Правя това не единствено заради научната коректност, но и поради обстоятелството, че изглежда Петрини забравя за едно специфично човешко качество, което белгийският историк проф. Лео Мулен нарече „консерватизъм на вкуса“. Мога да се обзаложа, че ако се удаде възмож-

<sup>5</sup> Виж главата за макдоналдизацията в книгата ми *Философия на храненето* (Пожарлиев 2003).

<sup>6</sup> Петрини не отрича този факт изцяло и също споменава за кашерните бургери в Израел, както и за липсата на священото говеждо в сандвичите на веригата в Индия. Заедно с това обаче той продължава да настоява, че все пак преобладаващото и унифициращо меню на „Макдоландс“ в света е основано на сандвича, в средата на който се мъдри месо с неустановен произход.

<sup>7</sup> Какво му е хайдушкото, не е ясно, вероятно някакъв печен пълнеж от турски произход.

<sup>8</sup> Включително и със замената на агресивно жълтия цвят с пастелно зелен – намек за екологическата чистота на предлаганите храни.

ност на българите да избират между супи от броколи, аспержи, пасиран карфиол с телешко или такава с шампанско и морски гарове, те ще изберат шкембе чорбата. В този смисъл битката между унифицираното и разнообразно хранене е до голяма степен компрометирана онтологически в контекста на детския вкус и навици.

Все пак посредством една симпатична апология на регионалната храна Карло Петрини предлага своя проект за разнообразяване на житейското меню чрез осъзнато връщане към местни храни, питеята и общностни хранителни ритуали, т.е. посредством едно не толкова класово, колкото **локално диференциране на вкуса**.

В корените на тази идеология стои **метафизиката на първичното природно многообразие**, което напредващата модернизация елиминира по два начина. Първият е чрез индустриалното и реализирано в хранителните заведения и вериги за бързо хранене стандартизиране на предлаганите на клиентите едни и същи ястия. Вторият се състои в изместването и **отгालечаването на производството на храната от териториите**, т.е. специфичните земи и пасища с уникалните и приспособени към тях растения и животни (респ. и от битуващите в тях и чрез тях малки занаятчийски производства) и ситуирането им в еднакви по цял свят фабричните халета, инкубатори, развъдници, складове и хладилници. Този процес на индустриализиране на селското стопанство и хранителната индустрия в крайна сметка елиминира самите територии и хранителни хабитати, краен резултат на което е не само свиването на местното производство и заплахата пред традиционната кухня, но и все по-големият недостиг на земеделска земя на рогната планета. Връщането към хранителното многообразие и местните индивидуални вкусове в този смисъл може да се разбере и като революционна стратегия за преодоляване дефицитите на глобалния капитализъм. Това обаче е **революция отголу**, не посредством замяна на политическите системи и елити, а чрез промяна на хранителните и всекидневни навици. Това също означава завой от публичната събитийност (краткото време) в историята, осъществяван на територията на политиката и масовите колективни действия, към трансформацията ѝ (бавното еволюционно време) в сферата на всекидневието и индивидуалните домашни предпочитания. **Победата на бавната еволюция над изкуствените ускорения, т.е. на природно-социалното континуално време над прекалено бързото, т.е. преждевременно време, е новият вариант на социалната революция.**

Деветият салон на Slow Food в Торино минава под лозунга: „Храните ще променят света”. Голям плакат изобразява Нютон и неговата ябълка. Карло Петрини обяснява на онези, които не разбират, символиката на това изображение. Както падналата върху нещастната Нютонова глава ябълка дава първия тласък на една революция във физиката, така и истинското хранене трябва да доведе до постепенна социална революция. В далечен отглас спрямо Фойербаховата идея, че всяка реформа на мисленето преминава през стомаха, но и в традициите на един есенциалистски вид холизъм, Петрини сякаш вижда цялостните взаимосвър-

заности и следствия от предприетите начинания в областта на хранителната революция. **Ядейки по нов начин сега, променяме бъдещето утре.**

**В хоризонта на бъдещето** връщането към локалните храни вещае стимулиране на местното производство, развитие на занаятите, на туризма и съпътстващите го отрасли, реанимиране на специфичната регионална идентичност в областта на хранителната култура и въобще засилване на локалния просперитет. **В аспекта на социалната справедливост** това е вкусен начин за преразпределяне на световното богатство, печалбите от които ще бъдат пръснати сред населяващите отделните региони общности, а не съсредоточени в няколко джоба. **В хоризонта пък на миналото** връщането към традиционните храни и начини на производство щади природата, подобрява качеството на живота и успокоява жизнения ритъм в метрика, по-адекватна на представата ни за щастие.<sup>9</sup> В крайна сметка с концепцията за бавното хранене се тематизират възможностите за реанимиране на едно **по-цялостно и континуално разбиране на времето, сиреч на връзка на природното и човешко време** посредством запълването на пропастта между тях, издълбана от свърхиндустриализацията. Без да престава да бъде „хомо икономикус“, човекът трябва да се придържа към мярата между икономическата експанзия и природата и **да ограничава същата тази експанзия, вмъквайки в нея природните процеси.**

Като инструмент за това хармонизиране Петрини и компания мислят **забавянето на времето**. При това обект на туй забавяне е не само храната, но и животът като цяло. „Нашето движение – пише Петрини – насърчава „не само за Slow Food, но и като цяло за Slow life“ (Petrini 2003: 30). Поради това и логото на обединението е символът на бавното, устойчиво придвижване – малкото охлювче.

Можем да съзрем ефекта от свързването на времената, обглеждайки почти всяка храна. Сиренето може и да узрее изкуствено по химичен начин, но колко по-вкусно е това, което отлежава естествено поне 40 дена. Същото е със сушените в пещите сухи колбаси и далеч по-вкусните, но съхнали в продължение на месеци на проветрива сянка такива и т.н. Но истински **аналог на континуалното, т.е. природно-икономическо време, е времето на винопроизводството**. То събира в себе си гео-времето на района (почвените пластове), времето на слънцезряването (гължината на деня и нощта през лятото) съобразно релефното изложение, характера на годината (топла и суха или влажна и студена), времето за ферментация, за отлежаване в бъчви от съответно отлежало гърво и т.н. природни времена, които, вплетени във времената на винарските технологии, образуват този образцов континуитет тъкмо защото във виното прескачането на сезоните, т.е. узряването и ферментацията, е невъзможно, без това да се отрази фатално на продукта. Не е случайно, както отбелязва изследователката на движението Тереза Блес, че втората (след скандала с „Макдоналдс“) причина за появата на организацията е т.нар. **„метанолов скандал“** от 1985–1986 г. Става дума за няколко човека, починали от пиенето на вино, примесено с метанол, злощастно събитие,

<sup>9</sup> Едва ли смисълът на щастието е да се появява, за да изчезне веднага.

което събужда остра полемика в Италия относно това какво яде и пие обикновеният италианец.<sup>10</sup>

Патосът на принципа за континуалното време е не просто в лозунга на движението „Да спрем вируса на бързия живот!“, а в оправдание на цялостното съществуване на човешкия род, който не трябва да прескача части от времето, което Бог е сътворил.<sup>11</sup>

В този аспект текстът на Петрини като идеология се вписва в т.нар. критика на **„излишното модернизирание“**. Ние обаче не трябва елементарно да разбираме тази теза за „ненеобходимото модернизирание“ като тъждествена на радикалното русоистко оспорване на постиженията на цивилизацията в духа на някакъв селски пасторален тип носталгия и инатлива вкопаност в доиндустриалното минало, а по-скоро трябва да я схващаме като критическа **рефлексия срещу самоцелните процеси на модернизацията**, набиращи автономно скорост и отиващи отвъд човешкия им смисъл.

Разбира се, „прескачането на природните времена“ е част от индустриализацията. Историкът Масимо Монтанари нарече този модернизационен феномен в областта на храненето **„ентритмизиране“ на храните**. Факт е, че както индустриалното производство не е привързано към деня и нощта (в инкубаторите яйцата се люпят генонощно), така и мобилността, развитието на транспорта, складовите и хладилни бази и търговията също ентритмизират храните и ги превръщат в отвъдсезонни. В книгата си за макдоналдизацията на света Джордж Ритзър споделя негодуванието на журналистката Елън Гудман, че в съвременния свят предлаганите по магазините храни **„прескачат сезоните“**. Често продуктите по витрините – плодове и зеленчуци и т.н., са събрани предварително и зреят химически по пътя към нашите домове или в хладилните бази. Романтичното стенание и протест на журналистката е: „Аз отказвам да прескоча есента!“ (Ритзър 2008: 249). От друга страна обаче, визията за извънсезонното плодonoсие е райска и е била мечта на хората от най-дълбока древност. Нещо повече. Ако в продължение на векове висотата на социалния статус се е съизмервала и с възможността на трапезата<sup>12</sup> си да имаш плодове и зеленчуци отвъд всеки сезон, то именно благодарение на модерните индустриални технологии тази мечта става реалност и за всеки обикновен човек. Само ще вметна, че бананите са стигнали до Европа и САЩ едва през втората половина на XIX в. именно поради новите хладилни камери и жп транспорта.

В този смисъл критиката на Петрини на пропускащата времена и сезони мо-

<sup>10</sup> Можем да намерим сходство между бързото хранене напр. в заведенията на „Макдоналдс“ и бързото правене на алкохола с вливането на готов спирт в плодовата субстанция, като съзрем и в двата феномена някакво **формално съкращаване на времето за достъп** на напитките (храната) до клиентите. Но асоциациите за прилика са дотук. Бързината на храненето във веригите заведения е следствие от високоразвитата индустрия, докато гаражното скъсяване на времето на производство на алкохола „а ла Цар Киро“ е следствие от нискоразвитата култура и от егоистичната алчност.

<sup>11</sup> По същия начин, по който човек не трябва да се самоубие, за да стигне по бързо до Божието царство.

<sup>12</sup> Поради възможността да се доставят перманентно от далечни страни и други географски ширини.



дернизация е по-скоро критика на индустриалната изкуственост на храните, на тяхната отчуждена от места, време на растеж, произход и социално обкръжение форма на съществуване и предлагане. С други думи, на тяхната безличност и анонимност, конституираща покрай себе си и безличния, анонимен бърз консуматор.

В един генетически план връщането към бавното хранене изисква реконструиране на една колкото темпорална, толкова и **субстанциална цялост в единството на човек и природа**. Пластовете на тази цялост са илюстрирани с примери от родния край на Петрини. Тук, разбира се, базисно място имат най-напред природните дадености – територия, вид почва, климатични специфики, растително и животинско разнообразие. По нататък, първоелементите на тези природни ресурси се **съчетават и комбинират естествено в поминъка** на местното население. В любимия Пиемонт (впрочем кулинарен приоритет и за Фридрих Ницше) областта на родното градче Бра на Карло Петрини е идеално място за животновъдство поради влажния алпийски климат и зелените пасища. Местните сирена от сурово мляко са уникални, а танинът от относително по-рядко отглежданите лозя (тук е мястото на прочутото пиемонтско червено вино „Бароло“<sup>13</sup>) е в основата на щаветото на кожите на многобройните говеда, от което пък са зависими obuцарството и кожарските занаяти. Отделно, както е известно – хубавото червено вино върви както с говеждо, така със свежи природно ферментирани сирена. Като прибавим към това и близките граници с Швейцария и Франция, както и свързания с това факт, че за охрана на границата в миналото тук живеели големи групи военнослужещи, които от своя страна, предполага се, имат нужда от вино, месо, сирене и обуца, то кръгът се затваря. Земя на военни и вино, на говеда и сирене – това е то. Днес, когато военните ги няма, стратегически е полезно те да бъдат заменени от туристи, мотивирани за пътуването си от грижата за качеството на индивидуалния си живот и от регионалните познания в областта на т.нар. **еногастрономия** (съчетание на енологията – знанието за виното, и гастрономията – кухненското изкуство).

Това е философската основа на идеологията на Slow Food, която трябва да разбираме не толкова като някакъв модерен пантеизъм, колкото като един вид **естествена телеология**. Съчетана с икономическата теория (с подчертаното значение на гребното земеделие и хранително производство), както и с естетиката като вид изкуство за възпитанието на вкуса, тя трябва да формира нов тип индивидуализъм, нов тип цялостни личности, както и въобще променено отношение към живота. „Учението – пише Петрини – трябва да започне с внимание към човека, индивида и детайлите, които обръщат внимание на околната среда, като се започне от най-елементарните потребности, които са жизнено значими” (Petriani 2003: 30). В този вид философия на храненето с „нетърговска цел” се преплитат (понякога твърде еkleктично) форми на неоромантизъм, екологически и левичарски критически дискурси спрямо посткапитализма, елементи на философския хедонизъм, както и известен популистки консерватизъм. Тъкмо обаче поради липсата на кохерентност на идеологията на движението бих отправил своите въпроси и

<sup>13</sup> Този, който не е роден тук, няма Бароло в кръвта си... пише Петрини (Petriani, 20 стр.)

Възражения по-скоро парциално, по отношение на отделни сегменти и решения, които определено не ме удовлетворяват независимо от симпатичните ми като цяло идеали на Slow Food.

За начало ще спомена, че критиката на бързината и скоростта на модерното време (вкл. и в храненето) съвсем не е ново явление. Най-емблематична си остава диагностиката на екзистенциалните проблеми, възникващи с увеличаваща се скорост на живота, на Алвин Тофлър, предупредил още в 1970 г., че нашето съзнание е неподготвено и шокирано от перманентно връхлитащите ни новости на социалния живот. Шокът от бъдещето обаче, изглежда, все повече преодолим. Ортега и Гасет далеч преди Тофлър бе предвидил, че модерното светоусещане ще формира т.нар. **потребност от „новото“**, която ще изисква перманентно задоволяване. Днес нашите деца с нетърпение очакват новите по-скоростни конфигурации компютри или джигесми, а нуждата от винаги новото се уплътнява в почти навичното нервено сменяне на каналите на тв програмите с дистанционното управление или в сприхавото сърфиране в сайтовете на интернет. Прицелът обаче на критиката на Петрини е не просто скоростта на епохата и неподготвеността ни за прииждащото време, а обстоятелството, че в областта на т.нар. бързо хранене, експанзирало след 50-те години на ХХ в. в целия свят, то – храненето, се рационализира прекомерно, като се превръща единствено в средство за функционално презареждане на тялото с необходимите му вещества.

Възникнали от рационални съображения да се пести време за много по-важните трудови дейности, веригите за бързо хранене съчетават в себе си противоречащи си тенденции. Те облекчават процесите на добавяне на нужната храна, съкращават досадното време за чакане, а в уеднаквяващия хората конвейер на таблите минимализират социалните различия и се възприемат като пространство на равенството. От друга страна обаче, бързото хранене руши традиционни комуникативни пространства като общностните трапези, както и намалява възможностите за индивидуален избор на храна. Така в бързото хранене телата са по-динамични, но и се „оголват“ пределно до чисто физиологически нужди, дори до абстрактни (реконструирани „научно“ от медицината) функции, поради което цялата културна символика, с която храненето и храните са обраснали в историята, се разсъблича и отива по дяволите. Така бързото хранене е тотално анонимно, както според еднаквостта на предлаганите унифицирани храни, така и според образа на масовото конвейерно потребление. Ако, пише един изследовател на „Макдоналдс“, Чарли Чаплин бе заснел „Модерни времена“ днес, то непременно щеше да го направи в някое от заведенията на веригата.

И в двете току-що споменати тенденции и независимо от това, че никои не влиза в заведенията на Burger King или McDonald's насила и че по правило храните там са преобладаващо вкусни, **изборът на индивидите не е насочен от ценността на храната като такава, а от външни съображения**. Такива са най-вече липсата на време, внезапните вопли на глуда (чистата природна потребност на тялото), евтините продукти за консумация, както и споменатата популистка организация на социалното равенство в конвейера. Тъкмо поради

това и самият акт на влизане в заведенията за бързо хранене не е достатъчно смислово мотивиран от храната, **тя не присъства като автономен предмет на избора**. Много любопитен, но и напълно обясним в тази връзка е статистическият факт, споменат от Ерик Шлосер, че **70% от посещенията в тези заведения в САЩ са „импулсивни“** (Шлосер 2005: 83).

Превръщането на сложния смислов избор в импулс, в спонтанно пренасочване на тялото към заведенията, е най-яркото свидетелство за това как модерната бърза индустрия на храненето го трансформира в първосигнален феномен, съществуващ сякаш отвъд самото хранене като самостоятелна система от значения. Затова и успехът на корпорациите за бързо хранене по света го голяма степен се дължи на индустриалната заготовка на елементите на храните и конвейерното им приготвяне, както и на безупречната маркетингова стратегия, основана на почти военно провежданата картография на подходящите локации на заведенията – пътни възли с интензивно движение, училища, молове и т.н. Тази рационална локализация, съчетана с блестящите неоновы златни арки, фокусиращи в себе си погледите отдалеч, подканва посетителите, обсебва соковете им, притегля ги отвъд собствената им рационална цел и предварително намерение. С други думи, от страна на организацията, „Макдоналдс“ функционират като машина, от страна на клиентите – по-скоро нерационално и сигнализиращо. Това е вероятно смисълът на определението на Ритзър на веригите като феномен на т.нар „ирационална рационалност“. В антропологичен аспект обаче т.нар. бързо хранене има отношение към едно крайно минимализирано тяло, което абсолютно се е свило в точката на поглъщането и което е затворило смисъла на действието си до бързото и прагматично набавяне на нужното (само нормите на биологическия живот), зачерквайки от отношенията си към храната смисъла ѝ като приносител на удоволствие, като комуникативен медиум, като елемент от самоидентификацията и тази на общността и разбира се, като съвкупност от условия на щастието.

Не е случайно, че в подобно лишаване на храненето във веригите за бърза консумация от хоризонтите на щастието и респ. в тяхното реанимиране в Slow Food се очертава възможността феноменът да бъде интерпретиран феноменологически. В този план философът феноменолог Тадаши Огава намира в бавното хранене<sup>14</sup> „**занимание на духа със себе си чрез хранене**“ (Даегтапп: 2008; 205-206). В него духът разширява хоризонтите си, без да се вкопчава в конкретната порция, а включва в храната пластове на времето, на климата, на общуването, на околната среда. Това включване на храната в повече хоризонти Огава нарича „атмосфера“. Атмосферата на храната включва в себе си храната, но не като един вид смесено – битие, като микс подобно на частите на пъзела, а като взаимопроникване в единство, в което и храната вмества в себе си атмосферата, без хоризонтите на която тя няма да е такава. Това е състояние, подобно на сливане, претопяване, както захарта във водата, и което, за разлика от *mixis*, старите гърци наричали *krasis* – чувството, че отделните части са претопени в едно първично единство. Малък щрих за усещане на това единство може да

<sup>14</sup> Принципите на Slow Food за него са вплетени и в японската кухня, особено тази от Киото.

бъде вкусът на такава кухня (за Огава – тази на Киото), която „говори” с езика на всички годишни сезони, но и с езика на дома, градината, красотата. Ще приключа това вмъкване единствено със забележката, че за разлика от Петруни, японският феноменолог намира, че тази среща на храненето с „дълбоките измерения на самия живот” (Daermapп 2008; 206), чиито първокорени могат да се проследят и в прословутите японски чаени церемонии, е **извънредно и скъпо събитие**, чиято атмосфера е присъща **само на няколко** изключително елитни ресторанта.

Нещо повече, заведенията за бързо хранене са много повече в унисон с етоса на забързания живот в многолюдна Япония. Самата грижа за **изхранването на всеки** в известен смисъл се противопоставя на мечтата за бавното хранене, отнесено към **обгрижването на индивидуалността**, и поради това я локализира в един вид „островчета на насладата”, подобно на изчакването на съответното време на годината за провеждане на традиционните празници. Заедно с това не трябва да забравяме, че в самия принцип на бавното хранене има и нещо антиприродно. Храненето отговаря на воплите на стомаха, които не чакат времето да отмине. Затова и стратегията за цялостно забавяне на живота като противовес на спрехавата модерност не е в състояние да забави спонтанните ритми на огладняването. Следователно сливането на природно и културно време в регионалните храни, дълготото им узряване в ритъма на природата (сиреч дълготото им приготвяне от самата природа) не елиминира позитивния ефект от модерното забързване в областта на храненето в аспекта на тяхната **социална и териториална достъпност**. Обмисляйки това, намирам един проблем и същевременно слабост в концепциите на Петруни, които ще се опитам да скицирам. Определено предложеният модел и стратегии на движението за забавяне на храненето имат **две напълно осъществими страни**. Първата е в реалната възможност за **забавяне на производството на самата храна**, вмъквайки в него по-дълготрайни природни процеси и по този начин осъществявайки **синтеза на естествената и регионалната кухня**<sup>15</sup>. С това се елиминира нивелирането и униформизирането на вкуса посредством отчужденото и **безразлично към различията** на храните масово индустриално производство. Втората също така осъществима страна на политиката за бавно хранене е **разтеглянето на времето на самата консумация** чрез обвързването ѝ с общуването<sup>16</sup>, с удълженото удоволствие, с менталното лично съучастие в хранителната употреба чрез отстраняване на простата нормативна физиологическа мотивация спрямо ястията, за сметка на грижата за цялостното индивидуално задоволяване на сетива, ум и тяло. Частни моменти на това цялостно и дълго задоволяване са интензифицирането на вкусовата чувствителност, обговарянето на ценността на съответната храна, **гоминирането на опитването за сметка на налягането**, връщане на контекстите в хранителната генеалогия чрез имплантиране на природното зреене в преходите от колективна (хранителните занаяти) към индивидуалната (собстве-

<sup>15</sup> За пръв път употребявам тук думата „естествена кухня”, разбирайки я не като кухня, просто основана на естествени суровини, а като вид природна лаборатория за производство на храна – зреене, ферментиране, опушване, сушене, вкисване, захаросване и т.н.

<sup>16</sup> Респективно и с връщането на общностните форми на хранене.

ните хранителни спомени) Вкусова памет. Така **бавното хранене изисква да получим от храната нещо повече от храната**. Храната се превръща в един вид входна врата към личностното ни екзистенциално самопроучване, което в крайна сметка не само ни свързва със света (хора-региони-природа), но и преконфигурира собствения ни всекидневен опит. В степенята, в която храната зрее в природата, трябва и ние да узреем за нея (например в курсове и общностни практики по ограмотяване на Вкусовете). От една страна, таква взаимно узряване е преодоляване на историческата и социална дистанция на селското стопанство и високата гастрономическа култура. От друга – то е съучастие на човека (чрез сладостна консумация и местно занаятчийство) в естественото правене на храната като особено вписване на културата в ритмиката и субстанциалната специфичност на самата природа, което превръща храната в добра, чиста и справедлива.<sup>17</sup> Въпреки елементите на русоизъм тук, при всички случаи не става дума просто за реализиране на пътя „назад към природата“, а за завръщане към произхода (**Arche**) с **изграден Вкус за мяра между културно и природно**. „Никои хранителен продукт не може да бъде откъснат от мястото на неговия произход, тъй като е собствено негов културен израз“ (Petrini 2003: 75).

Това обаче, което остава проблематично в проекта на Петрини, е, че целият този комплекс от условия на „живота в наслада“ не може да се реализира без **социалната и териториална достъпност** до Вкусните и чисти храни. За да опитваш различни храни, означава или да отидеш при тях, или те да дойдат до теб. Но и в двата случая индивидуализиращата и различима от масовата бърза индустриална храна ще бъде вече достатъчно оскъпена. Трябва да се „пътува, четете и Вкусва“ (Petrini 2003: 35) – пише социологът, но изглежда днес само второто занимание е относително евтино. „Животът в разнообразие“ изисква индивидуална и надиндивидуална мобилност, но парадоксално – те са характеристики именно на онази ускорена модернизация, срещу която толкова роптае общността на бавните хедонисти. Осъзнавайки това, Петрини завоалира проблема с откровението, че организацията му е **срещу логиката на модерността, а не срещу самата модерност**. В някакъв смисъл това означава **да се възползвате от движението, за да преустановим движението**. Разбират ли обаче идеолозите на Slow Food, че това вече е признание за окончателната победа на движението и скоростта? Да, когато хващам самолета за Франкфурт, съм там по-бързо, отколкото ако пътувам с тролей от „Младост“ до „Люлин“ в София. Благодарение на новите технологии днес пътят не е разтеглен във времето и пристигането почти съвпада с тръгването. Но това измамно чувство, че **още сме тук**, тази **доминанта на мястото**<sup>18</sup>, на **усещането за липса на тръгване** **заякват се дължи тъкмо на скоростното движение**. А ползването на този ресурс на модерността е твърде скъпо и поне по отношение на транспорта – масово недостъпно. Спомнете си, че Зигмунд Бауман диференцира елитните и нисши общности в съвременния свят именно през призмата на мобилността

<sup>17</sup> „Всеки на тази земя трябва да има право и достъп до добра, чиста и справедливо произведена храна“ ([organichno.com/old/index.php/biogradina/61-2-/698-slow-food](http://organichno.com/old/index.php/biogradina/61-2-/698-slow-food))

<sup>18</sup> Подобно на феномена, че сме най-плътни свързани със света в мястото си пред компютъра.

