

Сергей Аверинцев

Из последните му работи

С. Аверинцев е роден 1937 г. в интелегентско семейство в Москва. През 1961 г. завършва класическа филология, а през 1967 г. защитава докторат на тема *Плутарх и античната биография*. Като първа негова книга, този докторат вижда бял свят едва през 1973 г. Междувременно Аверинцев постъпва на работа в Института по история и теория на изкуството, където като обикновен научен сътрудник, заедно с А. В. Михайлов подготвя двutomна антология на западноевропейската философия на изкуството, за която двамата пишат многобройни статии и коментари. Тъкмо заради тези статии, счестени от комунистическата цензура за идеологически недопустими, антологията не излиза, а академичната кариера на Аверинцев е осъдена не съзнателна маргинализация. През 1969 – 1971 г. В. В. Лазарев поканва учения да прочете курс лекции по византийска естетика в Историческия факултет на МГУ. Лекциите се превръщат в огромно, разбира се неформално културно събитие, посещават ги тълпи народ, което извиква у запознатите академични среди асоциации с *Четения за Богочовечеството* на Вл. Соловьев. В лекциите си Аверинцев под формата на "въведение" във византийската естетика всъщност извършва православно-християнско просвещение. Ето защо курсът е забранен като опит за "релиозна пропаганда". Подир този случай Аверинцев е изолиран като научен сътрудник в секцията по антична литература в Института за световна литература, където работи дълги години. Авторитетът и работоспособността му са огромни. В различни журнали, енциклопедии и сборници излизат около 700 негови публикации, които се ксерокопират и размножават на ръка. До падането на комунизма издава и книгите: *Поетика на ранновизантийската литература*, М. 1977 (съчинение със световна научна значимост); *Религия и литература (Париж, ИМКА – press, 1981 г.; Византийската риторика (в Проблеми на литературната теория във Византия и латинското средновековие) М. 1986 г.*

След 1989 г. Аверинцев получава забележително международно признание. Става член на *Academia Europea*, *Académie Universelle des Culture*, почетен доктор на Папски институт за Изтока в Рим, доктор хонорис кауза на редица университети, между които и на Софийския "Св. Климент Охридски" (09.11.1998 г.). От 1994 г. е професор в университета във Виена. Сред книгите му в този период са: *Риториката и изворите на европейската литературна традиция*, 1996 г., *Cose attuali, cose eterne. La Russia d'oggi e la cultura Europea*, Милано 1989 г.

Умира на 24.02.2004 г. във Виена

Смисълът на вероучението и формите на културата

Класификацията на културите познава достатъчно ясните, фиксирани, тъждествени на себе си понятия от рода на: "ислямска култура", "будистка култура" и т. н. В тази редица, само по себе си сякаш, застава и понятието "християнска култура" и – в много контексти това е достатъчно оправдано. Следват го разбира се, етно-конфесионалните разделения: "православната култура" на Византия, Балканите, Русия, "католическата култура" на средновековния Запад, от която след това се отделя протестантската култура и т. н., но подобно подразделение има място и по отношение на исляма и будизма.

Нека обаче да бъдем внимателни.

Платон е казал, че преимущественото състояние на ума на философа е удивлението. Да се опитаме следователно, отново да се удивим на онова, към което твърде много сме привикнали – на основните факти от историята на нашата вяра. Да се помъчим да ги видим някак си отново – чрез съпоставяне, чрез контраст.

И за да бъде съпоставянето с християнството максимално коректно, съпоставяната с него религия трябва очевидно да отговоря на две изисквания, да има два признака, общи за нея и християнството. Да бъде "авраамистка", т.е да апелира към наследството на Авраама, Исаака и Иакова, както това прави юдаизмът и да бъде, в отличие от юдаизма, световна, неограничена от етнически рамки, както това е присъщо да кажем и на будизма. И на двата признака отговаря ислямът.

Но какъв контраст – между съдбата на исляма и съдбата на християнството. Ислямът е започнал с това, че е обърнал към себе си народа, сред който е възникнал – народа на арабите. Арабският език, езикът на основателя на религията, до ден днешен остава нейният сакрален език. Единствено арабският оригинал на Корана притежава, според гледната точка на исляма, истинска религиозна легитимност. Земята, на която е живял Мохамед, на която са разположени свещените градове Мека и Медина, през цялото протежение на историята на исляма си остава притежание на исляма; невъзможно е дори да си представим, че тя може да премине към иновърци. Етническа избирателност в ислямската общност "умма", по принцип разбира се, няма – в противен случай ислямът не би бил световна религия; кръвните роднини на Пророка обаче, винаги са имали особен статус, а при шиитите такъв имат потомците на Али. Ислямската "оїкумена" е била в

основата си създадена за един небивало кратък исторически срок – малко повече от две столетия – в резултат на арабските завоевания, разпространили новата арабска вяра от северозападния ъгъл на африканския континент до средна Азия. Впоследствие някои земи били добавени към ислямската "оїкумена", някои земи, като например Испания, се наложило да бъдат предадени, но като цяло етногеографският състав на света на исляма е изключително стабилен. Не случайно самото понятие "земя на исляма" ("дар ал ислам"), се числи към понятията на теологията на исляма.

При християнството всичко е иначе. В продължение на две хиляди години народът, сред който то възникнало, го отхвърля от средата си. Не еврейският език – сакралният език на Ветхия завет, не и арамеїският език – езикът на проповедта на Христос, но гръцкият език – *lingua franca* на източното Средиземноморие, станал езикът на Новия завет, тъй че словата на Основателя на християнството са били, може да се каже, изначално възприети от Вселенската Църква "в превод". Вече оригиналът на Евангелието стои под знака на превода от един език на друг. В лингвистичния смисъл на тази дума, но също и в смисъла на превод от един език на културата на друг. Той стои също и под знака на мисионерството, "акултурацията", "инкултурацията". Изначалният език на християнството – това не е свой език, но език на Другия – на агресата на проповедта и поради това неизбежно е език, повече или по-малко "секуларен". По-късните опити да се придобие статус на сакрален на един от езиците, който е бил именно език на Другия, но сетне изпаднал от времето и окаменял – на латинския в досъборното католичество, на славянския в руското православие, по същество са вторични и противоречат на изначалния избор на Църквата.

Опити да се възвърне насилствено към християнството неговата географска родина – неговата Света земя, са се предприемали и в епохата на Константин, и в епохата на Кръстоносните походи. Но както историята, така и положението на нещата, са се оказвали противни на такива опити. Иерусалим и Галилея трябва да се намират извън *Christianitas*, със същата необходимост, с която Мека и Медина трябва да се намират вътре в “гар ал ислам”. Но с това етногеографските парадокси на историята на християнството едва започват. Кои земи са играли най-голяма роля в началната съдба на нашата вяра? Всеки ще отговори: Мала Азия – земята на всичките седем църкви на Апокалипсиса, Сирия – където за първи път е прозвучало самото име християни, Александрия – където се родила християнската религиозна философия и окръжаващия я Египет – където се начело християнското монашество, накрая Северна Африка, където християнството за първи път уверено заговорило на латински. По отношение на всички тези земи обаче, се сбъднала угрозата на Апокалипсиса: “Ще отместя светилника ти от мястото му” (Откр. 2:5) – в 6-7 век те преминават под властта на исляма. В същото време обаче, пламъкът на християнството започва да обхваща варварските народи на Северна Европа – келтите, германците, славяните, балтийските и финските племена. Започва многовековната идентификация на християнството и Европа. От столетие в столетие поколенията дотолкова привикват към нея, че тя започва да изглежда саморазбираща се; нейно късно и вече анахронично изражение е заглавието на известния фрагмент на романтика Новалис *Christenheit oder Europa* (“Християнството или Европа,” 1799 г.). Още в 1453 година се свършила хилядолетната слава на християнска Византия. “Света София”, най-прославената църква на гръкоправос-

лавния Изток, станала джамия. Не минало обаче и половин столетие и откритието на Колумб, наченало историята на християнството оттатък океана. Работата на мисионерите, противоречиво преплитаща се в историческата реалност с колониалната експанзия на Европа, по никакъв начин обаче, не се свеждала до последната и дала импулс за нови, невиджани още етно-културни въплъщения на християнството.