и нейния антипод – почвеничеството. В този смисъл, поне в частта си за „справедливата“ храна, намеренията на движението за бавно хранене са трудно осъществими. Тук еkleктиката на разнопосочните политики – към екоспасяване на територии, растения и животни, към замогване на селски производители, към формиране на елитен вкус и правилна оценка на доброто в храната, към социално обгрижване или към естетиката на всекидневния живот, блокира сама своите ингредиенти. При всички уговорки на Петрини, в политическо отношение **Slow Food е по същество елитарно движение, защото предлага картина на живота, която е достъпна само за привилегировано малцинство.** Петрини отделя доста място в иначе кратката книжка, за да оспори идеята, че акцентът върху вкуса е израз на ексцесия, разточителност и елитаризъм, доколкото е вид претенциозна „грижа за себе си“, за разлика напр. от общата (сиреч неутрално нужна на всеки) грижа за оцеляването и труда като субстанциален двигател на този процес. За него трудът трябва да бъде свързан с удоволствието и медиум на тази връзка е именно произведената и консумираната с любов добра местна храна. Но факт е, че **самото индивидуализиране чрез храна е най-малкият проблем за онези, които трябва да оцелеят.** Формирането на т.нар. „бавно знание“, т.е. постепенното култивиране на вкус (дори на най-обикновения човек) чрез опитване на различни храни, е доста спорно в средата на социалната мизерия. Спомням си в тази връзка организирането през 2010 г в София на т.нар. инициатива „Тера Магре“ – публично и замислено като пределно достъпно гегустиране на местни храни (сирена, колбаси, вино, зехтин, хляб), където всеки можеше „да се образова“, опитвайки от изложеното. От ранни зори обаче изложението бе нападнато от тълпи гладни пенсионери и скитници и по обед вече нямаше какво да се опитва. Няма кой да ме убеди, че в такъв роден контекст бавното хранене е школа за добър вкус. Нещо повече, връзката на бедността и ограниченията на личната идентичност за сметка на колективната е за мен несъмнена и социологически напълно доказуема.<sup>19</sup> Как ви звучат на фона на тази нашенска „школа за хранене“ около софийските хали следните спомени на Петрини за симпозиумните му преживявания и опит в рамките на един философски конгрес на кулинарния университет в Урбино: „Вероятно сериозният и тържествен свят на науката и културата за пръв път бе пронизан от мириса на трюфели, проникващ между задълбочените разговори за вкуса, от една страна, и спонтанното блаженно пиене на вино, от друга“ (Petrini 2003: 21). Карло Петрини се опитва да маркира различията между собствената социално-политическа идеология на вкуса<sup>20</sup> и тази на споменаваните като опоненти партии. Той се жалва, че **Slow Food е атакувано както отгясно, така и отляво** – от партиите на едрата буржоазия, но и от тази на комунистите. Първите го упрекват в популизъм и принизяване на вкуса. Съответно пък самият Петрини възприема буржоазната идеология на храненето като свръхелитарен и отчужден тип критика на обичайния вкус, при която елитните познавачи се отнасят към

<sup>19</sup> Индивидуализмът на бедния човек е примитивен, т.е. концентриран семпло върху еднаквата грижа за оцеляване на всеки от групата. Поради тази причина в бедните общности индивидуализмът парадоксално не индивидуализира, а обединява.

<sup>20</sup> Впрочем класовото диференциране на вкуса при Бурдийо е доста по-ясно въпреки собствената ми критика към подхода на френския социолог – виж съответната глава за Бурдийо: Пожарлиев, Р. *Философия на храненето*. С., 2013.



храната отчуждено – през призмата на високите стандарти за вкус в духа на професионалното гегустиране или на критиката на храната (най-вече в ресторантите) в традициите на угващата още от XIX в. от Франция и директно от Саварен гастрожурналистика. В сравнение с нея познавачите на храната от движението за бавно хранене не четат списанията и рейтинзите за ресторантите на „Мишлен“, а отиват да опитат истинската храна при селяните производители. Това отиване по регионите е **преход от гурме към екогастрономия и от отчуждената ученост за храните<sup>21</sup> към опита на живота им познание**. Проблемът обаче (впрочем отбелязан още от Саварен) се състои в това, че живота познание на храните, т.е. **вкуванията на различното**, превръща познавача гурме в гурман – в лакомник, обсебен от жаждата за чрезмерно опитване на всичко.

Тъкмо поради неразбиране на мярката между двамата (ценител и лакомник) комунистите са склонни да виждат в Slow Food движението единствено обединение на кревоугодници и хедонисти. Не за тях самите<sup>22</sup>, а за тяхната идеология, както е известно, самата идея за кревоугодничество в един толкова несправедлив свят е кошунство и проява на морална нечувствителност. Петрини недоумява защо левите гледат с подозрение на учението му, след като то възниква на основата на кооперативи, съставени от семейства, още помнещи жестоката бедност на миналото. Отговорът на този въпрос трябва да се търси в две посоки. Сигурно най-радикалната и крайна левица е сиромасомилска и пуританска, обвързвайки морала с глада, а насладата – с егоизма. От друга страна, по-умерените леви намират, че същинската философия на справедливостта се отнася до изхранването, а не до храненето, и обвиняват движението Slow Food в нечувствителност и консумативно (капиталистическо) затваряне на очи пред нещастията на другите. Ако обаче възприемем програмата на движението като такава за бъдещето, смята Петрини, то справедливото хранене е елемент на устойчивото и универсално развитие. В някакъв смисъл Slow Food съдържа повече универсализъм, отколкото световната революция, защото от добра храна имат нужда всички хора по земята. Затова и Петрини цитира с удоволствие казаното от приятеля му Енрико Менгуни: „Също и левите имат право на добро ядене“ (Petrini 2003: 27). С други думи, и комунистите заслужават хубава шунка и старо вино. Колкото и обаче хедонизмът на движението да е ляво ориентиран, истинските критически „аргументи“ срещу сладката идеология на бавното хранене угват не от идеологическите екипи на противниците, а от самата постмодерна действителност. Наистина индустриализацията и унификацията в производството и пласмента на храните формира свръхпечалби. Но заедно с това те са и източник на относително евтино и достъпно хранене и в този смисъл – условие за някаква социална справедливост. И от другата страна – модерното общество е ужасно скоростно и неадекватно на „**търсеция време за себе си**“ човек, но тъкмо тази скорост и мобилна среда му помагат по-бързо да се върне назад във времето (традицията) и да отиде в мястото ѝ (региона), за да открие в храната своята и чужда идентичност. В този смисъл философията

<sup>21</sup> Саварен се самонарича един професор по хранене.

<sup>22</sup> Познавам много изключения на лакомни комунисти хедонисти.

на бавното хранене е **в унисон** и заедно с това **в разминаване** с днешното време. Това е всъщност дълбокият смисъл на съответното-несъответствие – т.е. **дис-хармонията на бавното хранене и нашия свят.**

**Литература:**

1. Bless, T. *Entwicklungen und Trends in der deutschen Esskultur und ihre Auswirkungen*, Hamburg, Diplomica Verlag, 2008.
2. Бърбър, Б. *Джихад и Мак-свят*. С., КХ, 2001.
3. В. *Телеграф*, 31.01.2015.
4. Пожарлиев, Р. *Философия на храненето*. С., Унив. изд., 2013.
5. Ритзър, Дж. *Макдоналдизацията на обществото*. С., Емас, 2008.
6. Шлосер, Ерик. *Нация на бързото хранене*. С., Сиела, 2008.
7. Daermann I., Lemke H. (Hg.) – *Die Tischgesellschaft*, Bielefeld, transcript Verlag, 2008
8. [organichno.com/old/index.php/biogradina/61--2-/698--slow-food](http://organichno.com/old/index.php/biogradina/61--2-/698--slow-food)
9. Petrini, C. *Slow Food*, Rotpunktverlag, Zuerich, 2003
10. Klein, C. *Slow Food. Ein Instrument zur Bildung für nachhaltige Entwicklung?* GRIN Verlag, 2014
11. Ploeger, A., Hirschfelder G. *Die Zukunft auf dem Tisch*, Vs Verlag, Heidelberg, 2011

Николас Санчес Дурá е професор в Университета на Валенсия, Испания. Има публикации за Лок и Декарт, Юнгер и Витгенщайн. Заедно с това работи в областта на философия на културата и фотоантропологията. Намиращ се в критична ситуация, той публикува в последно време няколко статии, посветени на предсмъртието и смисъла на живота.

**Николас Санчес Дурá**

## ОТ РЕЛИГИОЗНИЯ СМИСЪЛ НА ЖИВОТА У ТОЛСТОЙ КЪМ МЕЛАНХОЛИЯТА НА ЧЕХОВ

Във втората бележка по линия на §51 на *Битие и време*, който е със заглавие „Битието към смъртта и гелничността на Бъденето-ето-на”, Хайдегер твърди: „Лев Толстой в разказа си *Смъртта на Иван Илич* изобрази феномена на потреса и на срива от „умира се”<sup>1</sup>. Пог онзи, който е в потрес и срив, Хайдегер погръбтира гелничния човек, потопен в непосредствеността на своята гелничност, неотлъчно живеещ в погръбтирането, че не той е, който ще умре, а Сократ от силгоизма (знаете: „всички хора са смъртни, Сократ е човек, следователно...”).

Настоящият текст е замислен със скромното намерение да разгледам Антон Чехов в контекста на тълкуването на кризата на смисъла на живота, която се задълбочава в последната трета на XIX век. Става дума за кризата на смисъла, която имаше огромно значение в много от философските разсъждения през първата половина на XX век и която поради моралните си и политически импликации се запазва и до днес.

Няма да тематизирам интеркултурността, която е предмет на този конгрес<sup>2</sup>, но се надявам, че я практикувам, тъй като разсъждавам върху двама от най-големите руски писатели, макар че в края на краищата те ще се окажат трима. Ще коментирам две кратки повести (на финала ще привлека – ще видим защо – и *Живот и съдба*, голямата творба на еврейско-руския писател Василий Гросман). Що се отнася до Чехов, ще се съсредоточа върху една от неговите новели – *Една скучна история*, в която той влиза в очевиден диалог с късния Толстой,

<sup>1</sup> Хайдегер. *Битие и време*. С., Марин Дринов, 2005, с. 246 (превод Димитър Зашев).

<sup>2</sup> Текстът е доклад на Николас Санчес Дурá, изнесен в рамките на Единадесетия международен конгрес на Испаноезичното общество за философска антропология, който беше на тема „Интеркултурността в диалог: философски изследвания” (Кастейон, Испания, 13–16 май 2014 г.). Б. пр.

с Толстой след *Моята вяра* и по-точно с неговата кратка повест *Смъртта на Иван Илич*. Това е стимулиращ повод, който идва при нас от Русия, от една отдалечена във времето Русия, спрямо която ще трябва – както ни препоръчва Рикьор в сбития си текст *Le Dialogue des cultures*<sup>3</sup> – да възстановим прекъснатите пътища, да ги изминем отново и по този начин да втъчем повече нишки в нашата културна тъкан.

*Скучна история* се появява през 1889 г. със заглавието *Моето име и аз*, три години след като Лев Толстой е публикувал *Смъртта на Иван Илич*. Както в *Смъртта на Иван Илич*, така и в повестта на Чехов същественото е отсъствието на смисъл на живота. Но у Чехов това безсмислие се разкрива не в граничния опит, както е при терминалното заболяване на персонажа на Толстой, а в преживяването на старческата немощ. И за разлика от случая при Толстой тук страданието от отсъствието на смисъл е по-радикално по обсега и последиците си, макар и да изглежда амбивалентно. Докато повестта на Толстой предвижда възстановяване на смисъла на живота чрез пренасочването му в една специфична християнска религиозност (в която човечеството се ръководи от принципите на братството и ненасилствената съпротива срещу злото и се разглежда като царството Божие сред хората – философия, която е развита в по-късното творчество на Толстой)<sup>4</sup>, в повестта на Чехов липсва възможността за каквато и да е надежда. Чехов би приел максимата на Витгенщайн: „Да вярваш в Бог означава да вярваш, че животът има смисъл“<sup>5</sup>, но за разлика от него той не смята, че има Бог – какъвто и да е той, дори с малка буква – в когото да се вярва. Толстой пише *Смъртта на Иван Илич*, когато е на около 50 години, и го пише в трето лице. Един всезнаещ разказвач дава периодично гумата на централния персонаж, при това индиректно, и когато Иван Илич умира, разказът на Толстой свършва. *Скучна история* е във формата на спомени на 62-годишния Николай Степанович и е написан от Чехов, когато е едва на 29 години, скоро след смъртта на брат му Николай. Цялото повествование е разказ от първо лице на човек, изпълнен с тревогата от едно меланхолично безразличие, от което го спасява единствено стремежът да изживее края на живота си по един смел и безупречен начин. И когато това безразличие се настъпява у него окончателно и безвъзвратно, той решава да пази мълчание и така разказът приключва. Гледната точка на Чехов е сложна и понякога изглежда противоречива или парадоксална. Моето намерение е да покажа тази сложност като ключов момент в екзистенциалните философии на ХХ век.

\*

Николай Степанович, знаменит професор по медицина, е раздвоен още от самото начало на разказа. От едната страна е неговото име, по-точно реномето

<sup>3</sup> Ricoeur, P., „Le Dialogue des cultures” – en: *Aux sources de la cultura Française*, Éditions la Découverte, Paris, 1997.

<sup>4</sup> Разглеждам този въпрос в *За това, че се умира* (под печат), както и в *Божествена анархия, Claves de la Razón Práctica*, № 216, 2011.

<sup>5</sup> Wittgenstein, L., *Cuadernos de Notas (1914–1916)*, Sintesis. Madrid, 2009, p. 209 (бележка от 8/7/1916). Всъщност това е Витгенщайн, който в този период чете и препрочита *Съединение и превод на четирите евангелия* на Толстой.

му, неговият социален статус и високото му място в академичната йерархия, неговият професионален престиж, признанието, с което се ползва и в Русия, и по света. От другата страна е неговото възприемане на себе си и най-вече на изнемощялото си тяло на мъж на 62 години. Немош, която личи не само от бележите по тялото, зъбните протези, сбръчканото лице, нелечимата невралгия и т.н. Към всичко това се прибавя или от него произтича упадъкът на интелектуалната му прозорливост. Паметта на Николай Степанович се е влошила, неговите идеи са загубили компактния си характер, той забравя имена, а всичко това го затруднява да пише. В контурите на това грохнало тяло, на немощния гух, е налично още нещо, което характеризира състоянието на Степанович повече от всичко друго. Безсънието разчертава и оформя дните му, прави ги крехки и уязвими: „Да не спиш нощем – значи всяка минута да съзнаваш, че си ненормален”<sup>6</sup>. Раздвоението между себеусещането и чуждото възприятие, на което е обект, между социалното идентифициране и персоналната самоидентичност му позволява, размишлявайки, да прехожда между двата полюса. И размишлението на Степанович става толкова по-напрегнато, колкото повече се разединяват двете му идентичности. Чехов разкрива още от самото начало, че това ще е логиката на неговия разказ. *Скучна история* започва с гуми на персонажа, който говори за себе си в трето лице: „Има в Русия един заслужил професор Николай Степанович еди-кой си, таен съветник...”, и следва обективно описание на този професор, съставено от публично най-изпъкващите му черти. Но изложението рязко се прекъсва в третата част, където описваният персонаж се превръща в човека, който преди това е само описван: „Носещият това име, тоест аз, съм шестдесет и две годишен...”<sup>7</sup> и т.н.

За разлика от Иван Илич, който също има обществено признание и високо обществено положение, Николай Степанович не е разтърсен от някаква неочаквана болест, която би го отвела към смъртта. При него липсва каквото и да било ненадейно произшествие, което да произведе неочакван завой в живота му и да предизвика размишления за собственото минало, извеждайки го към заключението, че животът му е бил лишен от смисъл и сгрешен. Произшествието при Николай Степанович е неумолимото остаряване, което Чехов подчертава с подзаглавието на новелата си (*Из записките на един стар човек*). Наистина, Степанович е болен, но в неговия случай не става дума за смъртоносна болест, от каквата страда Иван Илич. Последният умира, смъртта му всъщност е кулминацията на разказа, докато в *Скучна история* не знаем какво ще се случи – нямаме представа кога ще умре този персонаж, дали всъщност е много болен, или се чувства така заради немощ и някои тревожещи го симптоми. Онова, което го гнети с нарастваща сила, плаши всеки човек и без да е застрашен от преждевременна смърт. Безсмислието не властва, както е при Толстой, сред определена класа, вътре в някаква професионална група или над всички онези, които живеят с гръб към останалите хора, изолирайки се в материалното си благополучие или в егоистичното си опиянение от богатството. Всички в *Скучна история* – Степанович, дъщеря му Лиза и Катя, на която е настойник, персонажи с много раз-

<sup>6</sup> Чехов, А. П. *Избрани произведения в шест тома*. София, Народна култура, 1969, т. 3, с. 19.

<sup>7</sup> Пак там, с. 18.

лични биографии – живеят с тази смислова празнина, макар и по различен начин. Същото се случва и при спорадичната поява на групи персонажи като Пьотър Игнатиевич, асистент без талант, затворен в специалността си, посветил се духом и телом на рутината в лабораторията: „През целия си живот той ще приготви няколко стотици необикновено чисти препарати, ще напише безброй сухи, твърде прилични реферати, ще направи десетина добросъвестни преводи, но нищо по-значително няма да създаде. За по-значителното е необходима фантазия, изобретателност, интуиция, а Пьотър Игнатиевич е лишен изобщо от такава. Накратко казано, той не е господар в науката, а слуга”<sup>8</sup>.

Тази описателна характеристика на нищетата на асистента ни води до група много значителен пункт в разказа, парадоксален на пръв поглед, към който ще се върна и по-нататък. За разлика от Иван Илич – или от самия Толстой в неговите *Изповеди*, написани само четири години по-рано и които е невъзможно да бъдат игнорирани при прочита на *Скучна история* – обезсърчаването на Николай Степанович, моралното му изскубване, нито произвежда възражения срещу науката, нито го тласка към нейното обезценяване. Обратно, според него тя заслужава огромно признание. Той потвърждава, че само науката го интересува, и дори когато допуска, че вярата в нея може да бъде „наивна и несправедлива в основата си”, изповядва, че не може да я „победи в себе си”. Нещо повече, пред очакваната смърт, която наднича през множеството симптоми на неговото безсилие, него би трябвало да го занимават въпросите за загробния мрак. Но както през целия си живот, така и сега, казва той, „при последната си въздишка аз все пак ще вярвам, че науката е най-важното, най-прекрасното и нужното в живота на човека, че тя винаги е била и ще бъде най-висшата изява на любовта и единствено чрез нея човек ще победи природата и себе си”<sup>9</sup>. Така е, защото Степанович разглежда науката през призмата на постиженията и полезността ѝ, но и защото – както в случая с изкуството – гледа на нея с оглед на познавателната добродетелност, която се изисква при нейното практикуване. Науката (както и изкуството) предполага независимост, усещане за свобода и лична инициатива. Поради същата причина, макар при лошо разположение на духа и морално обезкоренен, скрит зад бронята на „безразличието” към света, той казва, че не чете руски автори, а само френски поради достойнствата на техния начин на писане: вярно е, твърди, че не всички френски автори са „духовити”, но са „благородни”, притежават „талант” и съдържат онова, което е налице при научното изследване – „главният елемент на творчеството: чувството за лична свобода”<sup>10</sup>.

От друга страна, за разлика от Иван Илич на Толстой, Николай Степанович не оспорва радикално предишния си живот, нито неговите ценности. Вече видяхме това по отношение на науката, но същото е вярно и спрямо личния живот. Той си спомня преживяното минало като прекрасно нещо: студентските мечти, детството на гъщеря си, любовните флиртове, съпружеския плам, радостта, превръщаща обедите в празник... И пише: „С една гума, ако погледна назад, це-

<sup>8</sup> Пак там, с. 25.

<sup>9</sup> Пак там, с. 28.

<sup>10</sup> Там, с. 55.



лият живот ми се вижда една красива, талантливо направена композиция. Сега ми остава само да не разваля финала. За това е нужно да се умре човешки. Ако смъртта наистина е опасност, трябва да се посрещне така, както погobaва на един учител, учен и гражданин на християнска държава: бодро и със спокойна душа. Но аз развалям финала”<sup>11</sup>. Този негов песимизъм спрямо стремежа да е жив до смъртта си, да не умира приживе<sup>12</sup>, е зашифрован в множеството промени на настроението, някои от които са лесно изразими, а други – абсолютно неописуеми, тъй като се позовават на нещо много по-дълбоко. Дразнят го или е загубил вяра в учтивите маниери, които винаги са били налице между него и неговите колеги. А жена си и дъщеря си възприема като далечни, непознати; и в това чуждеене всички семейни ритуали, практикувани едно време с такова удоволствие, се изпразват от смисъл. Чуждеенето, което често се проявява като раздразнение, намира обобщение в начина, по който възприема околните. Припознава се като тъжен, досаден, изтерзан човек. Ако преди време е бил „снизходителен” и се е въздържал да осъжда каквото и да било, ако лесно е прощавал и само е съветвал и убеждавал, сега, преставайки да владее емоциите и чувствата си, му се случва нещо, което подхожда, както казва, само на „робите”: „и мразя, и презирам, и негодувам, и се възмуцавам, дори се боя. Станал съм прекалено строг, възискателен, раздразнителен, нелюбезен, подозрителен”<sup>13</sup>. И колкото повече страхът го овладява, толкова повече безпокойството се превръща в усещане за взрив отвътре, в безлика паника, няма, неизразена, ако не е проявена като симптом. „Ужасът ми е инстинктивен, животински и никак не мога да разбера защо ме е страх: дали защото искам да живея, или пък ме очаква нова, още неизпитана болка.”<sup>14</sup>

Стигнал до това състояние, Пьотър Степанович се пита дали са се променили убежденията му, дали светът е станал по-лош, или пък той самият е станал по-добър, тъй като по-рано не е виждал онова, което е способен да види сега. На тези три въпроса Иван Илич, персонажът на Толстой, отговаря утвърдително и като обглежда предишния си живот във финалната фаза на смъртоносната болест, го отхвърля *in toto*<sup>15</sup>. Не е такъв обаче случаят при Степанович, неговите морални терзания не предизвестяват избавление, не са преоценка на ценностите, от които се е ръководил през живота си. Не мисли за физическата и интелектуалната си немощ и за загадащата се смърт като за път към целта, към възкресението. На въпроса „какво да се прави?” на любимата му Катя – млада, свободна и необичайна, обзета от главолмно нарастващ морален кошмар заради разочарованието си от света на театъра, в който се е въвлякла и финансово, и сантиментално – Степанович не допуска отговора, оповестен в *Смъртта на Иван Илич* и развит по-късно от Толстой. Би било лесно, казва Степанович, да отвърна на Катя, както и на себе си, „труди се” или „раздай богатството си на

<sup>11</sup> Пак там, с. 47.

<sup>12</sup> Вж. Ricoeur, P. *Vivo hasta la muerte*. Mexico: FCE, 2008. По тази тема пиша в *За това, че се умира*.

<sup>13</sup> Пак там, с. 45.

<sup>14</sup> Пак там, с. 63

<sup>15</sup> Изцяло (лат.). Б.пр.

бедните” или „познай себе си”, и защото е лесно, не зная какво да ѝ отговоря”<sup>16</sup>. Той е убеден, че както медиците индивидуализират всеки отделен случай, така и при „нравствените болести” няма годно общо правило.

Независимо от променливите настроения и дори паниката в определени случаи, в повестта отново и отново се повтаря, че Степанович си приписва като най-обща морална характеристика „безразличието”; безразличие, отъждествявано от него с душевна болест, с преждевременна смърт: „казват, че философите и истинските мъдреци били равнодушни. Не е истина, равнодушието е парализа на душата, преждевременна смърт”<sup>17</sup>. Така в опита си рационално да я преодолее Степанович преосмисля себепознанието като метод за узнаване не на постъпките, а на желанията: „Когато преди ми се искаше да разбера някого или себе си, аз вземах предвид не постъпките, в които всичко е условно, а желанията. Кажете ми какво искате, и ще ви кажа какъв си”<sup>18</sup>. И като се пита какво иска, блуждаейки и без особена убеденост, той открива разни неща (и своите, и чуждите хора да ни обичат не заради нашата известност, а като обикновени хора, да се събудим след стотина години и да видиш какво е станало с науката, да поживееш още десет години и т.н.). Ако не беше така безразборно, това изброяване би включило сякаш всичко основно в живота – той търси какво още би могъл да си пожелае, но въображението му не намира нищо друго. В разсъжденията си Степанович открива обаче причината на безразличието си, на студенината си дори към неща, които като че ли наистина желае. Тя е в разпадането на различните аспекти на живота, в невъзможността да бъдат включени в едно цяло, в липсата на обобщаващ смисъл, който да ги подреди, като им посочи мястото, реда, йерархията, ползата, и който в крайна сметка да придаде смисъл на съставните части: на любовта, на семейните отношения, на социалните връзки, на преподаването, на изследванията, на научното развитие, на изкуствата...: „В пристрастието ми към науката, в желанието ми да живея, в това седене на чуждия креват и в стремежа да позная себе си, във всичките мисли, чувства и понятия, които си изграждам за всичко, *липсва нещо общо, което би свързало всичко в едно цяло*. Всяко чувство и всяка мисъл живеят в мен *отделно* и във всичките ми мисли за науката, театъра, литературата, учениците ми и във всичките картинки, които рисувам въображението ми, дори най-опитният аналитик не би намерил онова, което се нарича *обща идея и бог на живия човек*. И щом няма това, значи нищо няма”<sup>19</sup>.

Сега си струва да си припомним *dictum*-а на Витгенщайн: „Да вярваш в Бог означава да разбереш, че животът има смисъл”.

\*

Кризата на смисъла, на която Чехов дава израз в новелата си, се отличава съществено от онази на Толстой, която намира изява в *Смъртта на Иван Илич*.

<sup>16</sup> Пак там, с. 60.

<sup>17</sup> Пак там, с. 68.

<sup>18</sup> Пак там, с. 68.

<sup>19</sup> Пак там, с. 69.

Поначало е твърде различно отношението на двамата персонажи към болестта. Ако е вярно, че всеки човек, който е тежко болен, изработва свой собствен стил на боледуване<sup>20</sup>, намиращ израз в разказа му за болестта и в начина му на боледуване, Иван Илич и Степанович представляват два твърде различни стила. Иван Илич живее в ужас от развитието на болестта, у Степанович това го няма. Иван Илич опитва всичко, за да се измъкне от нея, Степанович не приема нито съветите, нито нужната финансова подкрепа, за да бъде диагностициран и лекуван. Прег заплахата от неизбежната смърт Иван Илич отхвърля живота си отпреди да се разболее и го прави окончателно, когато разбира, че тъкмо злополучието на този живот го убива. Неговото преживяване на смъртта „от-бъдещето“ (Рикьор), т.е. с поглед към себе си като мъртвец, който се оглежда в очите на другите, когато вече няма да го има сред живите, се превръща в повод да предпочете други ценности (преди всичко братството и ненасилието между хората) и да трансформира моралната си идентичност, застъпвайки се за различна форма на живот, която оценява като автентична (знаем, че Толстой я възприема като божествена). Ситуацията на Степанович, макар и повърхностно да е същата, е същностно различна. Наистина, старостта и болестта му, която тук-там в текста смътно ни е подсказана като тежка, но не и терминална, го карат да гледа на известността си от дистанция, възприемайки я подигравателно, иронично, скептично: „не обичам аз, грешникът, популярното си име, струва ми се, сякаш то ме е излъгало“<sup>21</sup>. Наистина, неговата популярност все пак го е подлъгала, доколкото е притурила висока степен на значимост на някои аспекти на живота, на които е придавал прекалено голямо значение. Но преоценявайки размера или значението на тези аспекти от миналото си, той не го отрича радикално, както е при Иван Илич. Макар понякога Степанович да допуска, че животът му е бил „щастлива композиция“, нелишена от красота, той в края на краищата приема, че „всичко, което преди съм смятал за свой мироглед и в което съм виждал смисъл и радостта на живота, се преобръща с главата надолу и става на пух и прах“<sup>22</sup>. За разлика обаче от Иван Илич във въображението на Степанович няма нищо, което да може да реконструира единството на изгубения смисъл. Наистина, той е стигнал до безнадеждност и безразличие като резултат от преживяването на старческата си немощ и болестта (аспекти, които при него се бъркат дори символично). Но Степанович твърди, че за това не е нужна никаква критична ситуация, достатъчна е само една хрема: „Когато в човека няма онова, което е по-високо и по-силно от всички външни влияния, действително достатъчна е за него една хубава хрема, за да загуби равновесието си и да почне да вижда във всяка птица кукумявка, да чува във всеки звук кучешко виене. И целият му песимизъм или оптимизъм с неговите велики и гребни мисли в тоя момент имат значение само на симптом и нищо повече“<sup>23</sup>. Ако го кажем с терминологията на Витгенщайн, истински релевантен е моментът, когато на живота се гледа от друга гледна точка, възприемайки себе си като необвързан, като изтеглен от онова, което става в живота. Случил се веднъж,

<sup>20</sup> Вж. Broyard, A. *Ebrio de enfermedad*. Ediciones Uña Rota, Segovia, 2013, p. 49.

<sup>21</sup> А. П. Чехов, цит. съч., с. 68.

<sup>22</sup> Пак там, с 69.

<sup>23</sup> Пак там.

този момент вече не ще позволи да бъде възстановен предишният живот.

Не е нужно неизбежната смърт или привидението за нея да са непременно налични, за да се обезсмисли светът чрез безразличие – това е видно при Катя, сирачето, отгледано от Степанович. Катя не е стара, млада е; не е изхабена от възрастта, красива е; не се занимава с наука, изцяло е въввлечена в света на театъра; не е била обвързана с брак, нито с гребнобуржоазно семейство, имала е свободен живот, без ограничения, налагани от социалните конвенции; не страда като Степанович от недоимък, тъй като по наследство е заможна. Но въпреки това Катя е жертва на същото морално изтръгване като Степанович. Признавайки, че не може да живее в това състояние, преповтаряйки въпроса си към Степанович какво да прави – „та вие сте умен, учен, живели сте дълго! Били сте учител!“ – единственото, което получава в отговор, е „нищо не мога да ти кажа“, „честна дума, не зная“. Степанович заключава: „Липсата на това, което колегите философи наричат обща идея, бях забелязал в себе си едва малко преди смъртта, в залеза на живота си, а пък гушата на тая клетница не знае и няма да знае покой цял живот, цял живот“<sup>24</sup>.

Но въпреки сходството в ситуацията на Степанович и на Катя – безразличие, безнадеждност, обезсмисляне на света – има и нещо, което ги различава. Казано накратко, Катя е печална, скърбяща, Степанович е обхванат от меланхолия. Това състояние (на униие, ако трябва да го кажем с езика на теолозите) ги прави сходни, но в същото време и различни един от друг. Изходната точка при описанието на Катя е, че за нея „театърът е бил сила, която единствено обединявала всички изкуства, а актьорите – мисионери“<sup>25</sup>. Когато Катя се присъединява към някоя трупа и потегля на дълго турне, отнася със себе си „сума светли надежди и аристократични възгледи върху делото“<sup>26</sup>. Катя харчи парите си за театъра, пътува, вълнува се, влюбва се. Когато се завръща след почти четири години, тя не изпитва омраза към театъра, макар че ненавижда хората в театъра: „това е сбирщина от диваци, които са се намерили на сцената само защото не биха ги приели никъде другаде, и които се наричат артисти само защото са безочливи. Нито един талант, но много бездарници, пияници, интриганти и клюкари. Не мога да ви опиша колко ми е тежко, че изкуството, което толкова обичам, се намира в ръцете на противни хора“<sup>27</sup>. Любимият човек се е оказал един от „сбирщината диваци“, Степанович предполага, че тя е правила опит да се самоубие и знае от писмата ѝ, че е погребала детенцето си. Униието<sup>28</sup> на Катя е резултат на скръбта по нещо, което е фатално изгубено.

<sup>24</sup> Пак там, с. 71

<sup>25</sup> Пак там, с. 34-35.

<sup>26</sup> Пак там, с. 35.

<sup>27</sup> Пак там, с. 36.

<sup>28</sup> В многобройни пасажии на Катя се приписват безразличие и леност. След като се завръща разочарована у дома, къщата ѝ е описана така: „Ако някой се залови да нарисова обстановката ѝ, преобладаващото настроение в картината ще бъде леността. За ленивото тяло – меки отоманки, меки табуретки, за ленивите крака – килими, за ленивото зрение – бледи, неясни или матови цветове; за ленивата душа – сума евтини ветрила и нищожни картини по стената... По цял ден Катя лежи на отоманка и чете книги, предимно романи и повести“ (цит. съч., с. 37).

Случаят на Николай Степанович е друг. Не става дума за печал, породена от някаква необратима загуба, а за меланхолия. В *Скръб и меланхолия* (1917) Фройд сродява, но и разграничава скръбта и меланхолията. Скръбта е производна от реална загуба на желан обект, докато в меланхолията загубата не само е неопределена, но и не е ясно дали изобщо може да се говори за някаква реална загуба. В опита си да изясни парадокса на загубата, в която всъщност няма изгубен предмет, Фройд говори за „непозната загуба” или за „загуба, която се е изплъзнала от съзнанието”. Когато Степанович се опитва да разкрие основанията на унието си, на своето безразличие, той проявява в себе си липсата на онова, което нарича „обща идея и бог на живия човек”, и като я няма нея, го има „нищото”. Т.е. той говори за отсъствието на нещо, което принадлежи към света на теоретичното, спекулативното, ако щете – на философското. Но е вярно и това, че в друг момент, който вече цитирах, споменава различна липса: „когато в човека няма онова, което е по-високо и по-силно от всички външни влияния, действително гостатъчна е за него една хубава хрема, за да загуби равновесието си и да почне да вижда във всяка птица кукумявка, да чува във всеки звук кучешко виене”. А в следващ пасаж, на който също вече се позовах, Степанович казва, че „едва малко преди смъртта, в залеза на живота си...” е забелязал липсата на онова, което философите наричат обща идея.

Каква е особеността на онова „нещо”, което Степанович не толкова е загубил, колкото неговото отсъствие е убягвало от съзнанието му, и което в заника на живота си изживява като загуба? Казано с гумите на Агамбен: „Меланхолията е не толкова регресивна реакция на загубата на обекта на любовта, колкото въобразяващата способност да се явява като изгубен един обект, който всъщност е не-свой”<sup>29</sup>. Т.е. Степанович не е изгубил, защото никога не му е бил свой онзи „Бог на живия човек”, никога не е имал подръка или е разполагал само въображаемо с онова „нещо общо, което би свързало всичко в едно цяло”. Иван Илич на Толстой иска да погуби смъртта и да „възкръсне” с нова идея за живота, с идеята как той заслужава да бъде изживян; последната му дума е „свърши смъртта... вече я няма”. Иван Илич лекува раната, причинена от безсмислието, като се опира на примера на Герасим, в когото Толстой е събрал всички морални добродетели на мъжиците. Новият живот, който трябва да възроди хората, следва да бъде предвождан от онези ценности, които мъжиците винаги са възплащавали. Степанович обаче не се уповава на никаква абстрактна хуманност. Неговото намерение е много просто, още в началото на спомените си казва, че иска да умре като човек, да срещне смъртта богдро и със спокойна душа, с единствената грижа да не „развали финала”. Накрая, самотен, далеч от дома си, в онзи странен град Харков, твърди, че „тъй като е безполезно да се боря със сегашното си настроение, а и не е по силите ми, реших последните дни от живота ми да бъдат безукорни поне формално... освен това напоследък съм станал толкова равнодушен към всичко, че ми е абсолютно все едно къде ще отида – в Харков, Париж или Бердичев”<sup>30</sup>. В този момент идва безмълвието, няма място за размисъл, няма нито общи въпроси, нито лични отговори, има само мълчание.

<sup>29</sup> Agamben, G. *Estancias, La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Pretextos, Valencia, 1995, p. 52.

<sup>30</sup> Чехов, Цит съч. с. 66.

Мълчание спрямо другия (казва на Катя, че наистина не знае как да отговори на въпроса ù какво да прави), мълчание спрямо себе си: „Победен съм, щом е тъй, няма какво да продължавам още да мисля, няма какво да говоря... ще седя и мълчаливо ще чакам какво ще стане”<sup>31</sup>.

\*

Въпреки всичко у Степанович е налице известно *раздвоение*. Видяхме, че дори в най-мрачните си моменти той не изоставя вярата си в науката, така настървено оспорвана от декагентите, и че четете френски автори, защото имат независими преценки и лична свобода. Нещо повече, когато в края на повестта Катя го посещава в Харков и отново му задава упорито въпроса какво да прави, Степанович изпада в мълчание, а после ù отговаря: „Нищо не мога да ти кажа... честна дума, не зная”, но когато тя си тръгва, казва на себе си: „Сбогом, съкровище мое”. Това са последните думи в повестта.

Как е възможно този така равнодушен човек да вярва в науката или да провъзгласява за съкровище младата и красива Катя, възлъщението на живота, макар и тя да е обезсърчена като него самия? Фройд определя меланхолията като нещо двойствено, като един от онези ангажименти, които са възможни само като подсъзнателни процеси. Нека да се вслушаме отново в Агамбен: „В меланхолията обектът не е нито при тебе, нито е изгубен, той е едното и същевременно другото. И както фетишът едновременно е знак на нещо и на неговото отсъствие и дължи тази си противоречивост на своя собствен фантазмагоричен статус, така и обектът на меланхолията е едновременно *реален и нереален, възпътен и изгубен, потвърден и отречен*”<sup>32</sup>. Тъкмо това е основанието на Степанович да каже, че когато в човека липсва нещо, което е по-високо и по-силно от външните влияния, целият му оптимизъм или песимизъм, както и неговите велики и гребни мисли придобиват значението само на симптом и на нищо друго. Можем да кажем: симптом на неговата меланхолия. Защото всеки симптом винаги препраща към някаква причина, а старостта заедно с болестта като повик от смъртта са го препратили към разбирането, че песимизмът и оптимизмът не са нищо повече от преходни ефекти на различни външни причини, които са неспособни да заменят онова „*общо нещо, което би свързало всичко в едно цяло*”, лишавайки по този начин някогашните радости от смисъла, които тогава погрешно им е приписвал. Струва ми се, че това е схващането на Степанович за смисъла на живота.

Но какво би искал да ни подсказва онзи, който е избрал мълчанието, след като е открил безсмислието на живота, когато ни казва, че е решил последните дни от живота му „да бъдат безукорни поне формално”? Първоначалният отговор на този въпрос можем да получим, ако се вгледаме в поведението на самия Чехов спрямо туберкулозата, която го води към смъртта. Подобно на своя персонаж, Чехов преминава през болестта, без да ù придава особено значение и без да я показва на близките си, грижейки се за майка си и за братята си до последния

<sup>31</sup> Пак там, с. 69.

<sup>32</sup> Agamben, Op. cit., p.54.



миг. Късно се влюбва в Олга Книпер, една талантива артистка, за която се жени. Чехов я насърчава да не прекъсва успешните си турнета по сцените на Русия и Европа. Той самият не спира да предприема дълги пътувания, да пише, да бъде себе си до самия край. Като обобщава различни биографии на Чехов, Реймън Карвър описва в *Три жълти рози* последните моменти от живота му. През юни 1904 г. Чехов пристига в немския курорт Баденвайлер, за да умре. През нощта на 2 юли 1904 г. той получава остра криза. Жена му вика доктор Шворер, виждайки, че е дошъл краят. Изненадващо вика и сервитьор, като поръчва бутилка шампанско и три чаши. Тя отваря бутилката, разказва Карвър, „максимално приглушавайки празничната ѝ експлозия... После пренася трите чаши до възглавието на умирация. Олга... поставя още една възглавница под тила му. Тримата – Чехов, Олга и доктор Шворер – се вглеждат един в друг. Не се чукаат. Няма наздравница. За чий дявол да вдигат наздравница? За смъртта ли? Чехов събира всичките си сили и казва: „Толкова отдавна не съм пил шампанско”. Приближава чашата до устните си и отпива. След една-две минути Олга взема празната чаша от ръката му... Чехов се обръща в леглото и ляга на една страна. После затваря очи и въздъхва. Миг по-късно спира да диша”<sup>33</sup>. Не може да се отрече, че финалът му е бил безукорен, поне от „формална гледна точка”. В известен смисъл, макар и в твърде различна форма, този финал напомня за края на Витгенщайн. Минути преди да загуби съзнание, той моли госпожа Биувън, съпругата на неговия лекар, от когото е наел стая, за да умре, да каже на приятелите му, че е „имал прекрасен живот”. Ако го кажем с думите на Витгенщайн, и двамата са преживели смъртта като „блажен миг”<sup>34</sup>.

Нека обаче отново си зададем въпроса: какво означава да „живееш безупречно до самия финал”, ако меланхолично си споделил за отсъствието на смисъл в живота? Или казано по друг начин: възможен ли е изобщо някакъв морал при наличието на такава предпоставка?

От реконструкцията на религиозния смисъл у Толстой се извеждат ясен морал и ясна политика. Смисълът на живота се корени, ако го изкажем с една от последните формулировки на Толстой, във „висшия и всъщност единствен закон на човешкия живот – в стремежа на човешките души към единение и в поведението, което произтича от този стремеж”<sup>35</sup>. Този закон е нещо свещено (Толстой многократно преди това го нарича „Божията воля”) и доколкото с него се полагат основите на нормите на поведение, той може да бъде тълкуван като залог и усилие за постигането на свят, в който преобладават братските връзки, като борба за утвърждаване на живота, на онзи гързък живот, който побеждава страха и ужаса от смъртта. Борба и упорит стремеж, които с необходимост включват в себе си политическа и социална ангажираност, но такава ангажираност за доброто на човечеството, която да не отменя и да не отлага добродетелта.

<sup>33</sup> Carver, R. *Tres rosas amarillas*, <http://lamaquinadeltiempo.com/prosas/carver01.htm>

<sup>34</sup> „Ужасният миг в една несретна смърт е, когато помислиш: „Ех, ако имах... Но вече е твърде късно. Ех, ако бях живял правилно!”. Докато блаженият миг е да помислиш: „Вече всичко е свършено!” (Wittgenstein, L. *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932, 1936-1937*. Valencia: Pretextos, 2000, p. 110).

<sup>35</sup> Писмо до Ганди от 7 септември 1910 г. в: Tolstoj, L. *El Reino de Dios está en vosotros*. 2009, Kairos, Barcelona, 2009.

телната грижа за конкретния човек от плът и кръв. И тази борба, това братско и проумяно обвързване един с друг, този истински живот да бъде съсредоточен в настоящето. Позната е пряката политическа ангажираност на Толстой – призивите му да не се плащат данъци за военните и да се оказва съпротива срещу призоваването на нови военни набори, борбата му срещу царската наказателна система, искането му смъртното наказание да бъде премахнато, настояването му образованието да бъде за всички, повикът му за намаляване на работното време, критиката му срещу английския империализъм, срещу милитаризма и т.н. Известно е, че Толстой е изиграл решаваща роля за формиране идеите на Ганди, който узнава за него от призивите му за ненасилствена съпротива срещу колониализма на британската корона в Индия.

Каква е обаче поуката, която можем да изведем от меланхолията на Чехов? За да отговорим на този въпрос, ще е напълно подходящо да се обърнем към централното произведение на един от големите руски писатели на миналия век – имам предвид *Живот и съдба* на Василий Гросман. Този роман за войната срещу нацизма/фашизма, написан с намерението да бъде *Война и мир*, е пронизан от началото до края от конфронтацията между Толстой и Чехов. Тази конфронтация се проявява отчетливо, когато персонажите в романа спорят за значението на двамата писатели, но заедно с това тя се представя имплицитно във формата на интертекстови алюзии в ключови моменти на романа (например, когато майката на физика Щрум, който е *alter ego* на Гросман, пише в прощалното си писмо от гетото, предусещайки предстоящото изстребление, че е взела със себе си книгата на Чехов, в която са поместени *Една скучна история* и *Архиереят*)<sup>36</sup>. Цветан Тодоров подчертава в книгата си *Памет за злото, изкушение на доброто*, че у Гросман се проявява фундаменталната Чехова гледна точка (макар че от формална гледна точка *Живот и съдба* очевидно следва *Война и мир*). Трябва да се има предвид, че когато пише творбата си в началото на 60-те години на миналия век, Гросман е както агностик, така и обезверен, твърд критик на онава в себе си, което е бил като болшевик. Болшевик, който вече е престанал да бъде болшевик, защото в жестоката си критика на сталинизма е стигнал назад във времето до революцията от 1917 г., откривайки в нея зародиша на терора през 30-те години. Т.е. Гросман не споделя нито трансцендентния смисъл на живота, нито историческата теология на съветския болшевизъм. За да разкрия това, ще се позова най-вече на една глава<sup>37</sup> от неговия роман, в която се разказва за нацистки концлагер, където са затворени военнопленници на Червената армия. Между лагерниците има един (Иконников), когото разказвачът/Гросман определя като „бивш толстоист”. Начинът на мислене на този „бивш толстоист” е представен в романа в една ключова ситуация. Мостовской, един от членовете на старата болшевишка гвардия, на болшевиките от времето преди Октомврийската революция, е изолиран в карцер. Не го измъчват, нито го разпитват, там е, защото офицерът от СС Лус – описан като жесток тип, у когото се е загнездил теоретичен интерес да разбере врага до дъно – иска да говори с него и да го убеди, че нацизмът и болшевизмът са идентични в своята противополо-

<sup>36</sup> Гросман, В. *Живот и съдба*. София, Факел експрес, 2009, с. 79.

<sup>37</sup> Цит. съч., вж. Книга втора, гл. 16.

ложност, т.е. могат да се противопоставят непримиримо един на друг затова, защото споделят един и същ политически проект (според Гросман и гвамата са разновидности на тоталитаризма)<sup>38</sup>. В хода на този разговор нацистският офицер предава на болшевика един ръкопис, за да го прочетял, когато се върне в килията – един ръкопис, който е чужд на логиката, която според есесовеца мотивира тях гвамата. Ръкопис, който бил написан от „бившия толстоист“.

Ръкописът започва с трудността да се определи доброто. В хода на историята то е получавало твърде различни определения, „самото понятие за такова добро се е превръщало в бич за живота, в зло, по-голямо от самото зло“<sup>39</sup>. Оказва се, че доброто в своите исторически превъплъщения е загубило универсалността си и приемайки върху себе си различни погвеждащи наноси, се е превърнало в мотив на една религиозна секта, класа, нация или гържава да оправдава битката им срещу всичко, което от техните позиции е определяно като „зло“. Всеки път, когато се е полагало началото на нов свят, вдъхновяван от идеята за постигане на някакво вечно добро, са избухвали кръвопролития и страдания. Затова вместо да преследва някаква идея за доброто, вместо да ръководи поведението си от тази тотализираща идея, „бившият толстоист“ от концентрационния лагер предпочита да не говори за „добро“, а за „доброта“. Житейската човешка доброта „можем да наречем безсмислена доброта. Добротата на хората извън религиозното и общественото добро“<sup>40</sup>, казва Гросман/Чехов. Тази безсмислена доброта е „малка“, „без свидетели“, „без идеология“, „частна“, „необмисляна“, „безсмислена“, както и безсловесна, мълчалива, живееща в сърцата на обикновените хора – Гросман ѝ приписва всичките тези черти.<sup>41</sup> Иначе казано: *минималистският морал*, който се излъчва от ръкописа на „бившия толстоист“ и „чеховец“ Гросман, е безмълвен, тих, въпреки че се подхранва от историческия опит на хората (от героичното достойнство на онези, които са се сражавали в битката при Сталинград, от съпротивата срещу фашизма, от алтруистичните постъпки при спасяването на евреите от антисемитски преследвания, от отпора на дехуманизацията в концентрационните лагери). Безмълвен и тих е, защото, въпреки че се подхранва от историческия опит, не се нуждае от някаква абстрактна наставляваща теория, която да удостоверява правилността му, и най-вече защото е без стремеж за тоталност, както и защото се основава на примери от конкретни действия на конкретни индивиди. Става дума за морал, в който фундаментално значение придобива контекстът, отделната ситуация, в която се осъществяват добродетелните прояви на определено множество от хора с хуманистична морална чувствителност – така интерпретирам определенията на Гросман за доброта като „частна“ и „всекидневна“. В друг епизод на романа болшевикът Кримов, който по-късно е унищожен, прави предположения защо болшевиките от старата гвардия, безупречни в своята преданост и смелост, мълчаливо са гоняли присъдите и чистките на своите другари, неумо-

<sup>38</sup> Например есесовецът Лис казва на болшевика Мостовской: „Ние сме форма на една същност – на партийната държава... Вие, както и ние, знаете: национализмът е главната сила на двайсетия век. Национализмът е душата на епохата! Социализмът в една страна е висш израз на национализма!“ (В. Гросман, цит. съч., с. 437-438).

<sup>39</sup> Пак там, с. 441.

<sup>40</sup> Цит. съч., с. 444.

<sup>41</sup> Пак там.

лимо унищожавани един след друг. Разказвачът първоначално му приписва като обяснение хипотезата за „страха от гържавата“, но после се коригира и му придава следната мисъл: „Не, не! Сам по себе си страхът е безсилен да свърши такава огромна работа. Революционната цел освобождаваше от морал в името на морал, оправдаваше в името на бъдещето...“<sup>42</sup>.

Литературата, поне онази литература, която ми харесва, много повече „показва“ – в това съм съгласен с Витгенщайн – отколкото „казва“. От край до край *Живот и съдба* е изтъкан от примери на тази образцова „безсмислена доброта“. Нека да започнем с безсмислената доброта на същия този „бивш толстоист“, унищожен заради несъгласие да работи в строежа на концентрационния лагер; или на еврейката София Осиповна, която отказва да разкрие, че е лекар, и по този начин да се спаси от газовата камера, защото не иска да допринесе със своите знания за функционирането на лагера; или на полковник Даренски, офицер от Генералния щаб на Червената армия на Сталинградския фронт, който нарича „нещастник“ друг полковник, който рита безмилостно немския пленник, едва влачещ се от крайна немощ в колоната на пленниците; или на директора на научния институт Чепижин, който подава оставка, защото не иска да допринесе за развитието на ядрения синтез, тъй като знае за непосредствените военни цели на тези изследвания; или на двамата войници, единият немец, а другият руснак, които, попадайки в ров от бомба, се взират един в друг и без да се нападнат взаимно, се оставят всеки от тях да се оттегли към своята линия. Без да прогълждавам този порядък от примери, бих казал, че тази абсурдна доброта ми напомня за разбунтувания човек на Албер Камю.

Моралът на Гросман се основава на предположението, че злото, по-точно злините са по-очевидни, отколкото доброто, и че исторически хората са били за пример тогава, когато са се съпротивлявали на злото и на вредите от него, включително и в гранични ситуации. Парадоксът е в това, че жестокият критик на сталинизма, включително на большевизма *tout court*, е научил този урок по гръбния път, който е извървял заедно с Червената армия като военен кореспондент от Москва до Берлин, преминавайки през погвиза на Сталинград и ада на Трелинка, един от първите автори, които са писали за този ад.<sup>43</sup> Несъмнено този морал е не само в съгласие, но е и инспириран от невъзможността да се открие смисълът на живота, както е и при Николай Степанович, меланхоличния персонаж на Чехов. Несъмнено това е един минималистски морал, от който едва ли е възможно да се изведе някаква обща политика (макар че са постижими конкретни политически изяви в контекста на определени обстоятелства, без стремеж за тоталност). Но той разкрива как е възможно да се живее честно и безупречно дори без Бог на небето или в историята, и да се изпие чаша шампанско, когато дойде финалът, стига болката да не е толкова огромна, че да погълне болеещото тяло, като не остави никаква дистанция от него.

Превод от испански: Лазар Копринаров

<sup>42</sup> Пак там, с. 579.

<sup>43</sup> Вж. Grossman, V., *Años de guerra*, cap. "El infierno de Treblinka", Circulo de lectores, Barcelona, 2009

Митко Новков, психолог, публицист, журналист, медиен и литературен критик. Автор на книгите *Изядената ябълка*, *БАРТВЕЖИ*, *Подир сенките на литературата*, *Нервът телевизия*. Носител на наградите „Паница“, „Златен будилник“, „Златен Пегас“, Национална награда за критика по повод 150 години от рождението на Иван Вазов и Захарий Стоянов и др. Публикувал в различни български вестници и списания.

**Митко Новков**

## ЕДИН НАТЮРМОРТ НА СИРАК СКИТНИК КАТО ПИЕТА

Свикнали сме натюрмортът, или както са избирали да го назовават нашите художници и критици в периода между двете световни войни, „мъртва природа“, да е картина цветна, обилна, бих рекъл чак пищна. Сякаш идеята е да се покаже природата в цялото ѝ великолепиe, във всичката ѝ мощ, пък дори била тя и мъртва. Или застинала, защото другото име на натюрморта, идващо от холандското *stillleven*, означава точно това – застинала природа. Застинала природа в красотата си, във величието си, ако щете. И едва новото време се обръща към този живописен жанр с едно по-скромно око, когато понякога палитрата е почти бедна, да не кажа монохромна. Сезан е добър пример, но и сред българските художници има такива, които са спестявали краските. Сред тях задължително трябва да посочим Сирак Скитник.

### Свoй свят

Почти монохромно е точно едно платно на Сирака, сивозеленикаво, носещо семплото заглавие „Натюрморт“. Рисувано е според каталога за юбилейната изложба на художника, показана в СГХГ (автори на каталога са двамата куратори на изложбата Красимир Илиев и Пламен Петров), приблизително към 30-те години. Не толкова обаче пестеливият багрен избор ме привлече към картината, а нещо съвсем друго – странно и неочаквано. Защото в натюрморта, в – като вече посочих – мъртвата природа, вещият познавач и критик на съвременното изкуство, премъдрият *arbiter elegantiarum* на *визуалния вкус през 20–30-те години на миналия век*, роденият в Сливен художник с името Панайот Тодоров Христов, ученик на Леон Бакст и Александър Бенуа, съученик на Марк Шагал и Василий Кандински, е решил да постави една женска глава, една жива женска глава в

разсичане на всякакви определения на жанра, в контраст с правилата му, с възражение и в разрез с тях. Жива жена и мъртва природа... ?!?!?

Защо?