Ако кресливата агресия на атеистическите идеологии, като тази във Франция на якобинците и в Русия – на большевиките, и по-тихият натиск на потребителството и безразличието, действайки съвкупно век след век и десетилетие след десетилетие, правят наследения традиционно християнски характер на еврейската цивилизация все по-проблематичен и по-проблематичен, то едновременно с това огнища на жива християнска вяра с млада сила се разгарят както сред народи и племена, чули за християнството едва неотдавна, така и в сърцата на отделни люде, намерили християнството съвсем не под бащиния покрив. Между най-изтъкнатите европейски християни от 20 век се забелязват хора, родили се в семейства на агностици и атеисти, като отец Павел Флоренски, Оливие Клеман или пък в еврейски семейства – като Едит Щайн и кардинал Люстиже. Нашето време с нова очевидност оголва старата истина, формулирана от Тертулиан, още в ранно-християнската епоха: “В християнството не се раждат, в християнството идват”.

В перспективата на това, което Михаил Бахтин наричаше “голямо време”, в перспективата, в която по думите на псалма: “хиляда години са като един ден” – християнството, наследявано в качеството на “отеческа вяра”, по правото на “рождението”, засукано “с майчиното

мляко”, твърде често се оказва, казано рязко, едва ли не мираж, услаждащ благочестивите погледи и сърца, но рано или късно, уви, обречен да се разсее. “Не мислете да казвате в себе си: наш отец е Авраам”. На нас не ни се иска да виждаме това. Враговете на християнството, напротив, виждат това извънредно отчетливо и затова величаят себе си като реалисти. На тях обаче не им е дадено да видят другото – противоположния факт. Християнството като вяра на мисионери, като “блага вест”, “добра новина”, винаги повече нова, отколкото всичко “най-ново” – това напротив, е реалност, неподвластна на времето. Честъртън го е казал добре: християнството не оцелява, не остава живо; то отново и отново умира – ту от насилствена смърт, ту от вътрешни недъзи, във всяка епоха и може би във всяко поколение – но Господ на вярата ни знае обратния път от гроба, от преизподнята, от смъртта към живота.

За християнството да живееш, това означава да оживяваш, да възкръсваш, при това въпреки всяка невероятност това да се случи. Никакъв “живот” християнството не познава. Именно затова за християнството няма строго казано, “своя земя”, в онзи сериозен смисъл, в който теологията на исляма учи за “земята на исляма”. За него има само бездомни пламъчета на гуха, разгарящи се във въздуха над главите на верните. “Защото тук нямаме постоянен град, но бъдещия търсим” (Евр. 13:14). Християнството не дава мистическо обоснование и на концепта за християнска нация – в онзи сериозен смисъл, в който юдаизмът учи за “свещеното семе”: дървото, което не принася добър плод, бива отсичано; Бог от крайпътните камъни може да създаде нови чедра на Авраама, а “Духът гуха къде-то иска”.

Разбира се, това е така само “в края на

краищата”, на равнището на последните истини, а даже добрият християнин не е способен да живее изключително с последните истини двадесет и четири часа в генонощията. Ако “последните” истини съставляват твърдото ядро на християнското вероучение, неговата инвариантна характеристика – историческите варианти на християнската култура не минават без “предпоследни” истини, ако не гори и полуистини. Важно е обаче да се вижда разликата в равнищата. Мечтата, да речем, за “Светата Рус”, е била създадена от руския благочестив **фолклор**, а по-късно, вече в 19 век е била подхваната и преосмислена от идеологията и литературата на славянофилството. Както и да я оценяваме обаче, **вероучителен** статус в руското Православие тя не притежава и не може да притежава. Лишена е от такъв статус и формулата на стареца Филотей за Москва като “Третия Рим”. Франция е можела в своето време да нарича себе си “Първородната гъщеря на Църквата”, но и това не е догмат на френското католичество, с времето напълно закономерно изживяло галиканските тенденции на отминалите векове. При това християнският контекст във всеки от тези случаи оспорва смисъла на подобно самоназоваване, доколкото именно преминаването на първородството от един към друг е постоянен библейски мотив, а ролята на първородния брат в притчата за Блудния син е доволно нелицеприятна.

Емпирическите факти на християнската култура по определение не могат да изявят същността на християнството в абсолютно безпримесен вид – в противен случай това би се оказало не християнска култура *in saeculo*, а Новият Иерусалим и Тържествуващата Църква. Но затова пък “същността” на християнството, достатъчно отчетливо фиксирана в новозаветните и вероучителните текстове

ве, достатъчно ясно извявявана в голямото време на историята, всекидневно изгубвана, но и всекидневно придобивана отново от съзнанието на християните, е трансцендентна на всяка култура.

Ще ни възразят, че това би могло да се каже не само за християнството, но въобще за вярата, достойна за това наименование. В определен смисъл това е вярно. Ние обаче се опитахме да покажем защо за вярата на християните това се отнася в принципно по-голяма степен, отколкото за вярата на юдаистите или мюсюлманите.

Да отбележим в хода на разсъжденията си един любопитен парадокс. За християнина е толкова по-лесно да бъде толерантен, справедлив, уважителен към юдаизма и към исляма, колкото по-пълно и последователно неговата вяра реализира своето доктринално **отличие** от тези религии, локализира себе си в присъщото единствено на нея измерение. Напротив, безсъзнателното възприемане на парадигмите на тези религии, неизбежно довежда до конфликт, до недостойна за християнството агресия. Например, загневдохристиянския антисемитизъм и антиюдаизъм обикновено стои месианското самосъзнание на нацията, явяващо се плагиат и пародия на юдаисткия концепт за Избрания Народ. Идеологията на Кръстоносните походи е основана на адаптацията на понятията за “джихад” и “гар ал ислам”: Свещена война за Светите места, сакрална география в истинно ислямски стил. Неслучайно още Франциск Асизки решително противопоставял на идеала на Кръстоносните походи възвръщането към исконно християнския идеал на мисионерството. Неслучайно също, последният провал на Кръстоносните походи не означавал за християнството такава катастрофа, каквато би била за исляма загубата на Мека и Медина. Заво-

ювайки Светите места християнството духовно не придобило нищо; изгубвайки ги, то духовно нищо не изгубило.

Не е излишно да си припомним, че гаже мирното поклонничество към светите места, без прекъсване съществувало в битността на християнската набожност от късноантичните времена, институционализирано се през Средните векове, емоционално, а понякога и сантиментално оцветило се в Новото време, въпреки това няма и не може да има в контекста на християнската система толкова неоспоримо и необходимо значение, каквото то има по логиката на системите на юдаизма и исляма. Някои от Отците на Църквата са изказвали сериозни възражения против практиката на поклонничеството. Принципът на сакралната география е оспорен вече с това, че Синът Човечески не е имал на земята “място, где глава да приклони”.

И макар, че християните са задължени отново и отново да строят за християнството земен дом, – християнска култура – християнството отново и отново се убеждава, че на земята то има същата участ както и неговият Основател.

Солидарността на поколенията като фактор за гражданската свобода

Измежду мъчениците и изповедниците от неотдавнашните времена, с които така щедро Господ прослави Руската Православна Църква, ние отново и отново срещаме свещеническите двоици, дуади, във всяка от които подвигът на бащата в твърда вяра е бил продължен от сина. Духовно парадигматичният смисъл на такива двоици е изразен например в думите на новосъздадения тропар на свещеномъченика Сергей Мечев, роден син на праведния протоирей Алексий Мечев, пастирът на знаменитата “Марасейска”

енория в Москва: "От корене праведнаго прозябл еси ... пред Богом во узах и до смерти предстоя". Верността на сина в оковите и в смъртта, в безупречния пример на бащата, без съмнение е най-утешителният случай за отношенията между бащи и деца, какъвто изобщо би могло да има. За нас, вярвящите, двамата са преди всичко свидетели на вярата. Но на мен ми се иска да подчертая, че в един по-светски и граждански контекст, двамата могат да бъдат разглеждани с пълно основание, като герои на мирната съпротива срещу тоталитаризма, показали пример за единодушие в неустрашимата защита на едно от неотчуждаемите човешки права – правото на вяроност към своето убеждение.

Искаше ми се да започна с мислено вглеждане в подобни примери, за да получим от тях подobaващия критерий и правилната мярка за разглеждането на по-малко светлите области на реалността.

Нашето време, разбира се, не е първото, което от собствен опит е узнало за проблемите и трудностите на общуването между поколенията. Всяка епоха е познавала тези трудности и дори конвенционалното украшателство не е могло сериозно да ги направи по-малко забележими. Отказът от всяко украсяване, сам по себе си е оправдан; но не може да не се почувства, че в нашето време става твърде осезаема активната заинтересованост да се приближи колкото се може повече генерационната разобценост към теоретична и фактическа абсолютизация. Достатъчно очевидна е търговската заинтересованост в това от страна на определени институции, например от индустриите, обслужващи "младежката субкултура", от автомобилната промишленост, стремяща се към изтласкване в миналото на практиката за ползване на общ семеен автомобил и уверено инстру-

ментализираща идеологическите мотивации за поощряване на всеки атомизиран член на семейството, в желанието му да придобие на всяка цена свой собствен автомобил. Всичко това обаче не е интересно.