Разбира се, може да отчетем, че всъщност натюрмортът е само част от цялата композиция на картината на Сирака, но в случая не е така. Не че в историята на изкуството няма комбинации между жанровете, по времето на Ренесанса, маниеризма, барока, рококо, че и в класицизма картините са изобилствали с различни смесени мотиви – портретът се е събирал с пейзаж, жанровата сцена – с натюрморта, а историческото платно – с всичко, което смята, че ще му служи. Известни са например анализи на Джокондата, неотразимата картина на Леонардо, които се съсредоточават много повече върху пейзажа зад Мона Лиза, не върху широко известната със своята загадъчност усмивка. Защото пейзажът зад жената е не по-малко загадъчен, Кенет Кларк пише:

*Зад Мона Лиза се простира кръг от скалисти върхове и каменни зъбери, които отговарят на духа на усмивката ѝ. Това е най-характерният Леонардов пейзаж, типичен като фигурата, на която служи за фон [...] Още най-ранните му творби показват как според него единичният възможен фон на една картина е верига от фантастични планински върхове. [...] За него пейзажът, изглежда, е трябвало да представлява необуздаността на природата, обширния, див фон на човешкия живот [...]*

Следователно и съчетанието в „Натюрморт“-а на Сирак Скитник може да е израз на тази съвкупност от преплетени сюжети и жанрове, която представлява една картина. Всъщност тя си е такъв израз, естествено, всяка велика картина е такава, но този факт не ни дава отговор на поставения по-горе въпрос: Защо? Защо, наистина, както се озадачи вещицата и компетентен изкуствовед Красимир Илиев, когато му посочих „несъответствието“, е нарисувана тази „полумъртва“ по неговото определение (но би могло и да се рече иначе, „полужива“, нали?) женска глава в картина, чийто жанр по онова време се е назовавал с еднозначната и красноречива квалификация „мъртва природа“? Каква, пита се в задачата, мъртва природа обозначава тази застинала жена?

Багрена гами на картината е убита: зелено, кафяво, зелено-кафяво, охра, землист цвят на лицето на жената, бяла забрадка, по глинената паница също има положено бяло. Паницата е в центъра, но не тя привлича погледа, а женската глава, която – макар и изтеглена силно вдясно (гледано фронтално), заема почти цялата тази страна; изпълва горе-долу 1/3 от платното. Нарисувана е с груби едри мазки, с широк размах на четката. Сирака просто е искал да обозначи лицето, затова вероятно пропуска да го индивидуализира. Това е лице състояние, не лице персона, не натурно лице. Тоест още едно несъответствие. Лице, много по-различно от „Портрет на Олга“ например, да не приказваме за създадения около 1908–1910 г. „Портрет на момиче“, понастоящем в ХГ „Димитър Добрович“ в Сливен, където прическа и поглед придават на модела характерен,



напълно специфичен лик. Докато портретът на „натюрмортната“ жена е в синхрон с гумите му:

*Значителната живопис никога не е имала за цел документалната изобразителност на нещата, значителният художник от всички времена е имал амбицията да преодолее обикновената действителност и от нейните елементи и въздействия да създаде една нова реалност, подчинена на свои закони. Да създаде един свой свят, толкова по-убедителен и ценен, колкото творческият елемент у него е по-могъщ.*

Нова реалност... Свой свят... Същност такъв е този „Натюрморт“ и тъкмо в тази посока трябва да търсим, за да разберем защо в тази „мъртва природа“ Сирака е решил да изобрази една, по всичко личи, жива женска глава. Па макар и на някои тя да се струва полумъртва, а на други – полужива. Свой свят, който преодолява действителността, интерпретира я, прави я по този начин „нова реалност“.

Мъртвата природа като свой свят и нова реалност. Какви? На какво?...

## **Празно пано**

Такива изтерзани образи художникът е рисувал и по-преди, в своя „Благовест“ от 1922 например, а също и композицията „Жени“ от 20-те години. Точно приликата с тях вероятно е подлъгала съставителите на каталога на Сирак Скитник (който е челният български радиоексперт), издаден от Българското национално радио, да посочат като дата на създаване на „Натюрморт“ 1921 година. „Благовест“ е, между другото, началното тържествуване на естетиката на Панайот Тодоров на институционално равнище, за картината си той получава първата награда на обявения от Министерството на просветата общ конкурс за декоративна живопис, придружена с премия от солидната за онова време, пък май и за всяко време) сума от 10 000 лева. Платното „Благовест“ е кръстено на стихотворение от неговата първа и останала си единствена стихосбирка „Изповеди“, за която е сторен дармадан от Владимир Василев, бъдещ негов колега и съратник в правенето на прочутото списание „Златорог“. В статия с красноречивото заглавие „Пантеисти и манааци“ младият съдия от Пловдив, решил, както отбелязва Димитър Аврамов, да се разправи с цялата символистична „паплач“, нахлула безогледно в тогавашната българска литература, пише, без хич да се церемони и гезези:

*Авантюризмът само някога е истинска поетическа оригиналност; най-често той довежда до оригинални... глупости – там, докъдето са стигнали подобни автори, за които гумите не са средство за израз на идейни и чувствени съдържания, а носят цената само на празни звукови ефекти. [...] Думата прозвучава като пуст и безмилостен звук, а звуковете, които не кореспондират на някакъв вътрешен глас, не се свързват с никаква музикална картина и хиляди пъти да бъдат повторени, никое ухо не може да ги запомни, не може ги различи един от друг.*

Проф. Димитър Аврамов смята, че тъкмо разгромяващата рецензия на Владимир Василев е станала причината Сирак Скитник никога вече да не пише стихове:

„Изглежда, че ударът наистина е бил зашеметяващ, защото младият поет няма да се осмели повече да се върне към лирата си“. За картината си „Благовест“ Сирака също не е пожален, Стефан Митов пише в книжка 8 на *Хиперион*, ноември 1922:

*[...] По декорация е премирана една работа, която е пълно отрицание на всякакво изкуство, един нещастен опит за оригиналничене и сензация. Това е „Благовест“ на Сирак Скитник. Безсмислено, без никакво чувство изрязани плоскости, изпълнени със зелена и червена (!) боя, безвкусно хармонирани и с една похвална търпеливост изпъстрени с успоредни и чупещи чертици. Две безграмотно нарисувани, без никакъв стил и израз фигури се подават в горния ляв и десен ъгли на картината. Благовест? Ако художникът е бил толкова наивен да предполага, че това тъй зле композирано, безстилно и празно пано изразява дълбокия смисъл на мистичен символ на християнството, то журито би трябвало да бъде по-внимателно и да не дава десет хиляди лева за една работа, която не струва повече от материалите, от които е направена.*

„Празно пано“ – Стефан Митов; „празни звукови ефекти“ – Владимир Василев: двамата критици, всеки по свой особен си начин и напълно независимо един от друг, са локализирали в диахрония една от много съществените характеристики на творчеството на Сирак Скитник – празнотата като израз на онтологично-екзистенциалното състояние на човешкото. Празна, между другото, е и лицата в „Натюрморт“, няма нищо в нея – ни попара, ни чушки. Празнотата обаче при него изобщо не е недостатък, тя е една такава „изпълненост“ на/в човека, която предопределя неговата вечна, винаги и навсякъде, „неизпълненост“: човекът, рецитирал е поетът, рисувал е художникът, е едно същество, което постоянно се стреми към изпълненост, но чиято изпълненост постоянно му избягва. Сирак Скитник е убеден в това, неслучайно цитира едни показателни думи на Анри Матис в очерка си за него: „аз мисля, че завършеност не съществува“. Продължава цитатът: „При движение няма завършеност. И за художника не съществува завършеност – той го последната си минута трябва да търси себе си“. Затова Стефан Митов може би е имал известно право за женската фигура в десния долен ъгъл, за тази наистина незавършена женска фигура: тя изобщо не прилича на магоните, които сме свикнали да гледаме и да оценяваме като красиви; магоните, с които са пълни италианските музеи и пинакотеки. Голяма уста, коса на плитки, сякаш сплъстени, а очите ѝ почти слепи. Критикът вероятно си е представял изобразена Светата Дева като строго православна гледка – достойна, ответна, свенлива, каквато е например в една византийска икона от началото на XIV век, намираща се в Охрид. Или още по-добре според него: Благовестът да е като Леонардовия (1473–1474), където ангелът смирено се покланя, поднасяйки бели лилии на Пречистата Мария (лилията е символ на непорочността), а тя – седналата с благородно величие зад пишно инкрустираната ниска тоалетна масичка, приема с отворено лице, но скромно небесната милост. Сирак Скитник обаче, поклонник на модерното изкуство, решава сцената по съвсем различен начин: неговата Света Дева и неговият Архангел Гавриил не са лице в лице един срещу друга – самозатворени, самотатъчни, и в профил спрямо зрителя, а са фронтално срещу публиката, макар че едва ли я виждат – Магоната

е, както казах, с почти невиждащи очи, а Господният пратеник наистина гледа нея, но всъщност е така вглъбен в себе си, че май едва ли му е до нея. Тя му е обърнала гръб, той ѝ е обърнал поглед – благовестът тук не е съприкосновение, благовестът тук е отдалечение. Честно казано, нямам спомен за по-отчуждено, по-алиенирано, по-разделено Благовещение в целия световен картинен тезаурус, преизпълнен с всякакви благовестия. То е сякаш именно незавършено, именно неизпълнено, именно неблагоприятно въпреки разточителния фон, който, между другото, почти поглъща фигурите на Девата и Ангела; едва-едва се подават те от изпълнените с най-разнообразни „успоредни и чупещи се чертици“, тухли в детайла на пейзажа. Тази картина, с възторг посочва кураторът Пламен Петров, е „една от емблематичните творби в българското изобразително изкуство“. Досуц справедливо според мен е неговото твърдение. Ала по-сетнешното му тълкувание ме наостря да съм скептичен: той обвързва картината с едноименното стихотворение от Изповеди и достига до заключението, че: „[...] Тук, в картината, Сирак Скитник сякаш въвежда в християнската иконография една нова композиция – пътя на Мария от земното до светостта в сред „Бели корони във бела предугрин“. Композицията е наистина нова – Мария е с гръб към ангела, не с лице, пътят ѝ обаче, мисля, не е изпълненият път от „земното до светостта“, а е все още не докрай изпълненият път от Благовещението до Голготата. Вижда се: тази картина няма как да не свърши с Голгота, макар тази Голгота да е само предстояща, да е още неизпълнена. Неизпълнена обаче не единствено поради това, че все още не се е случила, а и поради това, че в нея няма дори миниатюрен намек за Възкресението; то е забравено, или по-точно, пропуснато. Съвсем съзнателно пропуснато. „Благовест“-ът на Сирак Скитник ще свърши не в Емаус, „Благовест“ ще свърши на Голгота с майката, която горко оплаква своя Син. Че е така, показва ни го „Натюрморт“-ът...

## Сложна мистерия

Показва го, защото, ако се взрем внимателно, няма как да не нахлуе в очите ни фактът, че определено се наблюдават тъжествености между Девата в „Благовест“ и жената в „Натюрморт“. Двете лица, вярно е, са сътворени по съвсем различен маниер: Девата е създавана много по-внимателно, с подчертано повече грижа и такт; докато, както вече споделих, жената в платното „Натюрморт“ е работена масивно, едро, широко, грубо, с плътни и тежки мазки. Кожата ѝ е землистокафява, с багра, която Василий Кандински нарича „коричневый цвет“ и за която предупреждава, че е цвят: „тъп (тупой), суров (жесткий), несклонен към движение“. Тъп в смисъл на ограничено, затруднено възприемане на обкръжаващото: „Освобождавайки как да е нозете си, се надигнах от постелята и го погледнах с тъпото недоумение на току-що събудил се човек“, описва едно такова трудно възприемане Достоевски в „Село Степанчиково“. Разбира се, жената в картината на Сирак Скитник не става току-що от сън, нейната ограничена връзка с действителността е от друго естество – заради мъки и покрус. Нейният сън, ако щете, не е сън облекчаващ, а сън кошмарен. Тя цяла е изстрадала, угнетена, отрудена, изтеглила, изтормозена, изнурена, кахърна; през сърцето и лицето ѝ са минали тщетни нещастия, обидни беди и горки горчивини. Сякаш чуваме последните два стиха на поета-Скитник от „Къде?“:

*В безсмисъла на всеки ден умирам  
и чакам утрешния: може би ще има слънце.*

Да, тази жена е умирала всеки ден, а надеждата ѝ за слънце в утрешния е угаснала безвъзвратно. Тя няма упования, няма вече в своя живот изгреви, единствено залези, докрай залези. Безмерната суровост на чертите ѝ е израз не на грубост, а на безмерна мъка...

Как тогава успяваме да видим в тази изтерзана от съдбата жена, претеглила все едно всичките земни скърби на грешния свят в съществуването си, в ръждиво-кафявата ѝ кожа онази фина, нежна, изтънчена, прилична на русалка зеленика-восива фигура с бегли сини оттенъци по грехата и лицето ѝ от „Благовест“? Какъв отглас е тя и може ли да бъде изобщо отглас от грубата, селска, недогялана, чак натюрмортна жена?! Ами погледнете носовете им, този толкова характерен белег за всяко човешко лице, носа, превърнат от Гогол в символ на абсурда не само на тогавашния живот по руски, но и направо на всеки живот: та те са нацяло еднакви! Формата на главата също, макар в „Натюрморт“ да изпъкват оставените от годините и от премеждията белези. Всъщност жената в „Натюрморт“ е Магоната от „Благовест“, но вече изгубила своя Син; една страдаща Пиета, една изоставена от всички Пиета, сама с мъката и със скръбта си по своя Син, вече свален мъртъв от Кръста. За тази смъртна мъка свидетелства празната паница в центъра на платното: може да се възприеме тя и като глинена паница, но може и като колелото на живота, извъртяло вече цял оборот и довело своя довереник до точката, от която няма връщане. Но дори и да не е колело това изображение, дори проста паница да си е, пак е за нас подказка и ориентир: да изпиеш до гъно горчивата чаша, да изядеш докрай отровната храна. И ако Девата от „Благовест“ е изписана с цветовете на водата, тоест на стихията, която възражда и възприема всичките форми, то Пиетата от „Натюрморт“ е изобразена с цветовете на земята – тази стихия, която ще погълне всички ни, за да дочакаме в нея края на времената. Земята, тази мистерия: „Маската на земята представлява по-голяма и сложна мистерия от тая на човека: трябва да имаме очи на бог или гивак, за да се доближим до тайните сили, които менят нейните черти и управляват нейния живот“, пише Сирак Скитник през 1933 г., тоест вече отдавна нарисувал своя страшен „Натюрморт“. В който навсякъде срещаме земята – в лицето на жената, при глинената паница, чак и по чергата, върху която паницата е поставена, но която по прилича на сбит плъстен под, отколкото на шарена тъкана черга. Дори в горния ляв ъгъл виждаме 1/4 също от такава паница (а може би същото колело на живота), загатващо ни, че обречеността е участ на всеки от нас, че всяка майка е една възможна Пиета – скръбна, умислена и покрусена. Така, ако в „Благовест“ Сирак Скитник е изобразил заченалата с/в надежда Дева Мария, то в „Натюрморт“ той е изобразил потопената в/с отчаяние Божия Майка, над чийто Син току-що е захлопнал каменният похлупак на вечния безгънен мрак. Гениално прозрение, гениален ход, гениален жест на Сирак Скитник: с най-ниския от жанровете, с каквото мнение се слави сред специалистите натюрмортът, с най-долния от тях, донесъл на събрат художник позорното и заклеимяващо прозвище *ghyragraphos*, тоест рисувач на мръсотии (елинския

художник Peiraikos, свидетелството е на Плиний Стари (XXXV.112), да изпишеш най-силната, най-високата, най-непостижима човешка мъка – мъката на майката. И то не на коя да е майка, а на Божията майка. Тя, тази майка, тази мъка нямат никакви очаквания, че този капак ще се открие, че ще се отмести и тя ще види пак своето Чего, скъпото си Чего. А То е там, в тъмното и незримо завинаги, както завинаги тя ще плаче за Него. И сълзите ѝ никога, никога няма да пресъхнат...

Дали пък картината „Натюрморт“ не би трябвало да се казва „Пиета“?

Слава Янакиева е културолог и театровед. Изследващата ѝ са в областта на средновековния театър и празничната култура на Средновековието. Публикувала е статии на тази тема в различни научни издания. Понастоящем чете лекционен курс за магистърската програма по средновековна философия и култура в СУ „Св. Климент Охридски“. Превежда от английски и руски език. (Сред публикуваните преводи могат да се споменат книгите на о. Георгий Флоровски *Източните отци от IV век* и *Византийските отци от V – VIII век*, а също капиталният труд на Ернст Канторовиц *Двете тела на краля*. (Изследване на средновековното политическо богословие.)

**Слава Янакиева**

## ПАМЕТ, ВИНА, СЪВЕСТ

(Продължение)<sup>1</sup>

„Обичам те, обичам те“, самото повторение в заглавието на филма на Ален Рене от 1968 г. – е ключ към капана на повторението на невъзможността за същинско спомняне. Работата на спомнянето не е извършена и това е предопределило невъзможността да бъде извършена и работата на скърбенето. В повторението Клод не може да се отдели от желаната и невъзможна вече (както впрочем и тогава в неговото минало) за притежаване любима, неговата вина за неспособността му да я удържи остава неразрешена. В този затворен кръг той е лишен от контекст за надежда, лишен е от онзи хоризонт на очакване, който по думите на Рикъор е необходим, за да бъде „изцелено“ времето – не само миналото/паметта, но и настоящето и бъдещето. Светът на Клод Ригер е не просто свят без хоризонт на очакване/бъдеще. Той е свят и без Бог. И може би това е отчасти обяснението за неговата неспособност да изцели паметта си. Светът без Бог е гвуизмерният свят на пулсиращия поток-човешка-памет. Този свят винаги бива ограничен от линията/плоскостта на актуалността на нашето сега: Светът на човека-с-Бога е свят, който обхваща бъдещето – неизвестно и неслучило се за нас, обозримо за вечното предзнание. Плоскостта на нашата сегашна актуализация в този смисъл се превръща във вълнолом на избор, в който се разбиват образи-спомени (отвътре) и предзнаменования/знаци (отвън).

Светът-с-Бог е светът на времето-пред-Бога. Това е свят, който има своето

<sup>1</sup> Този текст се явява продължение на публикуваната в брой 94 на *Християнство и култура* статия „Памет, вина, съвест“.



начало и на който, макар и неведомо за нас кога, е сложен край. Този край при християните като цяло загава още едно очакване или по-скоро надежда. Докато има увереност във вече свършилия се във вечността на Бога земен „век” – има и хоризонт на очакване.<sup>2</sup> Апостол Петър предава с известна нагледност този всеобемащ историята Божий поглед: „за Господа един ден е като хиляда години, и хиляда години – като един ден”.<sup>3</sup> Такъв поглед добавя към живота на всеки общността на другите „от този век” – всеки е всеки-с-другите пред „очите на Бога”.<sup>4</sup> Самотата на индивидуалната памет се възражда в световния резервоар на виртуалната памет на света и съвестта на индивида се среща със съвестите на всички били преди него (и идващи след него). Изчезването, физическата смърт за другите оставя относително краткотраен белег в паметта на помнещите ги – семейство, приятели, поколение, най-много две – но има постоянно място пред навечния поглед на Бога, в Неговата памет.<sup>5</sup> Затова именно унието, липсата на надежда бива определяно като особено голям грях – като неверие. Липсата на чувствителност за общността пред Бога, общността, споделяна пред Неговата вечност, на която е обещано спасение, не е нищо друго освен липса на надежда, а значи и на вяра.

Ален Рене е само един от авторите, неизменно свързвани с „киното на потока на съзнанието” (по подобие на литературата от този вид). Неговата почти обсебена ангажираност с проблема за времето и паметта обаче го сближава най-вече с Андрей Тарковски, у когото този проблем, макар да присъства в повечето му работи, е най-осезаем във филмите „Огледало” (1975) и „Соларис” (1972). В „Огледалото” времето „отвън” изглежда кондензирано, почти спряно, в рамките на няколко неотделими гена.<sup>6</sup> Героят (дикторският глас в настоящето) начева словата си несигурно („Какво ти е на гласа? Болен ли си?” – „Нищо страшно. Ангина сигурно...”), а в края умира („Нима може от една ангина да се получат такива усложнения?”, пита майката до смъртното му легло).

В „Соларис” пък, на времето е положен имагинерен предел – героят е прене-

<sup>2</sup> Разбира се, ако професионалната особеност предполага наличие на предестинационизъм, т.е. ако християнинът вярва, че всички, които ще се спасят от вечност, са избрани за спасение (и дори двоен предестинационизъм – и осъдените са осъдени от вечност), тогава единствената надежда е тази „аз да съм бил сред избраните”.

<sup>3</sup> 2 Петр. 3:8.

<sup>4</sup> В словото си, изнесено в църквата „Сент Джеймс”, 1984 г., А. Тарковски заявява: „Невярно би било обаче да се мисли, че Апокалипсисът носи в себе си само идеята за наказание. Главното, може би, което той дава, е – надеждата. Независимо от това, че „времето е близо” [Откр. 1:3] (а за всеки от нас в отделност то въобще е много близко), за всички заедно то е „далече” и никога не е късно да се спасим. Апокалипсисът е страшен за всеки поотделно, но за всички заедно той съхранява надеждата”. *Искусство кино*. 1989. № 2, цит. по <http://www.taday.ru/text/40906.html>.

<sup>5</sup> Нещо повече, физическото съществуване има постоянно място у Бога, доколкото всички Негови „години стоят наедно, понеже стоят неподвижно: минаващите не се изместват от идващите, понеже не преминават; а нашите години ще бъдат всичките заедно, когато всичките заедно няма да съществуват”, размишлява блаж. Августин (Св. Аврелий Августин, *Изповеди*, 1993, София, XIV. 16, с. 211).

<sup>6</sup> Чисто кинематографично ние сме лишени от ясна темпорална последователност на настоящето. Случващото се (мисленото, припомняното, сънуваното) може да бъде „сместено” дори в рамките на един ден. Единственият маркер за това, че дните са няколко, се съдържа в думите на упрек, с които Жената съобщава на аз-героя (героя-дикторски глас), че майка му не е станала от леглото три дена след смъртта на своята близка, за което сме научили в „утрото” на филма.

сен в едно не-земно пространство – в космическа станция на далечна планета (собствено Соларис) – в която земното време като че ли отсъства и пребиваването там спрямо земното време представлява безлико протяжно траене. Това дедуцираме от раздялата между героя и баща му, при която става ясно, че времето на завръщането му на земята при всички положения ще бъде след смъртта на бащата.

Безвремието на станцията става платформата, от която главният герой Крис Келвин ще се „змурне“ в спомените си. Авторът обаче преодолява познатото „механично“ връщане във времето подобно на героите на Маркър и Рене. Протагонистът на Соларис ще бъде застигнат от паметта си. Тарковски успява да избяга от елементарната линия на диегетичния хронос на героя, като населва времето му с други, различни времеви потоци. На първо място това е метакиното на трите прожекции, на които Крис е зрител – архивният филм, показан му още на земята преди отлитането, после прощалният филм, заснет от самоубилния се не дълго преди идването му на станцията негов колега Гибарян, и най-сетне филмът с различни моменти от собственото му детство. След това (и най-вече) Океанът на тази планета (за който знаем, че представлява нещо като гигантски ум, съзнание) ще изнедри неговите спомени и ще ги приведе в „битие“. Те ще го залаят, появявайки се „в плът“, произволно мултиплицирани сякаш в отговор на неговия поглед в черния неразгадаем илюминатор.<sup>7</sup> Появява се самоубилата се негова жена Хари. Това присъствие не се приема безпроблемно от Крис. Веднага след първоначалната – почти инстинктивна – целувка между двамата той посяга към оръжието си. След „първата Хари“, която в паниката си героят изстрелва със спасителна совалка в космоса, се появява втора. Положението, че „посещенията-отговор“ не са просто призрачни или болестни явления, бива показано с това, че те (в случая Хари) някак се избистрят, добиват своя идентичност по начин, много напомнящ описанието на Бергсон за скока в паметта, чието осъществяване може да се сравни с въртенето на лещите на телескоп, при което отначало ние виждаме само мъглявини, а сетне постепенно образите се открояват и „фокусират“.<sup>8</sup> Хари отначало не помни себе си, не може да спи, дори роклята, в която е облечена, няма процеп за събличане. Макар и в „плът“, тя постепенно, в любовните отношения с мъжа си и чрез съпротивата на останалите двама членове на екипа, достига персонална плътност.

„Гостите“ (както ги наричат на станцията) на другите герои са от друго естество: уродливи (при Сарториус) или агресивни (при Снаут) или пък еротично-съблазнителни (вероятно за Гибарян) – те по-скоро ни сочат отвъд простата актуализация на чистата памет. Това дори бива артикулирано с думите на Снаут – „Смятай, че на теб ти е провървяло. А ако беше се явило нещо такова, каквото никога не си познавал, а само си си помислил или представил?“. С фокусирането на спомена се фокусира и вината на героя, която обаче не остава съдържа в рамките на частното преживяване, а трансцендира личната трагедия

<sup>7</sup> Той не просто гледа в плътния мрак на илюминатора, а монтажно се „споглежда с него“. На два пъти погледът на камерата-герой бива насочен към илюминатора, а после зрението ни потъва в бланк кадъра на мрака отвън.

<sup>8</sup> Bergson, *Matter and Memory*, p. 168

гия и дори личната памет и се преживява като вина на човечеството, в която той има дял. Следователно можем да заключим, че тук става дума не толкова за темпорално минало и памет, колкото за съвест в базисния теологически смисъл на това понятие. Океанът чрез своите явления „вести“ на жителите на станцията собствената им травматична/гузна памет. Крис преживява любовта към жена си отново, изкупвайки със състраданието си вината за някогашната ѝ смърт.<sup>9</sup> Нейното (на втората Хари) заключително самоубийство има вече просветлен характер. Крис успява да се възсъедини със загубата – състраданието му към нея извършва „работата на паметта“. Крис излиза от затворения цикъл на повторението, в което се „дави“ героят на Ален Рене. Неспособен да промени миналото, той успява да се изтръгне от омагьосания цикъл на повторението. Успява да „проработи“ паметта си и скърбейки, да облекчи бремето на своята памет, като със самото това открива за себе си надежда.

Всъщност нека си припомним – филмът „Соларис“ започва с хладната раздяла между Крис и баща му в деня на заминаването (бащата очевидно няма да дочака завръщането на своя син) и завършва с появата на остров в океана на Соларис. Остров, на който е добила реалност земната къща на Крис, на прага на която той е коленичил, завръщайки се като блудния син пред баща си. Това, което интуицията на Тарковски е добавила към Бергсоновото време на Рене, са два важни аспекта на човешкото битие – първо: то е винаги в релация – с рога, с Бога и т.н. Травматичната памет, която бива изцелена, или ако щете, съвестта, която бива разрешена, не се отнася единствено към жената Хари, но и към Бащата, Майката и по импликация към Всички<sup>10</sup>. Те всички „изплуват като изповег“ (ако можем да заемем гумите на Маркър). Изплуват в разказите за тях и не пребивават просто абстрактно като някакви архетипи или материализирани желаниа, а винаги наративно. Второ: паметта на човека винаги е част от наратив, а той самият (в общността на вярващите) е част от мащабния наратив на Божественото домостроителство. Тази наративност ни се дава по различни начини – сюжетно, визуално, словесно, посредством литературата (Дон Кихот) и изкуството (пейзаж на Брьогел), и всичко това съпроникващо и дори, може да се каже, перихорично. Перихорезата не се разпознава единствено в размяната на „острови на паметта“ между Крис и Океана<sup>11</sup>, тя е и в ясното осезание, че човекът има битието си „с другите“ и го има вечно в паметта на Бога.

В „Огледалото“ героят-глас привидно се гмурка в личната си памет, която обаче се оказва всъщност неразделна и неотграничима от споделената памет на семейството, на рога, на гържавата, на света. Процесът на изцелението се случва, като героят постепенно пренася съчувствието си от образа на най-съкровения спомен – този за родителите му – към жена си, към сина си, интуирайки ги като неразделна част от спомена за рога и историята. Изцеляването на

<sup>9</sup> „Когато пристигнах, тя беше вече мъртва. А на ръката ѝ следа от убождане... – Защо го е направила? – Може би е чувствала, че не я обичам истински. А теб те обичам.“

<sup>10</sup> Напр. разговорът със Сарториус: – Аз съм виновен. – За какво?... И пред кого сте все пак виновен? – И пред вас също...

<sup>11</sup> „Очевидно океанът е отговорил на твърдото облъчване с някакво друго, сканирал е мозъците ни, извличайки от тях нещо като островчета памет.“

историята е отново достигането до ясното осезание за неразривната взаимомноженост на целия човешки род, в който всеки споделя битието си с гругия и е съпричастен на една общност, в която „трапезата е една и за прадеда, и за внука“. Това почти евхаристийно единение дава необходимото катартично отстранение (hermeneutical shift)<sup>12</sup> от хоризонта на „егото“ към някакъв своеобразен „аз-с-гругите“. Рикъор, разсъждавайки за паметта и нейното изцеляване, се спира на неотменността на вече случилото се. То, разбира се, не може да бъде променено, но може да бъде облекчено от бремето, което носи.<sup>13</sup> Може да бъде променена перспективата, от която то бива гледано. Именно това прави Тарковски най-вече в „Огледалото“. Съкрушеното милостиво съзерцание на непомерно разрасналата се памет, личната скръб, проявена и мултиплицирана в една световна историческа скръб, се интуира като външен всеобемащ състрадаващ поглед, чието наличие постепенно се превръща в контекст за надежда.

Тук е моментът да си припомним, че всъщност филмът „Огледалото“ има една още по-външна рамка. Той начева с псевдодокументален кадър, в който психиатърка хипнотизира силно заекващо момче, за да го освободи от този му недъг. „Ако сега проговориш, ще можеш да говориш винаги – повтаряй след мен, ясно и силно – „Аз мога да говоря“. На самия финал на филма пък героят умира, изричайки: „нищо, нищо. Всичко е наред. Всичко ще бъде. А...“ – първата буква на бъдното, първата артикулация, с която мъртвата птичка в ръката на болния, възкресена, отлита. Бъдното се визуализира като есхатологичния хоризонт, в който майката, вече като старица, води за ръце героя и неговата сестра – но те са още невръстните деца от миналото. Времето буквално е изцелено. То се е превърнало в едно особено „сега“ – не онзи предел и възлом, в който ставащото се разбива, за да се превърне в част от внушителния резервоар на миналото. Това „сега“ можем по-скоро да оприличим на литургическото „сега“ – „Сега“-то, в което всичко се случва, чествайки се – „сега“ Христос се ражда, „сега“ Симеон Богоприемец е отпуснат, „сега“ Христос се разпъва и възкръсва и т.н. Това „сега“ е „сега“-то на Царството, в което всичко се с-помня, паметува.<sup>14</sup>

Паметта на героите, които споменахме, е болна, скръбна, защото, когато е памет за щастие – тя е бременна с меланхолия, и дори тази меланхолия да бъде преодоляна – самият факт, че щастие е отминало, носи скръб. Лицето на жената от „Платформа за излитане“ на Маркър – последният мирен, довоенен спомен, лялото на Клод Ригер с любимата му Катрин, домът и жената на Крис от „Соларис“, младата майка и завръщането на бащата от „Огледалото“ – това са спомени, носещи травмата на загубата.

<sup>12</sup> Duffy, Maria, *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon: A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, 2009, London, 46.

<sup>13</sup> *Idem*, 56.

<sup>14</sup> Защото литургическото „сега“ не е нищо друго освен паметно възхождение към вечното „сега“ на Бога. Да си припомним думите на Августин: Всички Твои години стоят наедно, понеже стоят неподвижно: минаващите не се изместват от идващите, понеже не преминават; а нашите години ще бъдат всичките заедно, когато всичките заедно няма да съществуват. „Твоите години са ден един (2 Петр. 3:8) и Твоят ден съществува не като всеки ден, а като сега: понеже сегашният Твой ден не отстъпва на утрешния, нито следва вчерашния. Сегашният Твой ден е вечността, затова равновечен си го създал, когато си му рекъл: „Днес те родих (Пс. 2:7; Евр. 5:5)“. Св. Аврелий Августин, *Изповеди*, 1993, София, XIV. 16, стр. 211.

Но има и друга памет – тази, която е загатната по-непосредствено в „Соларис“ и по-енигматично с изкупеното „сега“ на „Огледалото“. В „Соларис“ спомените на Крис, отразени в океана, „оживяват“ и се появяват на станцията (в актуалността). Неговата жена се явява и той отново изживява и любовта и вината си пред нея. Чрез „гостите“ Океанът се обръща към хората. Той „тича насреща“ им. Когато те му отвърщат – по повърхността се образуват острови. Такъв е островът на завръщането, за който стана вече гума и с който завършва филмът. Ако следователно „гостите“ представляват въ-плътената от океана памет на хората – какво друго тогава би могъл да е островът в океана освен – паметта на океана. Тази памет катартично разрешава травмата, облекчава и събдява. Дава битие на съкровено желание на човека. Дава го като част от наратив – притчата за Блудния син.<sup>15</sup> В екзегетически план това е и наративът за изкупеното човечество, за изкупения Адам. В този смисъл това е и паметта, за която говори разбойникът от кръста, когато се обръща към Христос с гумите: „Спомни си за мене, Господи, кога гоудеш в царството Си!“<sup>16</sup> Не памет-припомняне на нещо забравено от миналото, а Божествена памет, която дава битие.

Ако човешката памет за Бога е епистемологична необходимост – **во свете Тво-им узрим свет** – то Божията памет за човека е онтопоуезийна – битие-твояща.

#### Библиография:

- Bergson, Henri, Nancy Margaret Paul, and William Scott Palmer. *Matter and memory*. New York: Zone Books, 1988.
- Deleuze, Gilles. *Cinema 1: The Movement-Image*. London: Athlone, 1986.
- . *Cinema 2: The Time Image*. London: Athlone, 1989.
- Duffy, Maria. *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon: A Narrative Theory of Memory and Forgetting*. London, GBR: Continuum International Publishing, 2009.
- Freud, Sigmund, Strachey, James, Freud, Anna, Strachey, Alix, Tyson, Alan. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume XII, 1911-1913, Volume XII, 1911-1913*. London: The Hogarth Press: The Institute of Psycho-Analysis, 1958.
- Kearney, Richard, and Mark Dooley. *Questioning Ethics Contemporary Debates in Philosophy*. London; New York: Routledge, 1999. *Open WorldCat*.
- Trotter, Christine Joy. 'Stream of Consciousness on Film Strategies of Representation'. New York University, 2002.
- Ward, John. *Alain Resnais, or The Theme of Time*. London: British film Institute Secker & Warburg, 1968.
- Св. Аврелий Августин. 'Изповеди. Св. Аврелий Августин Св. Аврелий Августин'. София, 1993
- Тарковский, Андрей. 'Слово Об Апокалипсисе'. *Искусство кино*. 1989. № 2

<sup>15</sup> Лук. 15:20.

<sup>16</sup> Лук. 23:42.

Мирослав Бачев е завършил богословие в СУ „Св. Климент Охридски“. В момента е докторант във Философския факултет на СУ.

**Мирослав Бачев**

## РУДОЛФ ОТО И ПОДХОДИТЕ КЪМ РЕЛИГИЯТА

Две книги предизвикват силен интерес в протестантската теология и философия на религията в началото на ХХ век – *Посланието към римляните* на Карл Барт и *Святото*<sup>1</sup> на Рудолф Ото. По всичко изглежда, че и двете книги са насочени срещу рационалистическия и секуларен светоглед на ХІХ век. И докато за ексклузивистката позиция на Барт религиозна валидност има единствено библейското откровение, Ото остава в рамките на либералното протестантство, отчитащо ролята и влиянието и на други религиозни традиции.

В своето творчество Ото съчетава различни подходи към религията. Тук ще представим тези, които имат пряко отношение към *Святото* (1917), както и към по-ранното съчинение на Ото *Религиозната философия на Кант и Фриз* (1909). Докато през ХІХ век фокусът на изследванията е върху историческото развитие на религията (напр. Хегел) с акцент върху телеологическата кулминация в християнството, повечето феноменолози на ХХ в. според Т. Мърфи са склонни да полагат религията в трансисторичното, с други думи, като статично понятие в съзнанието, като идея, която може да се нарече *религиозно a priori*. Ото според Мърфи комбинира двата подхода: приема идеята, че религията е развитие на Духа в историята, както Хегел, като същевременно святото е априорна категория на съзнанието. В този смисъл святото (както и религията) не е само културен конструкт, не е просто понятие, но е уникално нуминозно състояние на ума, което се пробужда, когато категорията на святото се прилага в опита.<sup>2</sup>

### Феноменология на религията

Феноменологията е едно от водещите философски течения на ХХ век, а феноменологията на религията е един от основните и изключително влиятелни подходи

<sup>1</sup> Българският превод на Rudolf Otto, *Das Heilige* излезе от печат през 2013 г. в превод на Донка Илинова и Владимир Теохаров под заглавието *Идеята за святото*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

<sup>2</sup> Murphy, Tim. *Issues in the Study of Religion : Politics of Spirit: Phenomenology, Genealogy, Religion (SUNY Series)*, Albany, NY, USA: State University of New York Press, 2010, pp. 158-166.



В рамките на религиозните изследвания. Терминът „феноменология на религията“ се употребява в няколко различни значения. Понякога употребата му е непрецизна и означава единствено изследване на явленията на религията, а освен това означава и сравнително изследване и типология на религиозните явления. Някои учени, между които Герардус ван дер Льов, Йоахим Уоч и Мирча Елиаде, полагат феноменологията на религията като специфична дисциплина в рамките на *Religionswissenschaft* (наука за религията). Според Дъглас Ален при тези автори има най-значими приноси към тази дисциплина. Терминът се употребява още и от учени, които полагат феноменологията на религията в рамките на философската феноменология, например Макс Шелер и Пол Рикъор. Ален причислява тук още Фридрих Шлайермахер и Жан-Люк Марион, при които феноменологията на религията е в пряка връзка с теологията.

Началото на съвременното научно изучаване на религията може да се търси още в Просвещението, но първият по-голям принос в тази посока е на Макс Мюлер (1823–1900), според когото *Religionswissenschaft* трябва да бъде описателна и в този смисъл обективна наука, извън нормативния характер на теологическите и философските изследвания на религията. Тук феноменологията на религията се превръща в част от историята на религиите. Терминът „феноменология“ се използва и в природните науки със значение на описание в противовес на обяснение и концепция. Подобен акцент се среща и във феноменологията на религията, където много често този подход не предполага обяснение на естеството на религиозните феномени, а само описание. Оттук се появява и нефилософската употреба на термина в сравнителното изследване на религията.<sup>3</sup>

Самата феноменология възниква след критическата философия на Имануел Кант, който разграничава неща-в-себе-си и неща-за-мен, които той определя с термините „ноумен“ и „феномен“. Единствено достъпни за нашето съзнание и следователно познаваеми са феномените.

Един от важните методически инструменти на феноменологията според Едмунд Хусерл е използването на *Erscheinung* или *въздържане от убеждения (съждения)*, заедно с използването на емпатия, навлизане в опита и намеренията на религиозните участници. Могат да се обособят някои характеристики на философската феноменология, които имат особено значение и за феноменологията на религията. Ще се спрем тук на две от тях:

1) *Описателен характер*. Феноменологията се стреми да бъде описателна наука, дисциплина или подход. Това означава да премине отвъд философските концепции, т.е. към интуицията и описанието на явленията така, както те се дават в непосредствения опит. Ключовото тук е опитът. За разлика от повечето философски школи, които се фокусират върху идеята, че рационалното е само по себе си реалност и че това зависи единствено от рационалните способности и понятийния анализ, феноменологията се концентрира върху описанието на съв-

<sup>3</sup> Allen, D. *Phenomenology of Religion*. – In: *Encyclopedia of Religion, Second Edition* (Lindsay Jones, Editor in Chief, 2005), vol. 10, Thomson Corporation: Macmillan Reference USA, 2005, pp. 7086-7089.

купността от проявите на явленията в човешкия опит – неговото разнообразие, сложност и богатство.

2) *Антиредукционизъм*. Феноменологията се опитва да освободи човека от безкритичните предубеждения, като по такъв начин позволява задълбочаването на непосредствения опит и се опитва да даде точни описания на този опит. Феноменолозите се противопоставят на различни форми на психологизма и традиционния емпиризъм, като фокусът тук е запознаване с това, което самите явления разкриват в пълнотата си.<sup>4</sup>

Според С. Туис и У. Консър феноменологията на религията изхожда в своето методологическо и теоретично възникване от трудовете на Е. Хусерл и В. Дилтай, но нито един от тях не се ангажира в проучването на религиите.<sup>5</sup> Феноменологията на религията се развива според авторите в три направления, които подчертават 1) опита в религията (преживяването на свещеното), 2) историко-типологическите характеристики на религията и 3) екзистенциално-херменевтичното изследване на религията. В тази връзка *същностната феноменология* предполага загриженост за същността на религиозното съзнание, *историко-типологическата феноменология* се занимава с различните светогледи на определени религиозни традиции и техните повтарящи се модели, а *екзистенциално-херменевтичната феноменология* се фокусира върху структури и проблеми на човешкото съществуване с цел да се преоткрие връзката на човечеството с трансцендентното и свещеното.<sup>6</sup>

Коментирайки възможните подходи към изследването на религията в средата на XX век, Уилърд Окстоби посочва феноменологията на религията като подход, който трябва по-прецизно да приложи спрямо религията методът на философското движение, известно като феноменология, започнало с Хусерл.<sup>7</sup> В това отношение Ото предшества много от представителите на феноменологията в рамките на философията и не използва тяхната терминология, а доколкото философската

<sup>4</sup> Allen, op. cit., p. 7088. При обсъждане на метода на феноменологията на религията принципно важно е разграничението между метода на разбирането и метода на обяснението. Феноменологията на религията се придържа към метода на разбирането, защото се опитва да изследва религиозния феномен не от критическа гледна точка на рефлектиращия разум, нито чрез разбирането на религията като социален феномен, но чрез установяване на духовната сърцевина на религиозния опит. Оттук разбирането на религията изисква минимум вяра в нейните основания и цел. Вж. по-подробно Богомилова, Нонка. *Религията и човешката същност*. София, БАН, 2010, с. 10.

<sup>5</sup> Мартин Хайдегер, като асистент на Хусерл, е имал ангажимент да работи в областта на феноменологията на религията, което за него по това време не е представлявало допълнително занимание към основната му работа, защото през този период той осмисля различни теми от протестантството, особено на Лутер и Киркегор. Така например за Хайдегер е важно да изтъкне, че автентичният религиозен опит на ранното християнство е изместен от гръцки повлияната християнска теология. Вж. Кънев, А. *Хайдегер и философската традиция*. София, Изток-Запад, 2011, с. 20.

<sup>6</sup> Twiss, Sumner B., Walter H. Conser JR. (Eds). *Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion*, London: University Press of New England, 1992, pp. 1-2, вж. също pp. ix-x.

<sup>7</sup> Octoby, W. G. (1987). *Holy, idea of the*. In: *Encyclopedia of Religion, Second Edition* (Lindsay Jones, Editor in Chief), vol. 6 (2004), Thomson Corporation: Macmillan Reference USA, pp. 4100-4101. Окстоби вижда несъмнения принос на Ото в изследването на принципното разграничение между философията на религията и теологията, между вяра и разум, наред с приноса на Имануел Кант и Фридрих Шлайермахер – първият с подхода за рационалната недоказуемост на вярата, но и нейната неопровержимост, вторият – с разглеждането на религията като чувство за абсолютна зависимост.

феноменология е повлияла върху развитието на феноменология на религията, това е станало чрез други автори след времето, в което твори Ото.<sup>8</sup> Основната отлика между Ото и по-късните трудове на Мирча Елиаде и Карл Юнг е, че Ото се опитва да открие универсално нуминозно чувство отвъд мисълта и изразяването ѝ в писмени свидетелства, а Юнг и Елиаде се опитват да открият универсални елементи в религиозната и митичната мисъл като цяло.<sup>9</sup> Все пак в по-свободен смисъл на термина Ото може да бъде наречен феноменолог на религията като един от пионерите в областта. Впоследствие методът на подчертаване на сходствата в различните религиозни традиции се превръща в главен методологически принцип на академичното изучаване на религията. Охтоби вижда несъмнения принос на Ото в изследването на принципното разграничение между философия на религията и теологията, между вяра и разум, наред с Имануел Кант и Фридрих Шлайермахер – първият с подхода за рационалната недоказуемост на вярата, но и нейната неопровержимост, вторият – с разглеждането на религията като чувство за абсолютна зависимост.<sup>10</sup>

### Емпиричният и рационалният път

В заключението към *Религиозната философия на Кант и Фриз*, публикувано за пръв път през 1909 г., Ото очертава две гледни точки, „два пътя отначало различни, но които впоследствие трябва да се срещнат“. Първият подход е емпиричното изучаване на религиите и религията като цяло, религиозния опит, историчността в религията, пътят на сравнителното изучаване на религиите и свързаните с тях свещени места, предмети и т.н. Вторият подход според Ото произтича от „критиката на разума“ (Кант), който очертава и потвърждава правилността и валидността на актуалното познание, на чистото познание, за разкриването на висшето и универсално съдържание на знанието, което Ото нарича „метафизика на религията“, в същия смисъл както Кантовите метафизика на морала, на правото и на естетиката. Според Ото е нужно да се покаже, че тези способности на разума и метафизични съдържания са достатъчно „живени“. Въпросът за истинността на религиозните твърдения никога не може да получи отговор чрез емпирико-индуктивния метод, а само посредством общовалидни принципи на разума.<sup>11</sup> Така първоначалният старт на изследванията

<sup>8</sup> Alles, G. D. (2005). *Otto, Rudolf*. – In: *Encyclopedia of Religion, Second Edition* (Lindsay Jones, Editor in Chief, 2005), vol. 10, Thomson Corporation: Macmillan Reference USA, p. 6930. Един пример за смесване на феноменология на религията и философия на религията намираме в статията „Философия: Философия на религията“ на Уейн Праудфут в *Енциклопедия на религията*. Според Праудфут философите на религията се позовават на материал от история на религиите, за да изведат общите вярвания, свещени места, свети личности и т.н. Теми на такива изследвания според него са чувството за свято и свещеното, ритуала, мистичните състояния и др. Според същия автор Уилям Джеймс и Рудолф Ото са представителите на философия на религията в ранния ХХ в., които виждат различните религиозни доктрини като вторичен продукт на едно и също ядро. Вж. Proudfoot, W. (1987). *Philosophy: Philosophy of Religion* – In: *Encyclopedia of Religion, Second Edition* (Lindsay Jones, Editor in Chief, 2005), vol. 10, Thomson Corporation: Macmillan Reference USA, p. 7126. Твърдението, че философите на религията се позовават на материал от историята на религиите е частично вярно, но е подвеждащо, защото има различни направления в рамките на самата философия на религията, едно от които, започвайки с Кант, търси установяването на трансценденталното единство посредством едно религиозно a priori – това направление не изхожда от емпиричния материал на историческите религии.

<sup>9</sup> Ibid, p. 6930.

<sup>10</sup> Oxtoby, op. cit., p. 4100-4101.

<sup>11</sup> Otto, R. (1931). *The Philosophy of religion...*, pp. 224-225.

на религиите е загаден от религиозния опит, но неговото обосноваване се осъществява посредством критиката на разума и неговите априорни и общовалидни принципи.

### **Идеята за святото: феноменология или философия на религията?**

Въпросът за отношението между феноменология на религията и философия на религията в *Идеята за святото* прераства във въпрос за това доколко това съчинение притежава вътрешно единство и какъв е неговият характер. В едно свое писмо до Ото Хусерл определя *Das Heilige* като „първото начало за феноменологията на религията“, добавяйки, че лично той не споделя философското теоретизиране в нея (имайки предвид втората част на книгата), което според него е несъществено за основната ѝ задача. Но сам споделя, че *метафизикът (теологът) Ото* е „понесъл на крилете си“ *феноменологът Ото*. Все пак Хусерл твърди, че „тази книга ще има трайно място в историята на истинската философия на религията или феноменология на религията“<sup>12</sup>. Фактът, че Хусерл не споделя философското теоретизиране на Ото, може да се тълкува в полза на тезата, че Ото изгражда предимно философия на религията и неговото изследване не остава само до описанието на религиозните факти, чрез които впоследствие индуктивно да обоснове теория, а направо преминава към метафизика чрез определяне априорността на святото, чрез което полага методологическа рамка за изследвания в науката за религията. Дори може да се твърди, че неговата феноменология от началото до края на *Идеята за святото* служи за аргументиране на философската му теза за религията.<sup>13</sup>

Еспен Дал причислява Ото към традицията на феноменологията, но с една уговорка, която той прави в още във въвежението към книгата си, а именно че феноменологията на святото е част от философия на религията.<sup>14</sup> За Дал източникът на феноменологията на Ото не е Хусерл, но Фриз и особено Кант и

<sup>12</sup> Huserl, E. (1919). *Letter to Rudolf Otto*, – In: Heidegger: The Man and the Thinker (1981). Edited by Thomas Sheehan, Chicago, Precedent Publishing, pp. 33-35. The original copy: Rudolf-Otto-Nachlass 797:794. Въсъщност според Хусерл феноменологията е специфично философският метод и начин на мислене; тя изследва априорните структури, абсолютните дадености. Феноменологическото изследване е по принцип априорно, но не е обективизиращо априорно, а „смислоопределящо и смислоразличаващо“ в полето на чистото съзерцание. Вж. Хусерл, Е. *Идеята за феноменологията*. София, Плевен, Евразия Абагар, 1991, с. 39-40, 78, 85.

<sup>13</sup> В книгата си *Търсенето* Мирча Елиаде установява няколко различни и най-главни подхода към изследванията на религията. В тази книга той причислява Рудолф Ото към раздела „психология на религията“, редом с Карл Юнг и Вилхелм Шмит. Според Елиаде *Идеята за святото* на Ото с голяма вещина описва модалностите на религиозните преживявания. Въпреки тенденцията да се гледа на Ото като „емоционалист“, според Елиаде на него трябва да бъде гледано като на „... философ на религията, работещ пряко с документи от историята на религиите и мистицизма“. В контекста на историята на религиите според Елиаде Ото играе голяма роля като „посредник между *revelatio generalis* и *revelatio specialis*, между индоарийската и семитската религиозна мисъл, между източния и западния тип мистицизъм“. В този смисъл Ото показва и важната роля на историята на религиите за обновяването на западната култура. Вж. Eliade, M. (1969). *The Quest. History and meaning in religion*, The University of Chicago Press (Chicago and London), p. 23. Според Алън Милър Ото развива феноменологична психология на религията, следвайки традицията на Романтизма. Вж. по-подробно: Miller, A. L. *Power* (2005) – In: *Encyclopedia of Religion*, Second Edition (Lindsay Jones, Editor in Chief, 2005), vol. 11, Thomson Corporation: Macmillan Reference USA, p. 7348.

<sup>14</sup> Dahl, Espen (2010) *Phenomenology and the Holy (Veritas Series)*, University of Nottingham: SCM Press, p. 1.

Шлайермахер, чиито имена постоянно се появяват в цялата книга.<sup>15</sup>

В първата част на *Идеята за святото* Ото споменава, че този, който няма религиозно чувство, няма смисъл да чете по-нататък. Коментирайки това „религиозно“ условие, Робин Мيني задава важен въпрос в този контекст: как това се отнася към *религиозното а priori*, формулирано във втората част на книгата? Друг важен според него въпрос е дали априорното на Ото е разпознаваемо в традицията на Кант, или Ото е свързан с психологизма и доколкото Ото е философ на религията. Според Мيني е особено важно да се установи въпросът с двата аспекта на *Идеята за святото* – феноменологическия и философския.<sup>16</sup> Тог Гуч също споделя, че една от критикуваните тези на Ото е, че религията може да бъде разбрана само от непосредствена интроспекция, че може да бъде разбрана само от този, който е предразположен към религия.<sup>17</sup> Мيني се опитва да разреши този въпрос генерално: за него проблемът за отношението между философията и феноменологията е проблем за отношението между рационалното и нерационалното.<sup>18</sup> А според Т. Гуч отношението между първата част на книгата, представляваща анализ на нуминозния опит, и втората част, представляваща философията на религиозното а priori, представя конфликта между рационалните и ирационалните тенденции в историята на християнството като цяло.<sup>19</sup>

По повод на критиката към Ото, че в съчинението си *Религиозната философия на Кант и Фриз* той изследва религията от позицията на рационална философия на религията, а в *Идеята за святото* от позициите на ирационалното, психологизма и феноменологията, следва да кажем, че първото съчинение не е рационалистично в обичайния смисъл на думата, нито *Идеята за святото* е изцяло в духа на Романтизма. Въпросът за чувствата в първото съчинение е изследван и позицията на Ото тук е недвусмислена: „Във всяка религия това разбиране и преценка от чувство играе водеща роля; и в него е жизнената сила, истината и непосредствената достатъчност на религията“. Чувствата могат да бъдат съобщавани – т.е. „могат да бъдат пробудени в другите в хармонично съгласие“<sup>20</sup>.