По-интересен и по-сериозен е случаят, когато към борба против солидарността на поколенията подбуждат повече или по-малко истински идеини мотиви, свързани с днешната програма на либерализма. Тук съм длъжен да направя едно лично признание. До онзи момент, до който аз не можех да наблюдавам живота на съвременна Европа от близка дистанция, думата "либерал", осветена за руското ухо от примера на Пушкин, ми харесваше много повече от думата "демократ", профанирана от словосъчетания от типа "народна демокрация" и за мен бе неразбираемо защо съвременните католици, заявявайки се като привърженици на демокрацията, твърде подозрително се отнасят към либерализма. Днес аз гледам нещата по друг начин и възприемам разгръщаната от съвременния либерализъм програма за всеобщо превъзпитание на човечеството като угроза за демокрацията, а себе си – кой би могъл да си помисли – усещам на страната на демокрацията! Но това е просто забележка. Нека да се опитаме да погледнем реалността сериозно и непредвзето: а може би съвременните либерали, превеждащи в скучна проза всекидневното умонастроение, което в Сорбоната през 1968 беше романтически бунт; виждащи в реликта на "синовните" и още повече "дъщерните" чувства на представителите на младите поколения, подлежащ на изстъргване емоционален резерв за връщане на "авторитаризма", "репресивизма" и в края на краищата – тоталитаризма, все пак са прави? Прави не от нашите християнски, но от своите собствени, секуларно граждански позиции. Та те така обичат да се позовават на това, че тъй нареченото

“здрavo семейство”, с до погнуса послушно младо поколение е било база на всички тоталитарни режими!

Аз мисля, че като начало, лъжлива, фактически неистинна, се явява представяната от тях картина на тоталитаризма, уж от самото начало зает с наслаждението от унилото семейно благонравие. Работата не е толкова проста.

Всеки тоталитаризъм, с течение на времето, разкрива две лица, или по-точно две личини в отношението си към ценностите на семейството и тези личини твърде силно се различават помежду си. Съвсем ясно е, че в паметта на по-късните поколения са останали личините, биващи в употреба в края на този или онзи тоталитаризъм, и свързани с изкуствената имитация на култа към семейството като “основна клетка на обществото”. За самата същност на тоталитаризма обаче, е характерен пътят от стратегията на заиграването с отмяната на всички традиционни морални табу, към стратегията на тяхното втвърдяване. Можем да си припомним и движението на националсоциализма от мечтанията за “мъжки съюзи” и еднополова любов на героическите спартанци (достатъчно осезаеми в книгата на Алфред Розенберг *Der Mythos des 20 Jahrhunderts* и очевидно твърде важни за всекидневнието на SA) към репресиите срещу хомосексуалистите, изпращани в лагерите и контрастът между ранноболшевишката игра на тотално “разкрепостяване” и сталинската игра на възстановяване на идеала за “здравото семейство”.

По никакъв начин не можем да се съгласим с лауреата на наградата Пулицър, американският журналист Хедрик Смит, автор на известната книга “The Russians” (1976 г.), когато той, неразбрал много добре жанровата принадлежност

на цитираното от него ленинско изказване, намира цялата атмосфера на 20-те години за “викторианска”. Очевидно нему никога не е разказвал за акциите “Долу срамът” и т. н. Доста по-късно ще се появят благонравните плакати и сладките стихчета за мама, за учителката и всички подобни неща. Важното обаче е, че смисълът на едната и на другата тактика е един и същи – стремежът на тоталитаризма систематически да изтласка всички човешки отношения и да ги замени със себе си. Както ранният съветски строй, залагащ на комсомолците: “Комунизмът – това е младостта на света”, така и ранният националсоциализъм показват ясни черти на “младежка култура” и при цялото различие между организациите *Wander-Vogel* (впоследствие разпуснатата от хитлеристите) и SA, хора със сходен в много отношния тип, търсят в тях удовлетворение на същата потребност за специфично юношеска, поколенчески оцветена утопия.

Не бива да се забравя онава, което често се забравя, а на младите поколения е и въобще неизвестно. Цяла редица битови навици, по-късно енергично усвоени от съветските официози, в определено време са попаднали под осъждането на новата идеология. Преди да легитимира толкова важното за семейството тържество около елхата на границата между две календарни години; преди да въведе новогодишната, разбира се не рождественската – елха, даже в Кремъл, “новият бит” е преминал през осъждането на елхата въобще като “еснафство”. Този символ на суверенността на семейството е бил в 20-те години точно толкова подозрителен, колкото да кажем *Gaudeamus*, символът на университетския суверенитет. След това всички тези неща са бивали възраждани отгоре, точно така изкуствено, така казионно, както са бивали отменени преди това.

Въпросът обаче не е сводим до ексцесите на ранноболшевишкото експериментаторство, както и до контрастите между него и сталинското квазиреформаторство. Между "левичарските" ексцеси и игващите след тях "реставрации" съществува не само контраст, но и съдържателна връзка в процеса на едно отменяне на суверенитета на семейството. Елхата престава да бъде нещо, което се съхранява вътре в семейството, без оглед на каквито и да било външни на семейството инстанции. Отнемат я, а сетне я гаряват отгоре и без отнемането е невъзможно и гаряването. Всичко което е "просто така", от само себе си, без допитване до идеологията съществуващо в живота на хората и по-специално в семейството, се оценява като "еснафство". Споровете за границите на "еснафството", толкова забележими в съветските песнички от предвоенното време – еснафство ли е розовият цвят, вратовръзката и т. н. – са важни в края на краищата, не с това по какъв начин се решават, а с това, че всяко решение по своята същност отменя суверенитета на жизнената даденост. Семейство, членовете на което могат в определени случаи да се оплакват един от друг в парткома, вече не е съвсем семейство, а нещо различно.

На мен ми се струва очевидно, че ако семейните отношения сред нашите народи бяха по-здрави, ако не бяха могли да ги разклалят, всекидневният живот не би могъл да придобие онзи характер, който той уви, беше придобил. Аз бях чувал в детските си години от една старица от селски произход разказ за това как в селото ѝ, още преди църквата му да бъде съборена, местните комсомолци на престоления празник на храма се покачили на камбанарията и пикали върху литийното шествие отдолу т. е., върху собствените си баща и майки, баби и дядовци. Още веднъж – това били местни момчета, не

някакви изпратени от града провокатори, още по-малко пък чужденци. Подобен епизод ни кара сериозно да се замислим върху тоталитарното експлоатиране на генерационните разногласия.

Толкова по-важно е ставало в тези години семейството, за онези, за които то е служило като заградителна стена срещу живота "като всички". Но за това аз не мога да говоря с тона на обективирания анализ, а само с тона на личните признания. И като си позволявам тук няколко такива признания, аз съм твърде далеч от това да виждам в себе си, в целия период на моя живот, някакъв образец на гражданско мъжество. Но ако в мен, от първите ми години е била налице ако не една решимост за действие, то поне една вътрешна независимост, дала ми силата да се захвана с изучаването на онези материи, с които се занимавам цял живот, аз съм задължен за това изцяло на старшите по възраст, започвайки с родителите ми и техните приятели.

Баща ми е роден в 1875 година, в една и съща година с Швайцер и Томас Ман. Негов съкурсник и събеседник в студентските години е бил Сергей Маковски. След завършването на Естественонаучния факултет на Петербургския университет, той бил изпратен да се усъвършенства в Хайделберг. След това известно време е работил на биологическа станция около Неапол и в Африка. Майка ми е с четвърт век по-млада, но е успяла за няколко кратки мига да види в лице Лев Толстой и да завърши гимназия в Подолск. Това че бях обкръжен от детството си с книги по история (със старорежимната ортография), с разказите на баща ми за стара Европа (и Африка), с разказите на приятелите му за старата руска култура – е много важно. Но не е най-важното. По-съществено е друго. Опитът на солидарността с атмосферата на този кръг пред ли

цето на съвсем различната атмосфера на обкръжаващото общество.

Моята бъдеща жена е израснала в същото това време в Северен Кавказ, в обстановката на суровата провинциална оскъдност. Но нейният опит на солидарност с по-старите е бил съвсем същият. Ето защо, когато се срещнахме, за нас беше лесно да се разберем помежду си.