Според Р. Мيني *Идеята за святото* е събрало всички линии на мисълта на Ото и ги е обединило в едно цяло, това съчинение с право може да се нарече техен синтез.<sup>21</sup> Мيني обаче вижда проблем в основаването на философията на религията върху нещо ирационално. Дилемата пред всяка философия на религията е, че или системата трябва да бъде конструирана рационално, или няма как резултатите

<sup>15</sup> Ibid, p. 18.

<sup>16</sup> Minney, R. (1993). *The work of Rudolf Otto and its relevance to religious education in Britain at the present time*, Durham theses, Durham University. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/5550/<14.11.2014>>, p. 69-70.

<sup>17</sup> Gooch, Todd A. (2000) *The Numinous and Modernity. An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin. New York, p. 94.

<sup>18</sup> Minney, op. cit., pp. 69-72.

<sup>19</sup> Gooch, op. cit., p. 191.

<sup>20</sup> Otto, R. (1931). *The Philosophy of religion...*, p. 174.

<sup>21</sup> Minney, op. cit., p. 45.

и да бъдат рационално отчетени. В това отношение Ото много се доближава до епистемологията на Леонард Нелсон и Якоб Фриз. Фактът, че нуминозното е дадено в психиката и следователно може да му бъде правен анализ чрез саморефлексия, е ключов за промяната на Ото от философски теолог, работещ априорно, към психолог, работещ апостериорно, и феноменолог, фокусиран се върху описание на религиозния (нуминозния) опит.<sup>22</sup>

Тук обаче трябва да се отбележи нещо важно, което убягва на Р. Мун: априорното у Ото има специфичен статут – то не е изцяло *чистото* априорно на Кант, съдържащо се в разума, а е съдържащо се в „разумния дух“ (*vernünftiger Geist*). Обвиненията, че Ото се превръща в психолог от типа на Уилям Джеймс, са неоснователни именно защото Ото поддържа априорността на святото, т.е., макар и да го анализира апостериорно, той го мисли като дадено а priori. Но така той точно прилага метода на Кант, според когото априорното знание няма валидност освен за приложение в опита.

По такъв начин е обяснимо защо *Идеята за святото* не е замислено първоначално като индуктивно психологическо изследване, както мисли Лин Поланг. Един друг проблем, който съзира Поланг в тази посока, е, че за Ото такова допускане означава към нерационалното ядро да се присъедини неговата рационална „схема“, като по такъв начин изглежда, че Ото очаква емпиричните му изследвания в *Идеята за святото* да подкрепят неговата гедукия в *Религиозната философия на Кант и Фриз*<sup>23</sup>. Но *Идеята за святото* не е било замислено като изцяло емпирично изследване.

Според Меролд Уестфел феноменологията на религията е описателен подход към философията на религията. В другото отношение феноменологията на религията е мотивирана от желание за обективност, съчетана с определен скепсис спрямо метафизичните спекулации; в този смисъл феноменологията на религията се стреми към обективно описание на онези интерпретации, които се наричат религиозни. Отправна точка тук е фактът, че религията може да бъде *наблюдавана* като феномен на човешкия живот и задачата на феноменологията на религията е да ни даде по-дълбоко вникване в структурата и функциите на тези широко разпространени човешки дейности. Така тя много наподобява философия на науката и изкуството. Феноменологията на религията не е ограничена в това да се фокусира само върху субективната страна на религията, но може да изследва и обективната ѝ страна, т.е. Бог.<sup>24</sup>

Дейвид Бастоу откроява три тезиса в работата на Ото: 1) *философски*: с помощта на критиката на разума, осъществена от Кант и Фриз, за Ото познаването на абсолютната реалност е възможно; 2) *феноменологически*: всички религии са основани на един и същ или сходен религиозен опит; 3) *теологически*: доколкото религи-

<sup>22</sup> Ibid, pp. 70-72.

<sup>23</sup> Poland, Lynn (1992). *The Idea of the Holy and the History of the Sublime*, – In: *The Journal of Religion*, Vol. 72, No. 2 (Apr., 1992): The University of Chicago Press, p. 195.

<sup>24</sup> Westphal, Merold (1998). *Phenomenology of religion* – In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Edward Craig, 1998) 10 Volumes Set 1998 (електронна версия), pp. 6471-6473.



ите се базират на този опит, те са истинни. Според Бастоу са налице и свързващи тезиси: 4) *философско-теологически*: познанието за абсолютната реалност се идентифицира с религиозно познание; 5) *философско-феноменологически*: чувството за „Anpfung“ се идентифицира с опита за нуминозното. В това отношение Ото се опитва да обедини в едно философия, феноменология на религията и теология.

Според Бастоу твърдението, че свящото е сърцевина на всички религии, вече не е феноменология с нейната неутралност.<sup>25</sup> Ото не аргументира връзката между неговата философия и феноменологията в *Идеята за свящото*, но за Бастоу тя е от централно значение. Защото философският тезис, според който човек е способен на чувства и преживява контакт с абсолютната реалност, има феноменологични последици.<sup>26</sup>

Въпреки „гаранцията“ на религиозното а priori съдържанието на *Идеята за свящото* се извежда от *индуктивно* изследване на историята на религиите като история на многообразието на религиозния опит. Т. Гуч, също както и Ф. Олмънд, споделя, че аргументът на Ото в *Идеята за свящото* предполага философска структура.<sup>27</sup> Важно за нас тук е твърдението, че Ото никога експлицитно не е идентифицирал себе си като феноменолог и неговата връзка с феноменологическото движение остава неясна.<sup>28</sup> Това, че Ото обявява религиозните чувства за уникални и неизводими, не произлиза от феноменологически анализ на съдържанието на религиозното съзнание; по-скоро този анализ вече предполага, че съдържанията са уникални. В многообразието на религиозния опит има единство, което е „философско основано единство, но не феноменологическо откритие“<sup>29</sup>. Според Олмънд пространните феноменологически анализи в творбата на Ото се основават на безспорни философски предпоставки. Това се вижда най-добре в определянето на свящото като категория а priori.<sup>30</sup>

## **Отношението между философията на религията и науката за религията**

Философията е призвана да определи принципите на всяка наука, като ѝ зададе върховните и формални понятия и закони. В този смисъл философията на религията не е идентична с науката за религията, философията тук е призвана да установи как е възможна религията в човешкото съзнание. В този пункт априорният принцип трябва да взаимодейства с опита, както е в другите науки; тук това е религиозният опит. Този опит предполага история, т.е. разбирането на рели-

<sup>25</sup> Bastow, D. (1976). *Otto and Numinous Experience*, – In: *Religious Studies*, Vol. 12, No. 2 (Jun., 1976), Cambridge University Press, pp. 164-165.

<sup>26</sup> Ibid, p. 168.

<sup>27</sup> Gooch, op. cit., pp. 104-106.

<sup>28</sup> Ibid, p. 160.

<sup>29</sup> Almond, P. C. (1984). *Rudolf Otto: An introduction to His Philosophical Theology*, Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press., p. 85.

<sup>30</sup> Ibid, pp. 88-90., Вж. и Ото, Р. *Идеята за свящото*. София, Университетско издателство, 2013, с. 140, 165; Otto, R. (1929). *Das Heilige*, Leopold Klotz Verlag/Gotha, S. 147, 176.

гията в нейните исторически прояви и многообразие, сравнение на ценностите на различните религии, всичко това като практическо изследване; тук попадат и въпросите около това как се формират склонността към религия и религиозното общуване.<sup>31</sup> Съгласно тази трактовка на Ото идеята на Просвещението за религията не може да бъде действителна философия на религията, защото тази идея „не се стреми да бъде само една предварителна подготовка или въведение към доктрината на религията, която трябва да се следва, но твърди, че е самата тази доктрина“<sup>32</sup>. *Religia naturalis* е отвъд канони и стандарти, тя е трябвало да бъде самата религия, която се проявява в „положителните“, т.е. историческите религии, а предметът на историческото изследване на религията е как естествена религия е проникнала в отделните религии в по-голяма или по-малка степен. Ото обаче настоява, че една философия на религията както всяка философия се отнася само до първите принципи и самата тя не може да бъде религия, както и философията на природата не може да бъде природна наука.<sup>33</sup>

От друга страна, *науката за религията* не е описание на религиите; тя търси валидността на религията, както и *валидната* религия. Това е философско начинание и без предварителната работа на философията не може да бъде пълноценно разгърната науката за религията. Самата теология трябва да се превърне в наука за религията. Фокусът за цялата наука за религията е религиозният опит; тук попадат и темите за религиозния копнеж, суровите състояния на религията, пробуждането и др. Науката за религията трябва да изследва религиозния опит като *sui generis* опит, автономен и нередуцируем.<sup>34</sup>

## Развитието на науката за религията

Съвременната наука за религията се очертава като официална академична дисциплина в края на XIX век. Първите ѝ представители твърдят, че изследват религията като феномен *sui generis*. Ранна версия на *sui generis* на религията се появява в съчинението на Макс Мюлер *Въведение в науката за религията* (1873), в което той настоява, че религията се корени в независима „способност на вяра“.<sup>35</sup> Според Даниел Палс позицията на Ото изключва ограниченията на позицията на представителите и защитниците на Откровението. Способността за преживяване на нуминозното е универсален факт на човешката природа, поради което формира основата на всички религиозни традиции: „Тя може да бъде матрица на всяка вяра, християнска или не, източна или западна, примитивна или съвременна“<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Otto, R. (1931). *The Philosophy of religion...*, pp. 101-102. В този смисъл творчеството на Мирча Елиаде може да се разглежда като едно продължение на тази идея на Ото.

<sup>32</sup> Ibid, p. 189.

<sup>33</sup> Ibid, pp. 189-190. Ото критикува Де Вете, че допуска грешка, подобна на грешката на Просвещението – и при него все още развитието на библейската религия се разглежда като „въвеждане на религията на разума“. Ото иронично отбелязва, че ако „въвеждането“ би било най-важното, „Платоновият *Тимей* би имал по-голяма ценност за религията, отколкото пророк Исаия“, Ibid, p. 191.

<sup>34</sup> Ibid, p. 191.

<sup>35</sup> Pals, D. L. (1987). *Is Religion a Sui Generis Phenomenon?*, – In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 55, No. 2 (Summer, 1987), Oxford University Press, p. 259.

<sup>36</sup> Ibid, pp. 264-265.

Според Дъглас Ален немският термин Religionswissenschaft няма адекватен английски еквивалент, но международната Асоциация по история на религиите е приела термина „история на религиите“ като синонимен на „обща наука за религиите“, като по такъв начин историята на религиите служи за обозначаване на поле от проучвания с много специализирани дисциплини, използващи различни подходи. За Корнелис Тиел (1830–1902) – един от основателите на Religionswissenschaft – феноменологията е първи етап на философската част на науката за религията.<sup>37</sup>

За Уилям Джеймс съществуването на различни вероизповедания и религии е оправдано съгласно факта на различните религиозно-психологически потребности у различните типове хора. Свеждането на цялото религиозно многообразие в света до една единна „наука за религиите“ е невъзможно според него поради това, че в тази област теорията, колкото и да е префинена, цялостна и стройна, не може да замести практиката, с други думи, „знанието за религията“ не е *практикуване* на религията, а точно последното е истинският мащаб при оценка на нейните резултати. Все пак Джеймс се опитва да предложи своя хипотеза за една „наука за религиите“ и търси онова религиозно ядро, с което всички – атеисти и вярващи, рационалисти и емпиристи – биха се съгласили, като го полага в „подсъзнателното Аз“ като всепризната област от психологията. Той се опитва да „изведе“ от сферата на подсъзнателното религиозната мотивация и да трансформира усещането, че висшата сила е „отвън“, докато тя според него действа „отвътре“.<sup>38</sup>

## Психология и история на религията

Анализът на Ото в *Идеята за сватото* е голям принос към психологията на религията. Налице са както съществени различия между примитивната и зрялата религия, пророческата и мистическата религия, източните и западните религии, така и едно и също качество на чувствата, характеризиращи религиозното съзнание в целия диапазон на неговото проявление.<sup>39</sup> „С религиозно-историческата школа той (Ото, б.а.) прие като задача на теологията точен психологически и исторически („научен“) анализ на религиозното съзнание на човека.“<sup>40</sup> Чрез проучване на първобитните форми на религия Ото обосновава тезата, че първоначално религиозният опит не е въпрос на понятия, а по-скоро на чувства. Същността на *sensus numinis* е уникално качество на трансцендентност.<sup>41</sup> К. Барт и съмишлениците му критикуват психологическите аспекти на религията при Ото с аргумента, че под влияние на Шлайермахер въвежда субективизма и хуманизма в религията. Според Дейвидсън субективизмът е налице именно в теологията на Барт, защото в много голяма степен теологическата му доктрина довежда до фанатизъм.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Allen, op. cit., p. 7089.

<sup>38</sup> Джеймс, Уилям. *Разновидностите на религиозния опит*. София, София – С.А., 2003, с. 501, 513.

<sup>39</sup> Davidson, R. F. (1947). *Rudolf Otto's interpretation of Religion*, Princeton University Press., p. 69.

<sup>40</sup> Ibid, p. 8.

<sup>41</sup> Ibid, p. 58.

<sup>42</sup> Ibid, p. 73.

Много от съвременниците на Ото са изненадани, че като теолог, който очевидно се интересува от рационално основание на религията, в *Идеята за святото* той се обръща към значението на ирационалните фактори на религиозния опит. В това отношение Ернст Трьолч определя *Идеята за святото* като „тотален обрат“ спрямо по-ранното произведение на Ото *Религиозната философия на Кант и Фриз*.<sup>43</sup> По повод на критиките към ирационализма, субективизма и психологизма в *Идеята за святото* Ото отговаря в предговора към английското издание *The Idea of The Holy* следното: „Преди да посмея да пиша върху това поле на изследване, аз прекарах много години в проучване на рационалния аспект на тази Висша Реалност, която наричаме „Бог“, и резултатите от работата ми се съдържат в моите книги *Naturalistische und religiöse Weltansicht* [Engl. Tr. Naturalism and Religion, London, 1907] и *Die Kant-friesische Religions-Philosophie*. И аз смятам, че никои не би трябвало да изследва „Numen ineffabile“, преди да е посветил достатъчно време за прилежно и сериозно проучване на „Ratio Aeterna“<sup>44</sup>. Със сигурност развитието на ирационалното и концепцията за нуминозния опит не се съдържат при Ото в по-ранния му период, разкрит в *Религиозната философия на Кант и Фриз*: „Дори коментаторите, които виждат непрекъснатостта в мисълта на Ото, виждат в *Святото* нещо завършено и ново не само в развитието на творбите на Ото, но в съвременната дискусия за религията като цяло“<sup>45</sup>. Според Гуч в по-ранните си творби Ото не предлага „метод“ за изучаването на религията, а по-скоро развива философска теория, насочена към това да покаже как религията може да бъде истинна въпреки многообразието на историческите ѝ форми.

## Проектът на Рудолф Ото за съвременна философия на религията

Рудолф Ото често е определян като прогължител на неокантуанската традиция. Хайнрих Рикерт споделя възгледа, че *Идеята за святото* е бележито изследване към философията на религията като наука за ценностите. Едмунд Хусерл и Макс Шелер смятат, че това съчинение е пионерско изследване за феноменологията на религията, въпреки че според Т. Гуч няма данни Ото да е директно повлиян от феноменологическото движение. Положителни отзиви дават и Ханс-Георг Гадамер, както и Мартин Хајдегер. А Рюдигер Сафрански твърди, че анализът на Ото на нуминозното се разпознава в Хајдегеровото философстване за битието (*Dasein*).<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Цит. по Gooch, op. cit., p. 78.

<sup>44</sup> Otto, R. (1936). *The Idea of The Holy*, (transl. John W. Harvey) London: Humphrey milford, Oxford University Press, p. vii. Интересен аналог на тази мисъл намираме в едно заключение, до което достига П. Минин, изследовател на източноправославната мистика: „Но едно е несъмнено: за този, който не се стреми да познае Бога преди всичко рационално, е невъзможно и мистическото постигане. Последното е плод на първото. То е резултат от ясното съзнание за рационалната непостижимост на Бога. Но да осъзнае и почувства в цялата дълбочина Божията непостижимост може само този, който е напрегнал всички сили на ума си в областта на рационалното познание и опитно се е убедил в невъзможността му. Колкото по-дълбок и всеотраден бъде този опит, толкова по-скоро могат да последват мистическите плодове... Така, без да включва в себе си познание на Бога, рационалният гносис има значение на своеобразен методологически способ, водещ към мистическото познание“. Минин, П. *Древноцърковната мистика. Основни направления*. Велико Търново, Праксис, 1999, с. 30.

<sup>45</sup> Gooch, op. cit., p. 79-80.

<sup>46</sup> Цит. по Gooch, pp. 6-7

За Ф. Олмънд анализът на религиозното съзнание изхожда от Кантовите ограничения в сферата на религията. Обаче докато за Кант тези ограничения се отнасят до нашата невъзможност да познаем принципа на обекта на религията, за Ото те поставят ограничения върху нашата способност да мислим за питеп изобщо, но не и върху способността за преживяване на Божественото.<sup>47</sup> Още в *Натуралистичен и религиозен светоглед* Ото споделя Кантовия възглед за разликата между нещата-в-себе-си и нещата като явления, както и че ако възприемем външните обекти за неща-в-себе-си, това неизбежно ще доведе до непреодолими противоречия за мисълта.<sup>48</sup> Все пак обръщането към Кант е основанието, върху което Ото конструира аргументацията за автономната валидност на религията, с други думи, да се обоснове възможността религията да има произхода си в опита, но същевременно да съдържа а priori валидни предпоставки.<sup>49</sup>

Според Робин Мيني „терминологията на Кант е в сърцето на системата на Ото“<sup>50</sup>. Много важна в това отношение е Кантовата *Критика на способността за съждение*, защото там Кант установява едно субективно синтетично а priori. За Мيني това е „основата на философията на Ото в *Das Heilige*“.<sup>51</sup> Подобно на моралния закон, който не произлиза от опита, но се разкрива чрез опита, така и нуминозното според Ото се разкрива в опита, но има априорна основа. Ото трансформира Кантовата естетическа способност за съждение в религиозна способност за съждение чрез „Anlage“, т.е. предразположеността към преживяване на Божественото.<sup>52</sup> Но Ото не започва науката за религията с опита, а търси да установи сигурно ядро, основаващо се на рационално-философски аргументи, поради което се позовава на Кант в търсенето на границите на човешкия разум.<sup>53</sup>

Живеейки на границата между XIX и XX век, Ото изпитва многостранно влияние както от неокантианските школи, така и от развитието на психологията като отделен клон на познанието, разграничена и от антропологията, и от философията. В този смисъл Ото представлява мост между мисловните светове на XIX и XX век.<sup>54</sup> Според Мيني априорното на Ото, ако се мисли епистемологически, произлиза директно от Кант, но може да се мисли и психологически – Ото се опитва да съчетае тези два подхода.<sup>55</sup>

\*

Различните подходи към религията в творчеството на Рудолф Ото, и по-специално в *Идеята за сватото*, невинаги могат да се разграничат прецизно поради

<sup>47</sup> Almond, op.cit., pp. 69-70.

<sup>48</sup> Otto, R. (1907). *Naturalism and religion* (transl. J. Arthur Tompshon): New York G.P.Putnam's Sons., p. 69.

<sup>49</sup> Almond, op. cit., pp. 95-96.

<sup>50</sup> Minney, op. cit., p. 137.

<sup>51</sup> Ibid, pp. 137-138.

<sup>52</sup> Ibid, pp. 144-146.

<sup>53</sup> Ibid, p. 15.

<sup>54</sup> Ibid, p. 166.

<sup>55</sup> Ibid, p. 74.

комплексната им употреба. Философията на религията на Ото загава принципните положения за изграждане на наука за религията, в която той се опитва да трансформира традиционната протестантска теология. *Идеята за свято* съдържа съвсем ясен феноменологически анализ на религиозните явления. Но както се вижда, този анализ не е изцяло неутрален, защото предполага предпоставката на религиозното a priori, което в *Идеята за свято* е самото свято. Априорната категория „свято“, формулирана от Рудолф Ото, отразява историко-философската традиция, започваща с Имануел Кант, преминаваща през Якоб Фриз и Фридрих Шлайермахер. Сравнително устойчиви подходи към религията, използвани от Ото, са философия на религията, феноменология на религията и сравнително религиознание. Всички тези подходи имат за цел изграждането на наука за религията. *Идеята за свято* на Ото е особено важна за проследяване развитието на протестантската теология. Тази творба остава и до днес актуална за разбирането на важните трансформационни процеси в разбирането на религията в края на XIX и началото на XX век.

#### Използвана литература:

- Богомилова, Нонка. *Религията и човешката същност*. София, БАН, 2010.
- Джеймс, Уилям. *Разновидностите на религиозния опит*. София, София – С.А., 2003.
- Кънев, А. *Хайдегер и философската традиция*. София, Изток-Запад, 2011.
- Минин, П. *Древноцърковната мистика. Основни направления*. Велико Търново, Праксис, 1999.
- Ото, Р. *Идеята за Свято*. София, Университетско издателство, 2013.
- Хусерл, Е. *Идеята за феноменологията*. София, Плевен, Евразия Абагар, 1991.
- Allen, D. (2005). *Phenomenology of Religion*. – In: *Encyclopedia of Religion, Second Edition* (Lindsay Jones, Editor in Chief, 2005), vol. 10, Thomson Corporation: Macmillan Reference USA, pp. 7086-7101.
- Alles, G. D. (2005). *Otto, Rudolf*. – In: *Encyclopedia of Religion, Second Edition* (Lindsay Jones, Editor in Chief, 2005), vol. 10, Thomson Corporation: Macmillan Reference USA, pp. 6928-6931.
- Almond, P. C. (1984). *Rudolf Otto: An introduction to His Philosophical Theology*, Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- Bastow, D. (1976). *Otto and Numinous Experience*, – In: *Religious Studies*, Vol. 12, No. 2 (Jun., 1976), Cambridge University Press, pp. 159-176.
- Dahl, Espen (2010) *Phenomenology and the Holy* (Veritas Series), University of Nottingham: SCM Press.
- Davidson, R. F. (1947). *Rudolf Otto's interpretation of Religion*, Princeton University Press.
- Eliade, M. (1969). *The Quest. History and meaning in religion*, The University of Chicago Press (Chicago and London).
- Gooch, Todd A. (2000). *The Numinous and Modernity. An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin. New York.
- Huserl, E. (1919). *Letter to Rudolf Otto* (Transl. Thomas Sheehan), – In: *Heidegger: The Man and the Thinker* (1981). Edited by Thomas Sheehan, Chicago, Precedent Publishing, pp. 33-35.
- Miller, A. L. *Power* (2005) – In: *Encyclopedia of Religion, Second Edition* (Lindsay Jones, Editor in Chief, 2005), vol. 11, Thomson Corporation: Macmillan Reference USA, pp. 7346-7354.
- Minney, R. (1993). *The work of Rudolf Otto and its relevance to religious education in Britain at the present time*, Durham theses, Durham University. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/5550/> <14.11.2014>.
- Murphy, Tim (2010). *Issues in the Study of Religion : Politics of Spirit: Phenomenology, Genealogy*,



- Religion (SUNY Series), Albany, NY, USA: State University of New York Press.
- Otto, R. (1907). *Naturalism and religion* (transl. J. Arthur Tompshon): New York G.P.Putnam's Sons.
- Otto, R. (1929). *Das Heilige*, Leopold Klotz Verlag/Gotha.
- Otto, R. (1931). *The Philosophy of religion based on Kant and Fries*, New York: Richard R. Smith Inc. Publishers.
- Otto, R. (1936). *The Idea of The Holy*, (transl. John W. Harvey) London: Humphrey milford, Oxford University Press.
- Oxtoby, W. G. (1987). *Holy, idea of the*. In: Encyclopedia of Religion, Second Edition (Lindsay Jones, Editor in Chief), vol. 6 (2004), Thomson Corporation: Macmillan Reference USA, pp. 4095-4101.
- Pals, D. L. (1987). *Is Religion a Sui Generis Phenomenon?*, – In: Journal of the American Academy of Religion, Vol. 55, No. 2 (Summer, 1987), Oxford University Press, pp. 259-282.
- Poland, L. (1992). *The Idea of the Holy and the History of the Sublime*, – In: The Journal of Religion, Vol. 72, No. 2 (Apr., 1992): The University of Chicago Press, pp. 175-197.
- Proudfoot, W. (1987). *Philosophy: Philosophy of Religion* – In: Encyclopedia of Religion, Second Edition (Lindsay Jones, Editor in Chief, 2005), vol. 10, Thomson Corporation: Macmillan Reference USA, pp. 7122-7128.
- Twiss, Sumner B., Walter H. Conser JR. (Eds) (1992). *Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion*, London: University Press of New England.
- Westphal, M. (1998). *Phenomenology of religion* – In: Routledge Encyclopedia of Philosophy (Edward Craig, 1998) 10 Volumes Set 1998 (електронна версија), p. 6471-73.

Емилия Дворянова е писател, доктор по философия и едно от най-ярките явления в съвременната българска белетристика. От годината на издаване на нейния първи роман *Къщата* (1993) тя постоянно присъства във фокуса на внимание на литературната ни критика. Автор е също на романите *Passion или смъртта на Алиса* (1995, публикуван във Франция, издателство Federop, 2006), *La velata* (1998), *Госпожа Г.* (2001), *Земните градини на Богородица* (2006), за която получава националната награда за литература „Христо Г. Данов“ – 2007, *Концерт за изречение*, София, 2008 г., *При входа на морето*, София, 2014 г. Докторатът ѝ *Естетическата същност на християнството* е публикуван през 1992 г.

**Емилия Дворянова**

## АР НУВО И ЛЕЛЯ ЕФРОСИНА

Горката леля Ефросина! И сребърните ѝ лъжички със златни кантчета, и купичките ѝ от китайски порцелан с гракончета, и бюфетът ѝ, и огледалцата със седефени рамки, и сребърният монокъл, и старите ѝ вестници, и писмата ѝ с панделки, и брокатените ѝ завеси, и леглото ѝ, което е толкова високо, че пред него има стъпалце, и всичко, всичко, което е погредено в кашони, за да бъде отнесено, и къщата ѝ, горката... Къщата, защото ще бъде съборена – леля Ефросина, защото умря... Горката... Горките в кашоните. Сега и тя е в кашон... всъщност. И най-горкото, че всичко видя, което не ми дава мира, и си спомни, и разбра как ѝ се обърка умирането само миг преди това... по-точно в същия миг. А имаше толкова ясна идея... Видях очите ѝ – обърнати към женския ангел над корнизата, опасващ балконската врата (нищо че ангелите уж нямат пол, този над балкона ѝ беше съвсем женски), а аз гледах нея и видях как тя изведнъж се промени, някак ужасно се учуди, направо се изуми и като че очите на ангела слязоха в нейните, лицето ѝ се превърна в маска, а аз, вместо да направя нещо, застинах на място и си помислих – ето, леля Ефросина си спомни и разбра, и сега ще умре. Аз също си спомних, но спомените ни със сигурност напълно са се разминали, нейните, твърде отдавнашни и твърде много, най-вероятно са разпукали кадрите на фотоалбума от чекмеджето ѝ и са се омесили в огромен колаж, а моите, много по-сиви, бедни и еднообразни, се втекоха в един само миг отпреди двадесет и пет години, когато ми беше нагледно показано как стилът застрашава живота.