Аз по никакъв начин, пази Боже, не се готвя да представям себе си като идеален син. Нямам намерение дори да придавам особено идеални черти на родителите си. Ежедневният, ежечасният съвместен живот, още повече в пространството на единствената стая в комуналната квартира, където всеки момент си пред очите на другите, не би могъл да мине съвсем без недоразумения и огорчения. И все пак, именно тази тясна стая се превърна за моята душа и за съзнанието ми в истинско отечество, в най-патетичния смисъл на тази патетична дума.

Веднъж на петнадесетгодишна възраст, вълнуван от бурните емоции на теепагера, аз точно така и казах на моя тогавашен събеседник, стар приятел на баща ми, за когото ще стане реч по-нататък. "Моята родина това е ето тази стая и друга аз нямам!" а той ми отвърна: "Да, да, това е точно така, защото другата ти е отнета". Много години пък по-късно, на въпроса на по-възрастна от мен събеседница: "Нима никога не ти се е поисквало да избягаш от къщи?", аз отвърнах: "Но как не разбирате, от обсадена крепост не се бяга".

Току-що споменатият от мен приятел на баща ми, се наричаше Николай Иванович Леонов. Човек, успял пред революцията да издаде книжка със стихове, живо се интересуваше от история на културата, но в средата на 20-те години бе заминал за Бухара, да преподава география. Това явно е

бил за него единственият шанс да оцелее, без да се прекърши. Ето неговите стихове за ранносталинското време в Бухара:

"Памяти коснеющей не верьте..." и т. н.

Той бе постоянен мой ментор в онези години, когато бе на около шестдесет, а аз бях на около четирнадесет. От него за първи път аз чух името на Марина Цветаева, стиховете ѝ за калината. Но не това е най-важното. С най-голяма благодарност аз си спомням днес колко решително, дори сурово, той пресичаше моите юношески опити да платя своя данък на конформизма и поне отчасти да се впиша в онзи свят, който започваше отвъд прага на родителската стая. Той именно ме водеше на Пасхалната полунощница в току-що отворената след войната Троице-Сергиева Лавра. Заедно с него аз трябва да спомена и други, като например Сергей Иванович Юренев и целия приятелски кръг на родителите ми.

И сега се връщам от своите лични признания към съображенията от общ характер. Още веднъж, аз съвсем не казвам нито това, че съм живял в някаква небивала хармония с възрастните (това преди всичко е било по моя вина, макар и не винаги), нито това, че на всички в този първоначален опит им е провървяло така, както ми провървя на мен. Във всеки случай една определена мяра поколенческо разнотласие винаги произтича от обективно дадената разнородност на опита на поколенията. Несъгласието обаче, което не се изражда в разделение; спорът, който не води до свада, сами по себе си дават на мислите ни едно диалогическо измерение. Да, ние виждаме нещо, което по-възрастните не виждат. Но те пък са видели онава, което при всички положения не сме видели ние и нашето размислие с тях ни задължава да се замислим, дава тласък на мисълта при условие, че приемаме опита

им сериозно, наравно с нашия собствен. Спорът с родителите, даже когато е болезнен, ни застава да промислим отново своята собствена позиция, а това вече прави невъзможно безразсъдното повтаряне на хвърления от *mass media* лозунг.

По-нататък. Аз си давам сметка за това, че моята юношеска солидарност с по-възрастните е била обусловена от специфичната, неповторима ситуация на тоталитарното време, т. е. както се казва днес – нас ни сплотяваше *Image of enemy*. Днес, слава Богу, тази епоха отмина, но никої не ни е обещавал, че тоталитаризмът няма да се върне. А ако се върне все пак, той при всички положения ще дойде в съвсем различна форма, под други лозунги. Човешкият материал, който му е нужен, това са хората, готови бодро да подхващат и в хор да повтарят готови гуми. Какви са тези гуми не е толкова важно. Те могат да бъдат взети и от безупречно либерален слог. Аз никога няма да забравя демонстрацията на виенски млади хора, скандиращи: "Eins, zwei, drei – Palestine frei!". Прег колко комплицирани проблеми стоят реалните евреи и араби, а ето тук няма никакви проблеми. На тези младежи са им обяснили всичко по телевизията – eins, zwei, drei...

Ако аз виждам в нещо опасност от нов, пълзящ и отначало, може би съвсем безкръвен тоталитаризъм, той е в едно такова настроение. Тях са ги научили да не слушат старшите по възраст, но толкова повече да слушат безкритично поколенческата мода, на която никої не смее да възрази. Ето защо, нека да молим Бога трудният, понякога огорчаващ диалог на поколенията да не се прекъсва.

Проповед в неделята на митаря и фарисея

Братя и сестри! Върховната присъда на нашия Господ поставя молитвата на ми-

таря над самодоволната молитва на фарисея. Службата на днешния ген потвърждава тази присъда и нашите чувства обикновено се присъединяват към нея. Но за да не бъде съгласието на нашето сърце с присъдата на Господа твърде привично и твърде лесно, за да разберем дълбочината и силата на присъдата на Господа, няма да бъде излишно да си помислим за всичко онова, което би могъл да изрече фарисеят в своя полза.

Ние сме свикнали да употребяваме гумата "фарисей" като синоним на гумата "лицемер". И наистина нашият Господ е нарекъл фарисеите лицемери или може би, лицедеи, ако имаме предвид значението на гръцката гума, употребена в Евангелието. Но Господ е имал право и власт да нарича така фарисеите. Ние обаче сме длъжни да се замислим за това, в какъв смисъл фарисеят е лицемер. В живота ние бихме могли да наричаме лицемер човека, който просто се преструва пред хората: пред очите на хората приема вид на добродетелен и порядъчен човек, а щом хората се обърнат, се държи по съвършено противоположен начин. За фарисея от изслушаната от нас днес притча, ние обаче не знаем такова нещо. Той говори пред Бога и пред самия себе си, а не пред хората и ние нямаме основание да мислим, че във всекидневния си живот той не е изпълнявал онова, за което говори. Той наистина постил два пъти в седмицата, той наистина – трябва да предположим това – не си позволявал ни най-малък пропуск – отделял една десета част от всеки свой доход и придобивка за жертвоприношение в храма. Това не е толкова малко. Нещо повече – такива казано по човешки, порядъчни люде, които не посягат към чуждото, които не съгрешават с кражба или блуд – такива люде са търпели не малко в ежедневния си живот от хората, подобни на митаря.

Митарят – това е събирач на данъци, който много често си е позволявал беззаконие, събирал е много повече свърх онова, което му се е полагало (собствено, тъкмо на това се е крепяло данъчното дело в онези времена), а плюс това, се е намирал на служба на окупационните власти – на езичниците, на другоземците. Земната власт – властта на римския наместник, е давала привилегии на митаря и ние трябва да предположим, че във всекидневния живот фарисеят и близките му, хората като него, са страдали от людетте, подобни на митаря.

И ето, за фарисея идва часът на реванша. Той се намира в храма, той вижда на входа смутената и разбита от съзнанието за своята вина фигура на митаря – на един от онези, от които той страда в ежедневието си. И поне тук, в храма – светинята, Закона, Божието благоволение – всички тези неща принадлежат на него, на фарисея. Това е, колкото и да е страшно да се каже – картата, която той може да използва в играта срещу митаря. Там, на улицата, митарят има власт над него, но тук в храма, всичко принадлежи на фарисея. На него принадлежи самият Закон; Законът и той като че ли са едно. И ето, в това е ужасът в проблема за фарисея. В това, че фарисеите като правило не са били вулгарни лицемери, сиреч измамници, държащи се противно на своите собствени думи, щом се скрият от очите на околните. Те били сериозни хора. И като че ли би могло да се завиди на едно общество, което уважава не богатството, не земната власт, не разкоша, не лъбострастието и модата, а учеността и благочестието, стремежа да се осъзнае точно Закона и точно да се изпълни. Разбира се, ние можем да кажем (и това ще бъде истина), че отношението на фарисеите към изпълнението на Закона е било твърде гребнаво. Но дали е толкова лесно да се прокара границата

между необходимата точност в изпълняването на Божия Закон и излишната гребнавост?

В края на краищата, по отношение на величието Божие, всичко което можем да направим ние, е незначително, гребно. Нима обаче ние не сме призвани да изпълним нашия дълг и в малкото?

В какво е вината на фарисея? Преди всичко в това, че той съди вместо Бога самия себе си и съди митаря. Той по някакъв начин посяга на престола, пригответен за последния Божи съд. Той предваря този съд. Но, братя и сестри, толкова лесно ли ни е да се удържим от това, да предваряме съда Божи? И да говорим от името на Бога, вместо Бога?

По-нататък. Фарисеят заявява едно доволство от себе си. Както му се струва, нему остава само да възблагодари Богу за това, че Бог го е направил праведен изпълнител на Закона, а не грешник. Но тук същността на работата отново не е в това, че фарисеят гръзва да говори по този начин за себе си. Е, добре, ние поучени от евангелската притча, няма да говорим по този начин – ние ще бъдем похитри от фарисея. Но вижте, едно таква смирение в думите (на което фарисеят не се е научил), едно таква въздържание от думите – само от думите, но не от чувствата, духовните учители са наричали смиреноречие и са го противопоставяли на истинското смирение. Ако ние се научим от тази притча всичко на всичко на въздържание от определени думи, то тогава фарисеят ще се отличава от нас всъщност, единствено по това, че той е по-простодушен, по-наивен, по-откровен, по-искрен, ако щете. Той наистина говори онова, което мисли и чувства. Неговите чувства обаче, са свързани с това, че нормата на Закона, която той вижда пред себе си и която съвсем спра-

ведливо почита, е една нежива норма. От какво е видно това? От това, че на него му се струва, че той до тази норма е гораснал, че той ѝ съответства, че е изпълнил Закона. А това значи, че неговият закон е нежив. Защо? Защото, ако неговият закон бе жив, ако нормата в съответствие с която той живее, бе жива, тя щеше да расте заедно с него, точно така, както това ни е показано в Нагорната проповед. Да, казано е: "не прелюбодействай!" и фарисеят очевидно е изпълнил това – той не извършва физически блуд, щом гръзва да благодари на Бога, че Той не е такъв като блудниците. Но Бог изисква пълна чистота на сърцето, чистота на онези дълбини на сърцето, които човешкият взор не винаги вижда. В нашето сърце има такива дълбини (и за това много преди психологията на нашето столетие е говорил блаженият Августин), които са бездна, изобщо непроницаема за нашия поглед.

Ние знаем, че събратята на този фарисей поставяли по някакъв начин и живота на самия жив Бог по някакъв начин по-долу от Закона, тъй като Му приписвали това, че в своята блажена вечност Той се занимава именно с него. Такова мнение съществувало сред фарисейските учители от онова време и по-късно. За нас е лесно, разбира се, да се присмеем над един образ на Бога, който в блажената Си вечност е зает с това да размишлява над Своя собствен Закон – като някакъв вечен, небесен, безсмъртен, всемогъщ и пренепорочен фарисей. За нас е лесно да се присмеем над това, но такъв маниер на мислене, в който Законът е поставен наравно с живия Бог или над Него, е много страшен начин на мислене, съвсем не прост всъщност.

И по-нататък. Фарисеят не се задоволява с това да благодари на Бога за своята вяроност към Закона, но желае да види грешника като фон, подчертаващ негова-

та, на фарисея, праведност. Трябва да кажем, че самата дума "фарисей" произхожда от древноеврейския глагол, означаващ "отделям". Фарисеят – това е онзи, който е отделил себе си, според своето собствено съзнание, от всяка нечистота, но също така и от останалите люде, които са нечисти, които не са такива като него. Доколкото той е изпълнител на Закона, почитан и признаван за такъв от обществото, неговото задължение е да свидетелства за Закона и да учи на Закона грешниците. Но той, с това което прави, отделя себе си не само от греха, но и от грешника и по този начин сам полага пред себе си непреодолимо препятствие в изпълнението на своя дълг да учи на Закона, да предава на другите онова благо, което, както е убеден, е дадено на самия него. Защото грешният човек и всички ние, по силата на нашата греховност, сме свикнали да чувстваме особено живо чуждото самоутвърждение. И когато ни казват правдата, но по такъв начин, че тази правда трябва да стане удар, който ни сразява и ни отрежда поражение в някаква игра, в някакво състезание с онзи, който разговаря с нас и ни поучава, ние не приемаме поучението. И фарисеят, прокарвайки разделителна черта вече не между себе си и греха, но между себе си и грешниците, отделяйки себе си от грешниците, сам прави всичко възможно да не бъде учител и никого на нищо добро да не научи.

Ние знаем, че безбожната мисъл е излизала с множество укори по отношение на типа на благочестивия, религиозния човек, изпълнителя на религиозния Закон. Тези обвинения, когато те изхождат от безбожници, от зла страст, насочена против вярата, съдържат в себе си разбира се, много клеветнически и несправедлив елемент. Но дотолкова, доколкото са верни словата на псалма на пророк Давид: "всеки човек е лъжа", доколкото и ние

недостойните свидетели на истинната вяра в този свят не сме изключени от това съждение, дотолкова в обвиненията, в многобройните прокурорски речи, отново и отново произнасяни от безбожниците против благочестивците, има някаква частица истина. И християнството, Христовото учение, Евангелското учение е единственото религиозно учение, учение за благочестието, което е способно да види и да приеме, и да ни предложи за назидание в тази притча онази частица истина, която придава някаква сила на немощната хула на нечестието против благочестието. Единствено само Христовото учение е способно да ни научи чрез това как нас людете, които след няколко седмици трябва да изпълняваме задължението на поста, как нас, идващите в храма в неделния ден, може да ни види например митарят.

Нека винаги да живеем с живата вяра, която е самият Христос. Когато светците, великите светци и великите подвижници са укорявали себе си, наричайки се велики грешници, това не е било смиреноречие. Те са говорили така, не защото сред християните е прието да наричаш себе си "велик грешник," а защото те действително, в своето живо сърце, в своята жива съвест, израстваща едновременно с ръста на техните подвизи, са виждали себе си като велики грешници. Защото пред тях е била не мъртвата мярка, до която може да се дорастне, но Божието небе над главата. И те, живи, са растяли в това небе, а небето винаги е оставало безкрайно високо над главата им. Привържениците на другите религии могат да изпълняват всичко и да кажат: "Ето, ние изпълнихме всичко". Нека да не се лъжем, нека да не се надсмиваме над привържениците на тези религии. Във всяка религия да изпълниш всичко е много трудно. Това е сериозно дело. Но християнинът никога, нито за секунда, не може да почувства и да каже: "Ето, аз изпълних всичко" – защото неговата мяра е жива – жива, тя е Самият наш Господ.

Превод от руски: Калин Янакиев

Публикува се по:

1. *Християнство и култура сегодня*, (Доклади на конференции "Християнство и култура сегодня", Неаполь, 12-13 октябрия, 1993 г.) Москва, Путь, 1995 г.
2. Православие в Украйне; <http://orthodox.org.ua/win/analit/averintsev01.html>
3. Журнал *Континент*, 2004, № 119

Божието дирене на човека

Тогава всички ученици Го оставиха и се разбягаха. (Мат. 26:56)

Паул Тилих

Паул Тилих е един от най-забележителните представители на протестантската теология и религиозна философия, причисляван към течението на т. нар. диалектическа, или екзистенциална теология (заедно с К.Бард, Р. Нибур и др.), противопоставила се през 20-те–30-те години на 20 век на господстващото дотогава в протестантизма либерално течение и поставила си за цел да върне богословската мисъл към едно по-трагично и радикално християнско русло. Тилих е роден през 1886 г. в Прусия (на територията на днешна Полша). Учил е теология и философия в университетите в Берлин, Тюбинген и Хале. Първоначално се ориентира по-скоро към философията и пише докторат, посветен на Шелинг. Повратен момент в биографията му е Първата световна война, в която той участва като доброволец – все още наивен монархист, патриот и ортодоксален лутеранин. Катастрофичният опит на войната обаче изменя, задълбочава и парадоксализира възгледите му, приближавайки ги до веровия радикализъм на екзистенциалната теология. Същевременно Тилих завързва тесни връзки с художниците-експресионисти, представителите на новия експериментален театър и въобще с авангардистите от Ваймарския период в Германия. 20-те и 30-те години са първият най-плодотворен период от творчеството му. Като перподавател по философия във Франкфурт той издава *Религиозната ситуация на съвременността, оправдание и съмнение* и др. В края на 1933 г. поради изгването на власт на нацистите, Тилих приема поканата на Ню Йоркската теологическа семинария (в Колумбийския университет) и се преселва в САЩ със семейството си. Отначало Тилих трудно се адаптира към чуждата култура и езикова среда, но след това преживява нов творчески разцвет (този път англоезичен). В САЩ Тилих пише и издава *Теология на културата, Динамика на вярата, Християнството и срещата на световните религии*. След войната през 1952 г. излиза едно от най-ярките съчинения на Тилих *Мъжеството да бъдеш* (преведено и на български), а през 50-те, 60-те години е завършена и издадена крупната *Систематическа теология*. Паул Тилих умира на 22.10.1965 г.