В този отдавнашен ген порцелановата статуетка върху бюфета на леля Ефросина започна да пада. Без причина се плъзна към ръбчето съвсем пред очите ни – моите, на леля Ефросина и на майка ми – възпря се за миг от издатината на фриза, наподобяващ лилии с разгънати съвсем симетрично листенца, после се праметна и след кратък досег с едно водно конче, вплетено в лианите на голното чекмедже, полетя свободно към паркета, при това, за беда, точно в голия участък, непокрит от мекия килим, който би могъл да я поеме и предпази от

счупване. Пагането обикновено е нещо мигновено, съвсем изведнъж, и началото му и краят някак съвпадат, но се убедих, че не винаги е така, защото, докато статуетката, изтласкана леко напред след съприкосновението с водното конче, описваше дъгообразна крива във въздуха като да се усукваше в проблясъците на позлатените си масури, се случиха много неща, а значи в пагането и времето дъгообразно се беше изкривило. В този крив миг, който в някой пожелтал роман би могъл романтично да се нарече „мигновение” поради съдбовните събития, оплетени в него, леля Ефросина успя да скочи от стола люлка, върху който равномерно се поклащаше заедно с брюкселската си дантела, да направи две удивително бързи за своите седемдесет години крачки, да се спъне в полата си, да размаха ръце и да се срине едновременно с любимата статуетка на пода, което имаше фатални последици, защото нейната костна система вече беше крехка досуц порцелана на голата женска фигурка, едва прикрита в змиевидните си коси. Когато линейката дойде и лекарят внимателно опипа леля Ефросина, притихнала след първото изохкване и някак странно сгъната върху килима, се оказа, че се е счупила на три места – в таза, бедрото и глезена, – а статуетката само на едно, в тънкия кръст, опасан с лъстив масур, тъй че когато сложиха леля Ефросина в носилка, за да я отнесат в болницата, тя отнесе със себе си и разполовената статуетка, здраво стисната в двете ѝ шепи. Не съм сигурна дали го е съзнавала, може би просто се е била хванала за парчетата и в болката не ги е пунала, но след като я оперираха и започнахме да я посещаваме, тя ни помоли да ѝ донесем лепило и собственоръчно я залепи. Нея също я бяха залепили – крака ѝ, таза, бедрото – в главата ѝ обаче не беше съвсем ясно какво се е случило, защото, когато след два месеца се прибра в къщата си и докато баща ми и чичо ми почти я носеха към спалнята на втория етаж, леля Ефросина в едно изречение изрази своя непоклатим възглед за живота и собствената си съдба, решена да ги отстоява. Щом стъпи с едва държащи я крака на последното стъпало, тя възпря мъжете, потропа с патерицата, обърна се с лице към всички ни, които от ниското я гледахме, и каза:

– Аз станях жертва на красотата и любовта и знам *как точно* трябва да умра.

Прозвуча наистина красиво и го запомних, въпреки че леля Ефросина беше стара, а косите ѝ твърде оредели, но някога трябва да са били гъсти и са се увидали около нея досуц масурите на статуетката, това снимките в албума ѝ го потвърждават. Тогава бях малка и не ми стана ясно как се съотнасят двете части на изречението, нито в какво се изразява *точността* на смъртта, възрастните също не разбраха, затова пък на леля Ефросина ѝ бяха дадени двадесет и пет години, за да го *покаже* или за да ни накаже с тази красота – това всеки от нас, в чийто живот неминуемо беше настанена, сам решаваше за себе си. В онзи ден, след като я готъттриха до стаята ѝ, тя извади от джоба на наметката си слепената статуетка и гордо я постави отново на мястото ѝ над водната лилия и водното конче, прокара пръст през фриза, и тъй като по кожата ѝ веднага полепна двумесечна прах, погледна всички в стаята презрително и каза, че няма да търпи бюфетът ѝ от най-истинско бразилско акажу да бъде тъй престъпно занемаряван. После седна в люлеещия се стол в нишата на еркера и ни отпрати с чупка в китката и високо вдигнато кутре.

Горката леля Ефросина! Не подозираше колко навреме се е счупила, за да не се счупи красивият свят, в който желаше да си живее. Залепи си го и толкоз. Бях обречена да бъда негов хроникьор.

Красотата е опасно нещо, пулсира и лъчи незнайно точно откъде, светлината ѝ обаче е студена и студът ѝ прогаря... Гледаш ръката си, не усещаш нищо... и изведнъж виждаш върху кожата петно, разширява се, разширява се и се отваря... Отвътре болка. Но пък може би лъчението се промъква някъде отдругаде, а красотата само му отваря проход... кой може да каже, въпреки че толкова много са казвали? Красивото обаче е различно нещо, *друго* от красотата, то не е от другаде. Супата на леля Ефросина е красива. Съвсем красива е, особено когато я изсипя в супника, опасан с малки гракончета и с ръкохватки от емайла на зъбките им, а листенцата магданоз плуват на повърхността и хранят граконовите душички...

... такива неща си мисля, докато вървя към леля Ефросина, много внимателно, защото крепя в ръцете си супата ѝ, а тя приятно топли в студената зимна привечер, когато трябва да премина пет преки, за да бутна желязната решетъчна порта на дворчето и да вляза в къщата ѝ. Тенджерката не е достатъчно красива за супата на леля Ефросина, но когато я изсипя в супника...

... и я изсипвам. Красивото изисква непрестанно действие и съвсем конкретна грижа. Зелен пипер и джинджифил.

В ония сиво-бедни времена на 70-те обаче джинджифилът липсваше и трябваше да бъде заместен с гжогжен, с което леля Ефросина дълго не можеше да се помири, а майка ми твърдеше, че супата на леля Ефросина прекрасно отразява супата в главата ѝ, но тя въобще не беше права, защото в съзнанието на леля Ефросина цареше безупречен ред. От мига, в който статуетката се счупи в кръста, връзката с бунещото на реалността беше скъсана и в него всичко беше идеално.

А с гжогжена неизбежно се свиква.

Времето побеждава пространството, казват, аз бих казала, че го изяжда. Остават само късчета от всекидневието, огризки, които стърчат тук-там и свидетелстват живот, само че него вече го няма. За някои къщата на леля Ефросина беше такава огризка, тя обаче не знаеше това, защото беше успяла да осъществи онова „о, миг, спри!“, в което часовете се окръглят и замотават без излаз от себе си, и навярно беше щастлива. Имаше си бастун със сребърна гръжка във формата на човка и накуцвайки, можеше да обикаля сама целия втори етаж на къщата си, да намества живота *точно* на мястото му и да се грижи за едно алабастрово кученце със сапфири в очичките, можеше да навива механизма на времето, затворено в мраморна кутия във вестибюла, и час по час да го отчита в кукането на кукувицата му. Месеците и годините обаче не я вълнуваха, за тях нямаше кой да ѝ каже, разпознаваше ги единствено в кръговото им движение по топлината, светлината и във възможността в слънчевите дни да излезе на

балкона си и седнала на люлеещия се стол, да съзерцава своите гледки. Гледките на леля Ефросина, освен че бяха красиви, имаха тайно свойство да разширяват времето, да го опъват напред и назад и тогава то произвеждаше *неща*, а не ги изяждаше. Бяха точно две гледки, но напълно ѝ стигаха, защото имаха способността да се разпадат в множество миниатюрни картини и да се свързват помежду си в постоянно оглеждащ се в себе си диптих. Когато слънцето осветяваше задната страна на къщата, леля Ефросина съзерцаваше пространството пред себе си през ажурената решетка на балкона и тогава металните форми, многократно размножили пасторална сцена с два грозда, вплели човките си един в друг между лаврови листенца, разграбяваха двора на отсрещната стара къща в множество гантелени рамки, всяка от които декорираше свой натюрморт – листенца, цвят, част от клончета, порутена мазилка от къщата, абстрактна композиция от обрасъл с треви калдъръм... а леля Ефросина наместваше погледа си в процепите между лавровите листенца, неподвластни на ветровете и замрели в патината си, избираше картината си и я съзерцаваше от своя ажурен свят, при това тъй съсредоточено, че повдигаше монокъла и се привеждаше напред, за да не пропусне някой важен детайл, оживяващ в решетката ѝ. От тази полухоризонтална перспектива уличката, по която понякога минаваха хора, не се виждаше, значи хора не съществуваха, освен тези, които бродеха във въображението ѝ. Само един огромен бор в градината, устремен нагоре и встрани, не се побираше в ажурните очертания на лелиния балкон, извисяваше се над покрива и застрашаваше самата къща, в която обаче никои не живееше, за да бъде самият той застрашен. Полюшван в стола люлка, погледът на леля Ефросина някак постепенно и вече подготвен напускаше красивата матрица от човките на гроздове и лавровата плетеница, така приятно подредила гледката ѝ, плъзваше се по симетричната безкрайност на боровите клони и сигурно по тях би се изкачил до небето, ако не се спираше в отсрещния балкон, малко разнебитен, но ажурен като нейния, и тогава устремът на погледа ѝ се смиряваше, обхождаше корнизата, после се изкачваше още малко нагоре и оставаше под покрива, неподвижно фиксиран в една още по-неподвижна гипсова маска. Слънцето се отразяваше в нея, въртеше се в леля Ефросина с вече поносим блясък, но съзерцанието ѝ беше насочено главно към тъмните орбити, изпразнени от очи, или към зейналата като черна дупка уста, защото в тази си гледка леля Ефросина твърде лесно преминаваше от гроздовете, листенцата, ластарите и тревичките към смъртта, а маската, към която очите ѝ биваха отведени по обрасла с треви калдъръмена пътечка и проникнали в хоросана на фасадата бръшлянови отклонения, неочаквано се превръщаше в надгробен паметник.

Когато обаче в следобедните часове слънцето грееше срещу балкона и заслепяваше леля Ефросина, тя обръщаше стола обратно и сядаше с гръб към гроздовете. Разтваряше над себе си чадърче и очите ѝ се обръщаха отпърво навътре, към собствената ѝ стая, откъдето върху бюфета от бразилско акажу я гледаше спасената статуетка с едва видим разрез в кръста, а после се отправяха по фасадата в другата гледка, огледално отразяваща първата под формата на гипсово ангелче в изящната гъга на корнизата на собствения ѝ балкон, с едва отчупено ъгълче на устните му, поради което винаги изглеждаше малко скептично. Тогава гроздовете, вплели човки между лавровите листа, оставаха зад гърба ѝ,

но тя твърдеше, че не спират да пеят, а ангелът може и да беше скептичен поради леката си увреденост, причинена от времето, но това не смущаваше леля Ефросина и докато го гледеше, усмивка озъваше и нейните устни в тънка гъвичка.

Години наред в летните привечери отивах при леля Ефросина и също имах своя си гледка: решетката с плетеница от форми, които отдалеч нямаше как да се различат, но аз ги виждах, защото ги знаех, над нея кокът на леля Ефросина, над кока чадърче, крайчец от облегалка на плетен стол, част от копринен шал, потрепващ върху приведените ѝ рамене, и всичко това удържано върху плещите на Атлант, потъмнял от пушеците на града, оронен от влагата, която въпреки козирката на балкона го застигаше през непочистените улуци и усилието му будеше съжаление, независимо че кокът на леля Ефросина, все по-изтъняващ, но винаги безупречно подреден, вероятно му придаваше някакъв смисъл. В очите на Атланта обаче гледах само аз – тя нямаше как да го види, беше над него, направо върху раменете му. Понякога питаше – там ли е – сякаш би могъл да не е. Уверявах я, че е там, но не ѝ казвах, че в гъждовни дни от очите му се стичат капки поради спукания улук, който се спуска от покрива покрай балкона, би го разбрала погрешно и не би ми повярвала, защото Атлантите по принцип не плачат и това би било истинско безреגיע в нейните очи. Не бих ѝ го причинила.

Когато влизах в стаята, леля Ефросина отместваше поглед наголу към мен, и неизменно казваше с едва доловима тържествена нотка:

– Гледат се – и се подпираше на бастуна, надигаше се, за да изместя стола ѝ встрани така, че само с помръгване на главата да удържа всички линии и пресечни точки на погледите и като в калейдоскоп да ги преподрежда: между нея и сатира с бездънни очи, между нея и присмехулното ангелче, между ангелчето и сатира, чиито отношения тя със сигурност ревниво следеше – и така свързани в тайна общност, да ги покаже в моите очи, които обаче оставаха отвън, защото бяха случайни.

Това гледане беше центърът в гледката на леля Ефросина – тя гледеше гледането, защото освен гледка гледането е и сюжет, и този сюжет поддържаше изцяло живота ѝ и правеше потребно сутрешното умиване, обличането на блуза с високо жабо, което да прикрие колкото е възможно кожата ѝ, наподобяваща смачкана хартия, ноктите, които майка ми всяка седмица трябваше да лакира, полата с предно плисе и най-вече кока, който, увит около сребърна фиба, би могъл отвсякъде да се вижда и заменяше масурите от албума със снимки на леля Ефросина. Всичко останало – птички, клончета, листенца, ластари, патинирани във времето рамки, килими, брокати, дантели – беше само добавка, мизансцен на изречението, обявено от върха на стълбите в онзи далечен ген в съпровод от почукването на патериците, чиито център беше тя. Помнех добре ритъма, но дълго ми се губеше смисълът на втората му половина, не бях просветена, само усещах, че „*трябва*” в умирането на леля Ефросина не указва някаква неизбежност, не се съсредоточава в себе си, а е само пашкула на онова „*как*”, което, мистично слято с живота чрез пропусклива граница, правеше смъртта отсамна



и несъществуваща. А и по всеобщо мнение леля Ефросина беше безсмъртна. Имаше предимство пред всички живи хора с това, че хрониката на живота ѝ беше завършена и нямаше никаква причина да умира в рамката на своя си свят, който бяхме обречени да поддържаме, най-вече аз, тъй като един ден, десет години след като статуетката се счупи в тънкия си кръст, майка ми умря. Щом разбра, леля Ефросина веднага установи причината за тази несвоевременна смърт и тя естествено се коренеше в безредието на живота, липсата в него на ритъм, симетрия... с една дума, непоносимата му грозота, с която вече аз трябваше да се справям – сега ти ще чистиш праха, мило дете, ще ми четеш и помагаш в лягането... а супата, трябва ли да те уча, или си знаеш?

Знаех:

Зелен пипер и джинджифил, който неизменно се оказваше гжоджен. Не знаех обаче, че ще се наложи да се преместя на долния етаж в къщата на леля Ефросина, която въпреки особените си отношения с времето ставаше все по-стара, а с това неизбежно да вляза и бленуванията ѝ. До този момент бях единствено преносител на супата и участник в обреда на яденето, покрай който знаех всичко, скрито между питането как е възможно да се живее и как в крайна сметка да се умира – тези въпроси обаче си оставаха само рамка, а пълнежът засягаше други проблеми като това как точно да се режат картофите, как се пасират, каква големина и форма е потребна за хлебните хапки, защо в супата пиперът трябва да е зелен, в какъв супник се сипва, как се подгарява, на бульона нужен ли е джинджифил, с каква лъжица се сърба, какъв звук трябва да се издава и как се избърсват устните, когато по тях се плъзне капка.

... а когато заживях там, между капките, попивани в тънки памучни кърпички с бродирани орнаменти по края, или по-точно в привечерното време около капките, настъпваше най-причудливият час, когато леля Ефросина беше предизвиквана да напусне стените на къщата си и да узнае какво се случва зад копринените тапети, така избелели от времето, че витите им шарки оставаха невидими през деня, но вечер, в приглушената светлина на нощната лампа, изведнъж гобиваха релеф и от масленозеления фон се явяваха златисти линии, флейти, може би нимфи, въобще всичко, което човек би пожелал да си въобрази поради мистериюната неяснота на формите. Нямаше как да проникна в тези въображения, моите със сигурност бяха други, съграни и прашни граски на времето, тя ги виждаше обаче като привидения, нахлуващи отвън, защото очите ѝ се изпълваха с тревога, вторачваше се в тапета, оставяше лъжицата настрани, отместваше чинията и съзерцавайки някаква своя гледка отвъд, казваше: хайде, дете, направи като майка си, да прогоним сенките с думи... и попиваше с кърпичката този път една оскъдна сълза, която си пробиваше път през бръчките около очите ѝ, и навярно се смесваше с капките супа, проникнали в тъканта ѝ... Бързо се бях научила и ритуално я питах: вестник или списание? Или да ти почета от някоя книга? Но го книга рядко се стигаше, защото леля Ефросина вече трудно се съсредоточаваше, а съдбовните мигновения, разказвани в нейните пожълтели романи, изпълваха бръчките около очите ѝ не с капки, а със солени струйки, които после засъхваха и трябваше да бъдат почиствани с памуче. Затова най-често изби-

раше вестник или списание, като също така ритуално обясняваше: но да бъде последният брой, мило, да разберем какво може да ни се случи – и оставаше така възряна в стените, сякаш всеки миг нещо щеше да нахлуе през тях и само разказът за външния свят, като го прибере в себе си, би могъл да ни предпази. Отивах в съседната стая при библиотеката на леля Ефросина, но не посягах към пожълтелите ѝ книги, а заставах пред шкаф, доста по-скромен от бюфета, направен само от евтина липа, чиято нежно-жълтеникава фактура под лака ми допаднаше много повече от тъмните тонове на бразилското акажу, защото ми позволяваше да си въобразя ухане на липов чай, вмеснено в отчайващата миризма на плесен и стара хартия, излъчвана от библиотеката. Отварях го и се изправях пред най-прецизно подредената картотека на света отвън, в който къщата на леля Ефросина и самата тя единствено можеха да имат място. Със списанията не се затруднявах, бяха месечни и просто издърпвах някое от купчините на годишните цикли. Обикновено ги редувах – най-долния рафт вляво, на другия ден най-горния вдясно, третия от средата... така нямаше опасност да прочета едно и също в два последователни дни и да объркам нещо в калейдоскопа на времената. С вестниците обаче трябваше да внимавам: да избира папка от съответния месец, да отгърна пожълтялата вестникарска хартия с неизтребима миризма на мухъл и мастило, която влизаше в ноздрите ми и предизвикваше гъдел, и да кихна поне десет пъти, докато стигна до точната дата, защото леля Ефросина винаги проверяваше, прикрепяше към носа си монокъла и се взираше, за да не я излъжа с вчерашен вестник или по-старо списание. В монокъла ѝ обаче явно имаше бяло петно, празно място, и така времето можеше да се обръща, да се извива в дъга и да захапва опашката си – годините бяха изличени, времето възвърнато в своята магическа истина, стрила всяка реалност, и сведено единствено и само до стил. Докато четях, си мислех, че леля Ефросина би трябвало да знае наизуст всяка дума, след като майка ми години е чела същото, но не беше така, всичко в пожълтелите страници оставаше вълнуваща новина, при това подтикваща към нещо, което трябва „да се предприеме“, и това „предприемане“ се оказваше абсолютно благодатно за леля Ефросина, защото запалваше груг пламък в очите ѝ и изведнъж прогонваше сенките, мистично нахлуващи от коприната на тапетите ѝ. Нуждата от „предприемане“ беше толкова належаща, че постепенно започнах да внимавам какво точно чета и особено да се предпазвам от рекламите, защото всеки път, когато от Париж пристигаха разхубавителни средства от фирмата Natwal и вестникът съобщаваше, че могат да бъдат намерени по всичките магазини, леля Ефросина неспокойно помръдваше в стола си, оправяше гънките на полата си, опитваше да се надигне с бастуна и ме молеше още на другия ден да проверя, но не във всички магазини, в никакъв случай, защото от сигурен източник знаела, че точно тези разхубавителни средства ги има само в магазина до хотел „Континентал“ или този на „Търговска“, никъде другаде... А аз ѝ обещавах да намина, това никак не ми пречеше, защото до този груг ден леля Ефросина щеше да е забравила, а и местата, на които ме прашаше, отдавна вече ги нямаше. Само веднъж се случи нещо подобно на късо съединение в съзнанието ѝ заради една реклама, която приканваше клиентките да поръчват направо от Германия с пощенска картичка всяко потребно мазило за нежна кожа от марка Nivea, но също така им съобщаваше, че ако изчакат малко, синята кутийка с крехка етерична жена върху

капачката всеки миг ще бъде и на нашения пазар... а леля Ефросина изведнъж се стресна, сребърният клон чукна по масата и ме прекъсна: аз имам такъв, каза, картички пращаха много отдавна, бях малка и ги пишеше майка ми... да не ме лъжеш, дете, и да ми четеш старо списание? Годината беше 1914, но месецът съвсем точен, септември, вече се стъмваше по-рано, а от отворената врата на балкона нахлуваха есенни миризми. Нямах представа какво да отговоря, но леля Ефросина спря да пита, унесе се, а в следващия брой кремът вече беше тук, във всички продавници за разкрасяване. Колкото и да отбягвах рекламните обаче, те неизбежно се появяваха под различни форми в светските новини, които нямаше как да пропусна, защото леля Ефросина познаваше всички персонажи, изпълнили страниците на вестниците и списанията, следеше появата на всеки и се разстройваше дълбоко, когато някоя нейна приятелка се появише в театъра или в казиното с кожена чанта, шампирана като черупка на костенурка, а в нейните липови шкафове липсваше такава, или с обувки от резедава коприна, които могат да бъдат доставени единствено от Виена... и тогава леля Ефросина заявяваше – мило дете, имам намерение догодина да се пренеса да живея във Виена, наистина ми е трудно да издържа тук, толкова провинциално е... а аз кимах с глава, съгласявах се и продължавах, стремейки се да избегна погвонните камъни, защото един фуркет за коса от бял метал с триъгълно орнаментирано гнездо и лилав камък за дълго ми вчерни живота: леля Ефросина не го забрави и не спря да говори за него, беше сигурна, че има същия, прибран в някое чекмедже, и щом отидех вечер при нея, трябваше да преравяме заедно всичко, за да го намерим. Докато един ден не издържах и от антикварен магазин купих фуркет, с каквото разполагаха, при това доста скъп за мен, пунах го тайно в скрина до леглото ѝ и после двете заедно го намерихме. Ето, лельо Ефросина, ѝ казах, само че не си го спомняш съвсем точно, бледожълт е, с ажурна рязана украса „глухарче“, точно каквото описваха във вестника от 20 април... същия е носила съпругата на онзи художник... как му беше името?

– Петер, госпожа Бобчев, онзи обаче е друг – каза уверено и прибра фуркета обратно в скрина, защото нейните коси вече не биха го издържали, но имаше полза, защото престанахме вече да търсим.

... а след часа на супата и по време на часа, изпълнен с четене, което трябваше да пусне в гуми света отвън, за да го прибере отвъден и подреден зад масленозелените тапети, леля Ефросина задрямваше. Винаги по един и същи начин очите се притваряха, главата ѝ се накланяше наляво, ръката ѝ се плъзваше по облегалката и изпускаше кърпичката, устата се изкривяваше надолу и тънка лига се проточваше в ъгълчето ѝ. В дрямката нямаше как да бъде попита с памучната кърпичка, за да се слоят течностите в тъканта: супата, слъзата, слюнката. Затварях поредното списание и тихо прошепвах:

лельо Ефросина,

тя се стряскаше, ръката ѝ се вдигаше към устата, за да попие проточилата се слюнка, и осъзнала липсата на кърпичка, размазваше безпомощно лигата по лицето. Съжалявах я, подавах ѝ салфетка, леля Ефросина я поемаше с отвра-

щение, защото искаше своята кърпичка, тюлена или памучна, но да е кърпичка. После се опираше на бастуна и се опитваше да стане, но не се справяше сама, помагах ѝ и закуцуквахме към банята да се умие преди лягане. Умиването беше задължително и част от последния ритуал. Пълнех старото емайлирано корито с вода, слагах до него столче и канче за поливане и оставях леля Ефросина сама. Не знам какво правеше вътре, но явно се справяше и миришеше на сапун – трябва да съм *наложително* чиста – казваше, като подсилваше *трябва* с *наложителността*, защото беше съществена част от *трябва* на умирането, постепенно разкрито пред мене в неговото *как*. Нужна е красива смърт, дете, за да ни обикне Бог – съобщи една вечер леля Ефросина и това съмнително изказване ми изясни гонякъде втората половина на изречението, заявено в ритъма на потрпяваща патерица от върха на стълбата, по която тя вече никога нямаше да слезе надолу. Последният час от безкрайния ген на леля Ефросина, който прогължи двадесет години, винаги свършваше *точно така*:

Леля Ефросина излизаше от банята, заметната с нощното си одеяние, което наподобяваше дълъг бял плащ, закопчан върху раменете ѝ с катарамите. Докуцукваше до леглото си, помагах ѝ да се качи на стъпалцето и тя сядаше върху белия чаршаф, съвсем бяла, а ръцете ѝ, тънки и с провиснала кожа, имаха призрак вид. Наместваше алабастровото кученце вляво до пухената възглавница, златно кръстче от гясната, после идваше редът на указания за смъртта, която следва умирането, то безспорно си беше нейна работа. В самата смърт след умирането обаче, със съжаление отбелязваше, нямаше как да се намеси, а твърде много ѝ се искаше. Всичко зависи от теб, дете, казваше, и започваше да изрежда списъка, който винаги стоеше в съзнанието ѝ, а аз бях задължена да помня наизуст онази част, която лично трябваше да изпълня:

да вдигна върху главата ѝ кока и около точно определена фиба да го подреда; да поставя алабастровото кученце, което спеше в леглото ѝ на точно определено място до рамото ѝ; да поставя статуетката от бюфета, виновница за целия ѝ живот, в краката ѝ; кръстчето да закопчая около врата и изрично да бъде погребана с него, но в моята задача най-важно ѝ се струваше как ще подреда цветята, защото от тях в крайна сметка зависело всичко – къде да сложа лилия, къде крем, как да бъдат нахвърляни в краката ѝ розите, маргаритите коя част на тялото да покриват, в ръцете единствено теменуги... приличаше твърде много на описанията на супата, в която пиперът задължително трябва да е зелен, а цветната ѝ представа беше напълно несъобразена със сезоните, освен ако не приемех, че смъртта слива всички сезони в един... с това обаче цветарниците нямаше как да се съобразят. Такива бяха задълженията ми, съвсем прости, защото всичко останало си стоеше от години подредено в сандъка пред прозореца срещу леглото: роклята, брошката, обувките, чорапите... всичко. Леля Ефросина умираше всяка нощ, беше отработила всеки детайл, а дългата риза, с която си лягаше, трябваше само с едно откопчаване на катарамите да се превърне в чаршаф, за да бъде покрита, докато се приготвят всички останали потребни неща, и поради тази причина тя всъщност спеше гола в тънката си плащаница. Беше ми мъчно, защото през зимите в къщата вееше стуг, а през старите дограми на балконската врата и еркерите вятърът свистеше и някак злобно успяваше

да раздвижи дори брокатените завеси. Понякога се качвах нощем в стаята ѝ, за да метна върху Юргана одеяло, тогава виждах как леля Ефросина спи съвсем неподвижно, с ръце, скръстени на гърдите, навярно си чакаше умирането, но постепенно започнах за позирам, че отношенията ѝ със смъртта са доста по-сложни, съблазнителни, поради непрестанния им досег с красивото, нищо че тя в някакъв ген беше станала на осемдесет, а после и не деветдесет години, без естествено да знае с точност кога.