Една вечер докато слушах *Матеус Пасион* на Бах, ме поразиха текстът и музиката на един стих. *Тогава всички ученици Го оставиха и се разбягаха*. Този стих предобразява гумите на Иисус на Кръста: *“Боже Мой, Боже Мой! Защо си Ме оставил?”* Онзи, който е изоставен от всички хора се чувства изоставен и от Бога. И наистина, всички хора го оставиха, а онези, които бяха най-близо до Него избягаха най-далеч. Обикновено не обръщаме внимание на този факт. Свикнали сме да си представяме Разпятието в стила на красивите картини, в които заедно с Неговата Майка и другите жени присъства поне един ученик. А в действителност, нещата са били различни. Всички те са се разбягали и единствено някои от жените са посмели да наблюдават отдалече. Останала е само непредставимата самота през онези часове, в които животът и де-

лото Му са били поразени.

Как да мислим тези ученици? Първата ни реакция вероятно ще е въпрос: как можаха да изоставят Него, Когото наричаха Месия – Помазаника, носителя на новата епоха, Когото бяха последвали оставяйки всичко зад себе си заради Него? Този път обаче, когато чуя гумите и музикалните тонове, аз се преклоних пред учениците! Защото именно *на тях* дължим гумите на нашия текст. Те не скриха бягството си, а просто го съобщиха в едно кратко изречение, изречение, което ги осъжда за всички времена. Евангелските разкази съдържат много отсъждания срещу учениците. Научаваме, че те, а също и майка Му, и братята Му, постоянно са Го разбирали погрешно, и това е ставало ден след ден – тяхното неразбиране е усилвало Неговите страдания. Ние четем, че някои

от най-важните сред тях са изисквали положение на особена слава и власт в идния свят. Четем също, че Иисус ги е упреждал, защото тяхната ревност, ги е правела фанатични към онези, които не са Го следвали. Четем също, че Иисус е трябвало да нарече Петър "сатана", защото Петър се е опитал да Го разубеди за отиването Му на смърт в Иерусалим, а Петър пък се отрича от своето апостолство в часа на изпитанието. Тези разкази са потресаващи. Те показват онова, което Иисус е направил с учениците Си. Той ги е научил да приемат отсъденото за тях и да не се представят в благоприятна светлина. Без приемането на подобно отсъждане те не биха могли да бъдат Негови ученици. А ако учениците бяха скрили истината за безусловната си слабост, нашите Евангелия нямаше да бъдат това, което са. Славата на Христос и нищетата на следовниците Му нямаше да са тъй ясно явени. И все пак дори и в тези същите разкази, се усеща човешкото желание да се прикрие собствената грозота. По-късните традиции в Евангелията се опитват да изгледят остриите и болезнени ръбове на първоначалната картина. Очевидно за възникналите вече конгрегации е бил нетърпим фактът, че всичките ученици са избягали, че никой от тях не е бил свидетел на разпятието и смъртта на Учителя. Те не са могли да приемат факта, че техният бяг е бил спрял едва далеч в Галилея от явлението на Онзи, Когото те били изоставили във време на страдание и отчаяние. И така било прието, че Сам Иисус им бил казал да отидат в Галилея – тяхното бягство вече не било истинско бягство. А още по-късно се казало, че те въобще и не били бягали, а останали в Иерусалим. От най-ранни времена, Църквата не можела да изтърпи тази присъда срещу себе си, срещу своето минало и настояще. Опитвала се е да скрие онова, което учениците открито били признали – факта, че всички ние Го изос-

тавихме и избягахме. Но това е вярно и за всички хора, включително за тези, които днес следват Христа.

II
Бягството от Бога започва в момента, когато почувстваме Неговото присъствие. Това чувство действа в сенчестите, полу-съзнателни места на съществуването. Не можем да го разпознаем, но то има своя ефект. В безпокойството на питачото и търсещо дете, на съмненията и отчаянието на възрастния, на неговите възжеления и борби. Бог присъства – но не като Бог. Той присъства като неведомата сила в нас, която ни прави неспокойни.

В някои моменти обаче, Той се явява като Бог. Непозната сила в нас, която причинява безпокойството, ни става явна като Бог, в Чийто ръце ние се намираме, Бог Който за нас е пределна заплаха и последно наше убежище. В такива моменти се чувстваме така, сякаш са ни хванали в тайното ни бягство. Но това не е залавяне с груба сила, а по-скоро прилича на въпрос. И ние сме все така свободни да продължим бягството си. Именно това се случило с учениците: те са били здраво уловени, когато Иисус ги е призовал за първи път, но са били и свободни да избягат отново. И са го направили, когато е дошъл моментът на изпитанието. Така е и с Църквата и всичките ѝ членове. Те биват хванати в тайното им бягство и доведени до осъзнатото присъствие на Бога. Но все пак те остават свободни да бягат отново, не само като отделни индивиди, но и като носители на Църквата, като носещите самата Църква по пътя към Галилея, отдалечавайки я колкото се може по-далеч от точката, където вечното се разбива във временното. Човек бяга от Бога дори в Църквата – в мястото, където би следвало да сме обзети, грабнати от Божието присъствие. Дори там бягаме от Него.

III

Ако пределното нахлуе в живота на човека, той се опитва да се укрие в предвари-телното. Той тича към безопасното място, бягайки от атаката на онова, което го поразява с безусловната си сериозност. А има много места, които ни изглеждат безопасни също както някога Галилея – за бягащите ученици.

Вероятно най-ефективното бягство от плашещото присъствие на Бога в наше време е работата, която работим. Не винаги обаче е било така. Отношението на древния човек към работата е добре обобщено в проклятието, което Бог произнася над Адам – “с пот на лицето си ще ядеш хляба си”; и в словата на деветдесети Псалом относно кратките лета на живота ни – “а най-доброто време от тях е труд и болест”. В по-късно време, физическият труд с неговото бъртане и утомителност бе оставен на робите и слугите или на необразованите класи, и отделен от творческата работа, основаваща се на свободното време и по тази причина – привилегия за малцинството. Средновековното християнство разглежда работата като средство за дисциплиниране, особено в монашеския живот. Но през нашия исторически период работата се е превърнала, ако не в действителност, то поне като изискване – в господстваща участ за всички хора. Тя е всичко – дисциплина, производство, творчество. Разликата между физически труд и работа е изчезнала. Фактът, че според библейския възглед тя се намира под проклятие е забравен. Тя сама се е превърнала в религия – религия на съвременното индустриално общество. И е хванала всички нас в здравата си хватка. Дори да бихме успели да избегнем наказанието на глуда за това че не работим – нещо вътре в нас няма да позволи подобно бягство от робуването на работата. За повечето от нас тя е едновременно и необходи-

мост, и задължение. И като такава, се е превърнала в предпочитан начин за бягство от Бога.

И нищо не изглежда по-безопасно от този начин. Посредством него ние получаваме удовлетворението че сме изпълнили дълга си. Другите ни хвалят, хвалим се и ние самите за “добре свършената работа”. Ние издържаме семействата си и се грижим за членовете им. Ежедневно преодоляваме заплахите на свободното време, отегчението и безредицата. Това ни дава чиста съвест и накрая – както е казал един философ киник – добър сън. И ако работим така наречената творческа работа, тогава получаваме дори още по-голямо удовлетворение – радостта от факта, че даваш живот на нещо ново. Ако някой реши да протестира, че това не е неговият начин за бягство от Бога, можем да го запитаме, дали когато понякога прави равносметка на цялото си съществуване и честно открива много точки на негативната страна, не балансира тази равносметка като поставя работата си от другата страна. Фарисеят на днешния ден би се хвалил пред Бога не толкова със своето покорство към закона и за религиозните си упражнения, колкото – с тежката си работа и дисциплинирания си успешен живот. А също би намерил и грешници, с които благоприятно за себе си да се сравнява.

IV

Има и друг път за бягство от Бога – онзи, който обещава да ни доведе до преизобилието на живота, и това обещание до някаква мяра бива спазено. Тук става дума не непременно за пътя на блудния син от Иисусовата притча. Това може да е и приемането на пълнотата на живота, която ни се открива от търсеция ум и движещата сила на любовта, устремена към величието и красотата на творението. Не е обезателно подобен копнеж по

живота да затваря очите ни за съдържащата се в удоволствието трагедия, и грозота в прекрасното. Все повече мъже и жени ще посмеят да опитат преизобилието на живота. Но това може да представлява и бягство от Бога, също както труда и работата. В екстаза на живеенето се забравят пределите на това жизнено преизобилие. Аз не говоря за обичайните плитни методи за "добро прекарване", за желанието за забава и удоволствие. Това в повечето случаи е другата страна на бягството от Бога под прикритието на труда и работата – и бива наричано отгъх; то е повсеместно оправдавано като средство за по-ефективна работа. Но аз говоря за екстаза от живеенето, който включва участие в най-високото и най-низкото на живота в един и същ опит. Това изисква кураж и страст, но може да бъде също и бягство от Бога. Живеещият по този начин не бива да бъде съден морално, но следва да бъде наказан да осъзнае собственото си безпокойство, и страх от срещата с Бога. А онзи, който е подчинен на работата не бива да се величае с някакво предимство над първия. Нито пък другият да се величае над обвързаните с работата.

V

В наше време има мнозина, които са изпитали пределите и на двата мугуса; за които успешната работа е станала също така безсмислена, както и потапянето в изобилието на живота. Говоря за скептиците и циниците, за пребиваващите в тревога и отчаяние, за онези, които поне за един момент от живота си са били спрени напред бягството си от Бога и след това са продължили – но вече по нов начин – а именно, като съзнателно са отпразявали въпросите си към Него или пък са Го отричали. В наше време техният светоглед е широко описван и анализиран от литературата и изкуствата. И по някакъв начин те са оправдани. Ако са сериоз-

ни скептици, тяхната сериозност и страданието, което следва от нея, ги оправдава. Ако са отчаяни, агът на сериозното им отчаяние ги превръща в символи, през които можем по-добре да разберем собственото си положение.

Но те също тъй бягат от Бога. Бог ги е поразил; но те не Го разпознават. Самата им склонност да Го отричат в мисъл и светоглед показва, че за миг поне са били "възхитени" в бягството си. И ако те бяха удовлетворени от успеха в работата си или от преизобилието на живота, те нямаше да се превърнат в "обвинители на битието". Те обвиняват битието, защото бягат от онази мощ, която дава битие на всяко съществуване.

VI

Това не може да се каже за последната група на бягащите от Бога. Те не избягват далеч от Кръста, както са направили учениците. Те бягат към него. Те го наблюдават, свидетелстват го; те се наставляват от него. Те са по-добри от учениците! Но дали е така? Ако Кръстът се превърне просто в доктрина на нашето религиозно наследство, на семейната и генерационна традиция, дали ще продължи да бъде Кръст Христов – онази решителна точка, където вечното се вклинява във временното? А може би не семейната традиция ни държи близо до Кръста. Може би внезапният опит на чувствата, обръщането под въздействието на мощен проповедник или евангелист е това, което ни довежда за първи път лице в лице с Кръста! Дори тогава, на висотата на чувствата си, трябва да се запитаме – дали нашия поклон пред Кръста не представлява най-безопасната форма за бягството ни от Кръста?

VII

Какъвто обаче и да е начинът ни на бягство от Бога, ние можем да бъдем грабна-

ми. И ако това се случи, нещо нахлува в обичайното ежедневиe на живота ни. Това е един труден, но и велик опит! Някой бива изхвърлен от работа и си мисли, че сега смисълът на живота изчезнал. Някой внезапно усеща празнотата от това, което му се е струвало, че представлява преизобилен живот. Някой осъзнава, че собственият му цинизъм не е сериозно отчаяние, а скрита арогантност. Някой вижда напред самия акт на богопочитанието, че е заменил Бога със собствените си религиозни чувства. Всичко това е болезнено като рана от нож. Но то също така е и велико, защото отваря в нас едно ново измерение на живота, Бог ни е "въз-хитил" и ни е обзело нещо ново.

Тази нова реалност, която се появява в нас не премахва старите реалности но ги преобразява като им дава ново измерение. Ние все още работим, и работата продължава да бъде усилена и изпълнена с тревога и – също както преди – заема по-голямата част от деня ни! Но тя вече не дава смисъла на нашия живот. Силата или възможността да работим може да ни бъде отнета, но не и смисъла на живота ни. Ние разбираме, че работата не може да ни го даде и не може да ни го вземе. Понеже самият смисъл на работата се е превърнал в нещо друго. Работейки, ние способстваме за изваждането наяве на безкрайните възможности, които лежат скрити в живота. И в най-дребната, и в най-значителната форма на работа ние съдействаме на авто-креативните сили на живота. Чрез нас, чрез нашата работа, става явно нещо от неизчерпаемата дълбочина на живота. Именно това можем да усетим поне за няколко мига, когато сме грабнати от Бога. Работата вече сочи отвъд себе си. И затова, тя става благословена и ние ставаме благословени чрез нея. Защото благословеността означава изпълнение в пределното измерение на нашето съществуване.

И ако някой е грабнат чрез това, че е изпитал дълбинната празнота на преизобилния живот, самото изобилие не му се взима – то все още може да донесе велики мигове на екстаз и радост. Но то вече не загава смисъла на неговия живот. Той разбира, че изобилието не може да го даде, и че нуждата не може да го отнеме. Защото изобилието на живота става нещо ново за онзи, който е хванат от Бога. То става явление на творческата любов, която възсъединява разделеното, която дава и взима, която ни въздига над нас самите и ни показва, че сме крайни и трябва да приемем всичко, което ни кара да обичаме живота и да проумеем всичко, което съществува до неговото вечно основание.

И ако някой е грабнат от Бога и е накаран да осъзнае липсата на сериозност на собствените си съмнения и отчаяние, тогава съмнението не му се отнема и отчаянието не престава да го грози. Но съмнението му не трябва да доведе до отчаяние. То не трябва да го лишава от смисъла на неговия живот. Съмнението не може да му го даде, както тайно се е надявал в циничната си арогантност; и пак: съмнението не може да му го отнеме, както е мислел в отчаянието си. Защото съмнението става нещо друго за този, който е грабнат от Бога. То става средство аз проникновение в дълбочината на собственото му съществуване и в дълбочината на цялото битие. Съмнението престава да бъде игра на ума или изследователски метод. То се превръща в едно храбро отсичане на всички неизпитани предпоставки, върху които се гради животът ни. Те се срутват една след друга и ние отиваме все по-дълбоко и по-близо до основанието на нашия живот. И тогава става така, че онези, които живеят в сериозно съмнение относно себе си и своя свят, откриват онова измерение, което води

до пределното, от което са били грабнати. И те разбират, че скрита в сериозността на техните съмнения е била истината.

И ако някой е "въз-хитен" от Бога и накаран да осъзнае двусмисления характер на религиозния си живот – религията не му се отнема. Но сега той разбира, че дори това не може да му даде смисъла на неговия живот. Той не трябва да изгуби смисъла на своя живот, ако загуби религията си. Понеже онзи, който е грабнат от Бога стои отвъд религия и не-религия. И ако се придържа стриктно до религията си, тя става нещо друго за него. Тя се превръща в средство, а не в закон, в един друг начин, по който присъствието на пределното го е грабнало, а не в единствения начин. И доколкото е постигнал свобода *от* религията, той също така е постигнал и свобода *за* религията. Той е благословен в нея и е благословен извън нея. Той вече е отворен за пределното изменение на битието.

Затова – не бягай! Остави се да бъдеш грабнат и благословен!

Цивилизация без религия?

Ръсел Кърк

Ръсел Кърк е един от най-бележитите мислители на съвременна Америка. Роден е през 1918 г. в наследственото си имение в Мичигън, където и умира през 1994 г., завършва Мичиганския държавен университет и Университета Дюк. Автор е на 29 книги, стотици статии и малки разкази. Известен е както с особеня си принос в областта на модерната култура, политическата мисъл и практика, образователната теория, въпросите на етиката и социалните теми, така и като писател-фантаст, носител на множество престижни литературни награди. Р. Кърк е основател и гл. редактор на известния тримесечник *Modern Age*, както и на *The Library of Conservative Thought*. Многобройни са изявите му като гостуващ професор в различни университети, а лекциите му са в областта на историята, политиката, хуманитаристиката и журналистиката. Лично е награден от президента Рейгън с Президентския граждански орден.