В една нощ, когато студът особено силно беше сковал града и керемидите по покривите се пукаха, а от Атланта под балкона дори се беше отронила част от рамото му, влязох в спалнята ѝ с дебело вълнено одеяло, което със сигурност би развалило мизансцена на нейната смърт, и в ръждивата светлина на лунен лъч, промъкнал се край завесите, се загледах в гравюрата над леглото ѝ, край която всеки ден минавах, но не желаех да забелязвам, защото мракабилният ѝ романтизъм ме караше да отвърщам поглед: маса, застлана с огромен чаршаф като покров, върху масата красива жена, гола, торсът ѝ заметнат с чаршафа така, че в граперииите му прикритото да бъде открито, една гънка, съвпадаща съвсем точно с чертата на Венериния ѝ хълм, вдлъбнатината на пъпа, дясната гърда открита, върху лявата граперии, безразборно-красиво нагънати, косите плиснати от ръба на масата към земята, очите склопени, а над нея костюмиран възрастен мъж с бяла коса, развълнувана досущ граперията върху гърдата ѝ, гледа скръбно през кръгли очилца сърцето ѝ, което с чиста, изящна ръка, поднася към погледа си. В тъмнината лицето му изведнъж ми напомни на маската от отсрещната къща, после се поколебах, напомни ми и лицето на Атланта, което леля Ефросина вече двадесет години не беше виждала... но нямаше никакво значение кой точно е и какво, нито как точно е изтръгнато сърцето изпод кристално белите граперии, чувството беше потискащо, защото гравюрата се казваше „Анатомът“, нарисувана преди почти век от някой си Симонети, а аз изведнъж реших, че леля Ефросина прилича на момичето върху масата... или поне е приличала. В онази нощ хвърлих одеялото върху леля Ефросина, с което сигурно наруших погреббата ѝ, и оттогава твърдо избягвах да гледам гравюрата.

Това се случи малко преди в живота за леля Ефросина да настъпи промяна. След двадесет години, които упорито постоянстваха да бъдат сякаш един-единствен ген, недвусмислено се доказа, че времето е способно да извършва пробиви в себе си. Пробивът се състоя в супата, но ако знаех как ще се отрази изненадата, която ѝ бях подготвила, естествено никога нямаше да си я позволя, въображението ми обаче се оказа твърде немошно за подобно предположение.

Една пролетна вечер в кухничката си на долния етаж започнах да готвя супата на леля Ефросина: пасирах картофите точно по указанията, превърнах хлебните хапки в крутони с нужната форма, оставих бульона да къкри точно колкото трябва, като през това време дори си припях... накрая подгрях супника, опасан с малки гракончета, и внимателно хванах ръкохватките от емайла на зъбките им... тръгнах, а в очите ми плуваха подправките и минавайки през вестибюла, за да поема нагоре по стълбата, си мислех, че граконовите им душички също сигурно пеят... И точно преди да стъпя на първото стъпало, *усетих* – от ниското

Вдигнах глава: леля Ефросина стоеше най-горе, ръката ѝ, стиснала човката на бастуна, трепереше, трепереше и брадичката ѝ, а и тъй трепетливият ѝ глас, сякаш изпълнявайки сложен флажолет, изрече:

– Джинджифил.

– Да, лельо Ефросина, джинджифил. Има го вече навсякъде. Всичко има. И кориангър, и естрагон, гори сечуански пипер и шафран...

– Джинджифил – повтори тя и в този момент помислих, че ще се срине, ще се търкулне по стълбата... и край, ще стигне на парчета до мен... само че се случи тъкмо обратното, тялото на леля Ефросина необичайно се изправи, стегна се, треперенето спря и тя уверено потропа с бастуна няколко пъти по дървения под.

– Донеси го – каза.

И аз се изкачих със супника по стълбата, сложих бялата покривка на масата, памучната кърпичка, лъжицата с позлатен кант, единствено с която може да се сърба прилично... и помогнах на леля Ефросина да седне удобно в стола си, за да изяде супата, която най-после беше приготвена *точно както трябва*... само че леля Ефросина почти не яде. Вкуси няколко лъжици, три или четири, после дълго седя почти неподвижна над купичката, вдъхвайки... и накрая каза:

– Заситих се.

Джинджифилът преобрази леля Ефросина – от този момент тя почти престана да яде и само вдишваше. Чувствах се ужасно виновна, че така по детски постъпих, как въобще си помислих да ѝ поднасям изненада, пък било то и някаква си поправка, която да възвръща в нея копнежи – леля Ефросина наистина вдишваше всичко, ноздрите ѝ се разшириха, усети мухъла в къщата, започна да се вманиачава в идеята тя да бъде изчистена, държеше вратата на балкона почти непрестанно отворена... Опасявах се да не се разболее, пролетта беше влажна и почти не спираше да вали, но през деня ходех на работа и нямаше как да я спра. Когато привечер се прибирах, я заварвах да стои права на балкона наред влажната мараня и хваната за ажурената си решетка, да протяга напред главата си, сякаш с нос се опитва да улови нещо във въздуха. Може би и нещо улавяше, защото с джинджифила бяха настъпили още много промени, които леля Ефросина нямаше как да знае, мирисът на града обаче се сменяше и тя с обонянието си бродеше там, където тялото ѝ нямаше как да бъде. Съветвах я да седне в стола и да се загърне в одеяло, след като времето е съвсем неподходящо за костите ѝ, тя обаче неочаквано беше открила уличката и я прибави към гледките си: искам да видя улицата, там минават хора, от стола не се вижда, обясняваше и аз млъквах, а тя и тъй дълго не можеше да издържи върху краката си. Една привечер я сварих обаче твърде възбудена, явно ме чакаше и с нетърпелив жест ме повика на балкона си, за да ми покаже как от държдовете и пропитите с прахоляк изпарения клепачите на женското ангелче са почернели, очите му потъмнали в сажди, поради което било наложително веднага да бъде почистено, за да не ста-



не спял погледът му като на фавна отсреща, за него нямало кой да се погрижи толкова високо под стряхата, тъй че нищичко не можело да го спаси, ангелчето обаче... Обещах ѝ непременно да го направя. Щом времето се оправи, да се кача на стълба, с памуче да му изчистя гурелчетата в очите, да купя дори вар, да го избеля... – толкова виновна се чувствах заради тази трескава тревожност на леля Ефросина, не че не си дава сметка, че все някога трябва да умре, само че не поради мен, ако обича, за да не ми мирише цял живот на гжинджифил... След-ващата неделя рано сутринта ме събуди силен тропот – леля Ефросина удряше с бастуна по пода и аз скочих сънена от леглото, защото реших, че ѝ е зле, тя никога не използваше подобни средства, и се затекох по стълбата... Влязох, а тя, все още облечена в белия си саван, тържествено ми посочи гледката вън:

– Има слънце – каза. – Хайде, вземи стълбата.

Умих ангелчето. Изтрих косите му, бузите му, свалих тъмните сажги от клепачите, изчегъртах наносите прах от зениците му... а присмехулните му устенца станаха още по-присмехулни, когато четката с вар напои лицето му и то грейна, както грейна и лицето на леля Ефросина, защото очите му се били отворили, погледът му се избистрил и вече всичко било точно както трябва да е... Въобще не забеляза, горката, колко нелепо стои върху порутената мазилка – толкова беличко с кривата си усмивка... А когато слязох от стълбата, леля Ефросина ме докосна с кутрето по бузата и дори ми благодари, нещо, което не беше твърде характерно за нея, а аз си помислих в ума – добре че няма как да види Атланта с разядените му рамене...

След като умих ангелчето, леля Ефросина се успокои и ритъмът на живота ѝ се възвърна, аз започнах да намалявам гжинджифила в супата и постепенно възвърнах гжоджена, а тя дори не забеляза и започна отново да поглъща вместо три-четири шест-седем лъжици супа. Така тревогата ми секна и аз със заговорство си помислих – леля Ефросина е неподвластна на времето, няма място за страх. Усъмних се само когато я видях да променя един гребен детайл в мизансцена на смъртта: малко след като спрях гжинджифила, извади два свещника от скрина с погребалните вещи и ги сложи от двете страни на леглото си. Попитах я да не мисли да ги пали и да прави пожар, тя обаче кимна отрицателно – били за после, още една украса. С тях сцената доби напълно завършен вид, а аз бях толкова благодарна, че леля Ефросина придърпа обратно умирането към себе си и се върна в своя си свят, че реших наистина да изчистя къщата – целия горен етаж, и дори тапетите да измия.

... В неделя слънцето грееше, а птиците чуруликаха, на бора пред отсрещната къща от моя прозорец видях дори катерица. Тогава реших, че е време, и облякох престилката, останала още от майка ми, взех кофа и куп парцали, четка, метла... ето, сега ще зарадвам леля Ефросина, на къщата наистина ѝ е време... и се качих на етажа ѝ, беше рано, само осем часът, и си мислех, че ще я сваря в леглото... но не. Леля Ефросина беше станала, облечена в полата, която наричаше празнична и слагаше винаги в неделя, и стоеше на масата, сякаш ме чакаше, с особена усмивка на устните, която не ми остана време да прозра. Протегна

ръката си с някакъв гребен предмет в нея, а аз пунах кофата, четката, метлата на пода... Приближих се. Между пръстите ѝ, едва покрити с прозрачна кожа, видях фуркет: бял метал, триъгълно орнаментирано гнездо, лилав камък... онзи същия, който безнадежно търсехме цяла вечност, а сега беше изникнал неясно отде... Не е възможно, казах, а леля Ефросина го пхна в ръката ми и съвсем основателно възрази: а ти ме мислеше за смахната, нали? И после гордо и съвсем бавно се изправи сама върху бастуна си и госта високомерно тръгна към разтворената врата на балкона, където гроздовете ѝ, опънали шиш и влели човки един в друг, чуруликаха...

... и премина прага. Стъпи и направи крачка напред, за да се хване за решетката, огледа гледката си през бора нагоре по клоните му, където продължаваше да скача катерица, вероятно се взря в сатира с празни очи, после също тъй бавно започна да се извъръща, за да събере всичките си гледки в едно... и тогава изведнъж чух нещо подобно на лек тътен. Не, изскърцване беше и видях как гроздовете съвсем безпричинно се наклонят напред, за да отлетят от лавровите си клонки, тялото на леля Ефросина също се наклони, чертите ѝ се измениха, сякаш ужасно се учуди от нещо, което аз нямаше как да видя, направо се изуми, а очите на женското ангелче слязоха в нейните. Лицето ѝ се превърна в маска, съвсем бяло, и пред смаяния ми поглед леля Ефросина започна да пада, полегна за миг върху заелата хоризонтално положение решетка, преобърна се, а аз успях единствено да помисля – горката леля Ефросина, как обърка умирането си! – и притворих очи, но всъщност видях: гроздовете поеха в човките си празничната пола и тъй като тялото беше съвсем леко, никак не ги затрудни, описа дъгообразна крива във въздуха, усукана се в проблясъците на слънчевите лъчи... и изчезна...

Стоях неподвижна с фуркета в ръка, оглушала от тътена на сриналия се балкон, смаяна пред изпразнилата се гледка... и не знам колко време така, преди съзнанието ми да се върне в една-единствена мисъл, която чух в гласа си:

– Боже! Атлантът не издържа... Горката леля Ефросина...

# МЕДИЕН ОБЗОР: 2014, ОКТОМВРИ – ДЕКЕМВРИ

Найджъл Фараж и неговата защита на юдео-християнското наследство във Великобритания, ислямските финансови продукти, банкерите и молитвата и разделението на френското общество във връзка с традиционни рождествени символи – това са някои от темите, които включваме в настоящия медиен обзор на *Християнство и култура*.

\*\*\*

## Презрение за националистите във Великобритания

Нейният съпруг я изоставил преди повече от година<sup>1</sup>; тя живее с двете си деца в една стая срещу месечен наем от 400 паунда; сега собственикът на помещението иска то да бъде освободено до края на месеца; жената работи почасово във фризьорски салон, но заради имигрантския си статус не може да бъде наета на пълен работен ден; междуременно някой я е погвел, че ако се обърне за помощ към социалните служби, децата вероятно ще ѝ бъдат отнети; не може да си позволи и достатъчно добър адвокат, който да ѝ помогне да потърси правата си – такава е мъчното положение на една от енорияшките на преп. г-р Джайлс Фрейзър, колумнист на британския *Гардиън*. Жената се чувства изгубена в една страна, в която хората се гържат с нея като с мръсна кърпа за съдове; не може да се върне и в Нигерия, откъдето идва; с други глуми – накъдето и да се обърне, тя е нежелана.

В тази връзка Фрейзър пише: „Не просто съм несъгласен с ЮКИП – презирам ги; презирам ги заради гребния им самодоволен англикански начин на мислене; заради съвършената липса на чувство за съпричастност към уязвимите хора, които изглеждат и звучат различно; заради начина, по който превръщат имигрантите в изкупителна жертва и подклаждат възмущението на бялата работническа класа. Но най-вече ги презирам, защото опаковат всичко това в грехите на нещо, което наричат „християнска Англия“: „Нуждаем се от много по-енергична защита на нашето юдео-християнско наследство“, заявява Найджъл Фараж”.

Иисус обаче не се интересува много от кръвното родство между хората и говори за един нов вид семейство, в което „водата е по-гъста от кръвта“ – т.е. водата на Кръщението. В Мат. 12 например се казва: „коя е майка Ми, и кои са братята Ми? И като посочи с ръка на учениците Си, рече: ето Моята майка и Моите братя; защото, който изпълни волята на Моя Отец Небесен, той Ми е брат, и сестра, и майка”. Тъкмо на това трябва да обърне внимание Фараж, ко-

<sup>1</sup> „Jesus wasn't much taken with biological kith and kin – he said we're all family”, <http://www.theguardian.com> (04.10.2014).

гато защитава християнството. Когато пък реши на висок глас да отбележи, че хората справедливо се притесняват от имигрантите, които живеят наблизко, той най-напред трябва да си спомни историята за добрия самарянин и да помисли върху въпроса „Кой ми е ближък?“. „И това не е някакво левичарско либерално разбиране. Това са основи на християнското учение. В Христос никои няма паспорт; в Христос няма бедни и богати, черни и бели, англичани и нигерийци; в Него всички сме едно голямо семейство“, заключава авторът.

\*\*\*

## Ислямът и другите религии

Когато стотици хиляди християни, язиди и членове на други религиозни малцинства са подложени на гонения в Северен Ирак, една академична богословска дискусия за отношенията между исляма и другите религии изглежда невъзможна.<sup>2</sup> Но сто двадесет и шестте автори на едно скорошно открито писмо до Абу Бакр ал Багдади със сигурност мислят другояче. Сред основните цели на мюсюлманските учени е да докажат въз основа на безспорни авторитети, че ислямът може да съществува мирно съвместно с други религии, както и да отхвърлят схващането, че в рамките на „Ислямска държава“ е установен нов халифат, към който трябва да се насочат всички мюсюлмани.

Част от изложените доводи са добре познати: авторите подчертават кораническото разпореждане за религиозно ненасилие, както и традиционното уважение, с което ислямът се отнася към други монотеистични религии. Привеждат се и нови аргументи в подкрепа на схващането, че арабските християни не са „странници по нашите земи“, а наследници на местни коренни жители още от предислямско време. При това тези жители в много случаи са се сражавали заедно с древните мюсюлмани срещу византийските християни. Погледнато исторически, това вероятно е вярно отчасти – възходът на исляма през християнския седми век е поне тактически приветстван от някои близоизточни християнски групи, чиито вярвания за Христос и Св. Троица в различна степен се отклоняват от вероизповедните формули на Вселенските църковни събори.

Що се отнася до язидите, които последователите на крайния ислям осъждат като „поклонници на дявола“, те също заслужават уважение като „народ на Писанието“, настоява писмото. В миналото язидите са една от религиозните групи, с които мюсюлманските владетели поддържат договорни отношения, а отсъждането за тях според Корана трябва да бъде оставено единствено на Бог.

Писмото обръща специално внимание на намерението на лидерите на „Ислямска държава“ да наложат „джизя“ – специална форма на данъчно облагане на представители на религиозни малцинства, което може да замени отпращането в изгнание и дори екзекуцията. Според авторите налагането на такъв данък може да е оправдано за определено време, но само в случай на „отбранителна

<sup>2</sup> “Islam and other religions: How many scriptures?”, <http://www.economist.com> (03.10.2014).

война” срещу враг, който е извършил предателство и е нарушил предварително сключен договор. В мирни условия мюсюлманският управник действително може да наложи особен данък на представители на други религии, но в много умерени рамки по силата на общо споразумение.

Главното предназначение на писмото според неговите автори е да представи материал за изнасяне на петъчните проповеди в мюсюлманския свят. Защото колкото по-трескаво фундаменталистите заявяват, че ислямът заповядва на своите последователи да се сражават срещу другите религии, толкова по-необходимо е да се докаже обратното с чисто религиозни аргументи. Те действително могат да изглеждат объркани и неразбираеми за представители на други религии, но са изключително убедителни за всички, които следват исляма, смятат авторите.

\*\*\*

### **За ислямските финансови продукти**

През юни 2014 г. Великобритания се превърна в първата немюсюлманска страна, която издава „сукук“, т.е. ислямски еквивалент на облигация (от „сакк“ – договор, дело).<sup>3</sup> Хонконг направи същото през септември, а през 2015 г. към тях ще се присъединят и Люксембург и Южна Африка. Но издаването на сукук не е ограничено само до държавни институции: през септември ислямски облигации бяха издадени от „Голдман Сакс“, до края на 2014 г. това се очаква и от страна на Банката на Токио-Мицубиши и на „Сосиете Женерал“. Но какво представляват ислямските финанси и защо те предизвикват интереса на немюсюлмански държави и компании?

Погледнато широко, ислямските финансови продукти са съгласувани със системата от закони и правила, известна като шариат. Доколкото мюсюлманите смятат например свинското, алкохола, хазартните игри и порнографията за „харам“, т.е. грях, инвестиционните инструменти трябва да бъдат очистени от тях. Освен това Коранът категорично забранява лихварството, така че повечето ислямски финансови продукти се въздържат от изплащане на лихви, а сукукът и ипотеката в исляма са много различни от традиционните западни облигации и ипотечи. Вместо натрупване на печалба във вид на лихва, сукукът обичайно предоставя на своя собственик номинално право на собственост върху част от даден актив. Собственикът на сукука след това получава пропорционални части от печалбата, генерирана от актива. При ислямската ипотечка една банка не предоставя пари на своя клиент, за да си купи той къща, а сама купува къщата, която после клиентът може да откупи срещу месечни вноски, които включват наем и поетапно откупване на малки части от имота.

Ислямските финанси имат различно отношение и към риска. Спекулацията, „майзир“ (същата дума се използва и за хазартни игри), и несигурността, „гхарар“,

<sup>3</sup> “Why Islamic financial products are catching on outside the Muslim world”, <http://www.economist.com> (08.10.2014).

се смятат за грях. Това прави неприемливи дериватите, опшънсите и фючърсите, които предполагат спекулацията относно предстоящи събития, и обяснява защо ислямските банки излизат от финансовата криза в относително по-добро състояние от тези в Европа и САЩ. Съвсем общо казано, ислямското финансиране се отнася с недоверие към операции, които не се основават на реални активи. Ислямските принципи за споделяне на риска пък изключват възможността за традиционен тип застраховане, доколкото застраховката се предлага с оглед на интересите на акционерите на застрахователната компания, а не на тези на застрахования. Така в „такафул“, ислямското застраховане, вместо да изплаща застрахователна премия на компанията, застрахованият допринася за нейния общ фонд, който се управлява от мениджър, а всяка изплатена печалба е резултат от реалната инвестиционна дейност на фонда.

Независимо от това колко неясни изглеждат, ислямските финансови инструменти печелят все по-широка популярност. За това има поне две основни причини: първо, продуктите от типа на сукука се радват на изключително висока доходност (средно 35% годишно за периода 2002–2012 г.) и привличат вниманието на изцяло „светски“ инвеститори като отлична възможност за печалба; и второ, те позволяват на държави и институции да участват в силно ликвидни дружества, докато търсят инвестиционни възможности, които са „халал“, т.е. позволени по смисъла на ислямския закон.

\*\*\*

## **Банкерите трябва да се научат да се молят**

Кентърбърийският архиепископ Джъстин Уелби призовава най-талантливите и амбициозни банкери на Обединеното кралство да напуснат работа за известно време и „да се научат да се молят и да помагат на бедните“<sup>4</sup>. Инициативата е насочена към млади служители на възраст между 20 и 35 години и според Уелби ще допринесе за банковото бъдеще на Великобритания, за избягване на възможна глобална рецесия и за увеличаване на общото доверие в банковата система.

Става въпрос за създаване на нещо като „полумонашеска общност“ под покровителството на св. Анселм Кентърбърийски към Ламбетския дворец, в която младите банкери в продължение на една година ще изучават етика и философия, ще се молят и ще помагат на нуждаещи се, преди да се завърнат в Ситито. Архиепископ Уелби ще представи своето предложение на годишната среща на Международния валутен фонд във Вашингтон през 2014 г.

Уелби смята, че ако в сферата на банкирането не се извършат дълбоки промени, банковата индустрия ще бъде засегната от много сериозни кризи в близко бъдеще: „Ако не успеем да променим културата на лидерство в следващите пет години до степен, която днес изглежда немислима, то последиците за финансовите услуги ще бъдат изключително сериозни – очакват ни свръхтежки регу-

<sup>4</sup> „Archbishop: young bankers must learn how to pray“, <http://www.telegraph.co.uk> (12.10.2014).



лации и още десетилетия на недоверие. Една година на размисъл за самия себе си, за личната мотивация, за естеството на богословското учение за човека, година на посвещаване на общото благо и на служба за бедните ще бъде съвършено жизнеопределяща“ и ще помогне за превъзможването на тези трудности. Младите банкери са изключително амбициозни и заради това Уелби вярва, че те ще проявят силен интерес и ще се включат в инициативата. Но най-вече се надява, че и други стопански сфери ще обърнат внимание на плановете му и ще се присъединят на един бъдещ етап.

\*\*\*

### **Пагането на комунистическите режими и християнството**

Според кардинал Курт Кох пагането на комунистическите режими в Европа преди 25 години е имало по-скоро неприятни последици за християнството като цяло, защото е възродило стари напрежения между Рим и Москва.<sup>5</sup> Кардинал Кох, който отговаря за междуцърковните отношения във Ватикана, отбелязва, че възходът на православните общности специално в Украйна и Румъния след десетилетия на потисничество е довел до противопоставяне между Руската православна църква и римокатолиците. Православните водачи в Русия обвиняват Украинската гръко-католическа църква в присвояване на храмове и в опит за отпласкване на вярващите от Московската патриаршия – нещо, което украинските представители и Ватикана отричат.

„Промените от 1989 г. не допринасят за развитието на икуменическите отношения – обобщава кардинал Кох. – Източноправославните църкви, преследвани от Сталин, се възродиха, особено в Украйна и Румъния, и от православна страна започнаха да се дочуват старите обвинения в униатство и прозелитизъм.“ Кох отбелязва, че разговорите за задълбочаване на отношенията между католически и православни богослови са прекъсват между 2000 и 2006 г. тъкмо поради напрежение между двете страни. „Винаги има трудности, но съм убеден, че можем да постигнем напредък. Преследването на християни в Близкия изток обедини протестанти, католици и православни, но украинската криза засили противопоставянето между църквите. Постоянно чуваме сериозни оплаквания от страна на руските православни. Това е тъжно, защото църквите би трябвало да бъдат фактор за обединение и помирение.“

\*\*\*

### **Рождественска сцена разделя Франция**

Сцена, която изобразява Христовото Рождество, трябва да бъде премахната от сградата на градския съвет в западния френски град Ла Рош сюр Йон, постановява решение на съда в Нант по дело, образувано след жалба на френската

<sup>5</sup> “End of communism was not all good for Christianity: top Vatican official”, <http://www.reuters.com> (18.11.2014).

Национална федерация за свободно мислене.<sup>6</sup> Градските власти обжалват решението с подкрепата на национални политически представители – сред тях и лидерът на „Националния фронт“ Марин льо Пен, според която става въпрос за „глупав и ограничен секуларизъм“.

Съдът в Нант основава решението си на закон от 1905 г., който отстоява разделението между Църква и държава. В други френски градове местните власти също оспорват подобни решения. Така подкрепеният от „Националния фронт“ кмет на Безие Робер Менар отказва да премахне рождественската сцена от сградата на общината в конфликт с областния управител, който призовава за съобразяване с „конституционните и законови положения, охраняващи светската държава“; във връзка с подобен казус съдебно решение очакват и властите в Мелан, югоизточно от Париж.

Правителството във Франция, изглежда, не желае да създава впечатление за дискриминационно отношение към мюсюлманите, които вече нямат право да носят бурка и никаб на публични места. Но според мнозина старанието да се съхранят френските светски традиции е довело до изпадане в обратната крайност. Според Надин Морано от десноцентристкия „Съюз за народно движение“ „секуларизмът не бива да убива нашата страна, нашите корени и нашите традиции“. А според социолога Жан Боберо съхраняването на френската религиозна неутралност се превръща във „все по-агресивен и потискащ секуларизъм“ най-вече заради отношенията с исляма. Оказва се, че антиислямският климат води до налагане на ограничителни мерки срещу другите религии; законът, в крайна сметка, е еднакъв за всички – рождественската сцена също е религиозен символ и няма място в публичните пространства на Франция.

<sup>6</sup> „Unholy row as nativity scene ban divides France“, <http://www.theguardian.com> (07.12.2014).