Сред неговите приятели са били такива знаменити имена като Т. С. Елът и Рој Кемпбъл. *Academic Freedom: An Essay in Definition*, 1977 (2 изд.); *Enemies of the Permanent Things: Observations of Abnormity in Literature and Politics*, 1984 (3 изд.); *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*, 1986 (7 изд.); *Prospects for Conservatives*, 1989 (4 изд.); *The Politics of Prudence*, 1993 – са само част от произведенията му като мислител и интелектуалец. Литературната му известност се свързва с работи като: *A Creature of the Twilight*, 1966; *Lord of the Hollow Dark*, 1980; *Watchers at the Strait Gate and other stories*, 1984.

Днес прискърбни гласове ни казват, че цивилизацията, в която участваме, вече не е за този свят. Много държави паднаха под господството на мерзки олигарси; други страни пък са сведени до анархия. “Културната революция” която отхвърля нашето наследство от знания и поведение, е причина за почти толкова беди на Запад колкото и на Изток, макар и не така жестоки. За мнозина религиозната вяра в най-добрия случай е отслабена, или пък е превърната, след секуларизирането ѝ в инструмент за социална трансформация. Книгите отстъпват място на телевизията и визуалните техники, университетите – демократизирани интелектуално – са принизени до положението на центрове за сертификация на професиите. Една все по-нарастваща част от населението – най-вече в Америка – е деху-

манизирана посредством зависимостта от наркотици и ексцесивна сексуалност.

Тези негъзи са само някои от симптомите на социалната и лична дезинтеграция. Трябва само да хвърлим поглед върху полу-разрушените американски градове, с ужасяващия ръст на убийства и изнасилвания, за да разберем, че на нас съвременните хора, ни липсва моралното въображение и правилната мотивация, която се изисква, за да поддържа една удовлетворителна общност. Автори от сериозни годишници и водещите постоянни ежедневни колонки използват понятието “пост-християнска ера” или “пост-модерна епоха,” за да изразят това, че ние едновременно късаме с културното си минало и навлизаме в някаква нова епоха със смущаващ характер.

Някои люде – особено войнстващите светски хумантариши – изглеждат доволни от тази перспектива, но мелиоризмът на близкото минало е твърде отслабен сред повечето. Дори марксистките идеологии почти са престанали да предричат приближаването на Златния век. Според повечето наблюдатели, както и за Т. С. Елът сред тях, много по-вероятно изглежда да се препънем в едни нови Тъмни векове – нехуманни, безмилостни, в тоталитарно политическо господство, при което животът на духа и търсецния ум ще бъдат отричани и притеснявани и срещу тях ще се води пропаганда. Това ще бъде по-скоро 1984-на Оруел, отколкото съзливата чувствителност на *Храбрия нов свят* на Хъксли. Или пък Толкиновият пуст и раболепен Мордор би могъл да послужи за символ на човешкото положение през двадесет и първи век (който обаче, може и да не се нарича двадесет и първи век, ако изразът “след Христа” бъде отхвърлен поради обвързаността му с едно от “гетските суеверия” на човечеството).

В края на една епоха

Преди няколко години седях в гостната на старинна къща, построена на територията на Йоркската катедрала. Моят домакин, Базил Смит – тогава ризничей на катедралата – човек образован и набожен, ми каза, че ние се държим на ръба на една епоха; скоро културата, позната ни досега, ще бъде пометена в боклука на историята. Докато разговаряхме в този средновековен дом, около нас се издигаха високите лавици на преподобния Смит, наречени с красиви томове, неговият доксологически часовник биеше всеки половин час със своята мелодия, огънят припламваше в камината му. Нима цялото това културно обкръжение и много още, ще изчезне като прокълнато от духа на злобата? Базил Смит сега лежи под земята, както и по-голямата част от обществото, което

той украсяваше и се опитваше да спаси. Навремето го смятах за твърде мрачен, но много от това, което той предвиждаше вече се е случило.

Последният параграф от есето на Малкълм Мъгъридж, “Великият либерален инстинкт към смъртта” е гостатъчен – пред вид ограниченото ни време – за едно обобщение на опасното положение в края на двадесети век.

Докато астронавтите се реят в безпределността на космоса – пише Мъгъридж – на земята грамадите от боклук стават все по-високи. Докато гробните места на академичната общност заемат все по-обширна територия, ръцете на нейните възпитаници се протягат все по-немоощно. Едновременно с разпространението на фалическият култ, все повече се шири и импотентността. В голямото благосъстояние бедността е все по-голяма, в здравето – все по-дълбока е болестта, в числата – измамата. Лакомо поглъщаме и оставаме гладни, пием успокоителни и пак сме в разброд. Казваме всичко, всичко крием; единим се в плътта и сме завинаги – разделени. И така – бързаме през долината на излишеството, която води към пустошта на преситата, прекосявайки градините на фантазията, като все по-горещо търсим щастие и все по-обезателно срещаме, намираме отчаянието.

Ето това е. Съвременни американски писатели като Стенли Хауърмас и Елсдър Макинтайър са единодушни с присъдата която Мъгъридж произнася над обществото на нашето време като заключават, че нищо не може да се направи, освен остатъците, от които да се събере това, което е останало в малки “избрани общества”, докато социумът се плъзга надолу към своя крах. През последното половин столетие, в този лаг прозвучаха множество гласове на рефлексивни мъже и

жени. И все пак нека разгледаме въпроса, за това дали съживяването на нашата култура е мислимо.

Изненадващите повратни точки

Дали курсът по който са поели народите е неизбежен? Има ли някаква неизменна участ на големите държави? През 1796 г. – една ужасна за Британия година – Едмънд Бърк заявява, че ние не можем да предвидим бъдещето; историческите терминисти често биват разгромени от събития, които никои не е предвиждал. В самия момент, когато някои държави “ са изглеждали дълбоко потънали в бездънните бездни на позора и бедствията – пише Бърк в своето *Първо писмо относно мира на цареубийството* – те внезапно са изплували; начевали са нов курс; отваряли са нова сметка, и дори – в дълбините на собствените си злочестини, и върху самите руини на своята държава, са полагали основанията на едно неугържимо и трайно величие. Всичко това се е случвало без някаква очевидна предхождаща го промяна в конкретните обстоятелства, довели го неволи им. Смъртта на един човек в един критичен момент, отвърщането от него, отстъплението му, неговият позор, гонесоха безброй злочестини на цяла една нация. Един обикновен войник, едно дете, едно момиче на вратата на гостилница, промениха хода на съдбата и едва ли не – на природата.”

“Обикновеният войник”, към когото препраща Бърк е Арнолд от Винкелрайд, който се хвърля върху австрийските копия, за да спаси страната си, детето е младият Ханибал, чийто баща му завещава да води безсмислена война срещу Рим; момичето на вратата на гостилницата е Жана д’Арк. Ние не знаем защо се случват подобни внезапни поврати и възходи – отбелязва Бърк – те сигурно наистина са дело на Провидението.

“Нищо не съществува, но мисълта го прави,” гласи една древна поговорка. Ако повечето хора започнат да вярват, че нашата култура трябва да колпсира – тогава точно така и ще стане. И все пак Бърк бе прав през онази ужасяваща 1796 г. Понеже, независимо от подавяващата мощ на френското революционно движение тогава, в по-далечна перспектива Британия успява да разбие противниците си и след 1812 г. тя се възправя от периода на бедствията – до висотата на своето могъщество. Мислимо ли е американската цивилизация и най-общо, онава, което наричаме “Западна цивилизация” да се възстанови от Смутните времена, започнали от 1914 г. (така ни учи Арнолд Тойнби) и през двадесет и първи век да навлезе в една “августовска” епоха на мир и възстановен ред?

Най-подходящата книга, която можем да прочетем, за да разберем гумите “цивилизация” и “култура” е тънкото томче на Т. С. Елиът, *Бележки относно дефинирането на културата*, публикувана преди четириседесет и четири години.

Веднъж, в частен разговор за съвременните безредици, аз препоръчах тази книга на президента Никсън, като книга, която той следва да чете в качеството ѝ на напътствие във високото си служение. Човекът е единственото същество, което има култура, като нещо различно от инстинкта, и ако културата бъде изличена, изличено ще бъде и различието между човека и изчезващите зверове. “Изкуството е природата на човека”, по гумите на Едмънд Бърк; и ако човешките изкуства, или култура престанат да бъдат, тогава човешкото естество ще престане да съществува.

Кой е източникът на възникване на множеството култури на човечеството? Култовете. А култът пък – това е съби-

ране заедно за богослужение – т. е. опит на хората да общуват с трансцендентната сила. Именно от съединението в култа – от тялото на богомолците – израства човешката общност. През последните десетилетия тази базисна истина беше излагана от такива знаменити историци като Кристофър Доусън, Ерик Фьогелин и Арнолд Тойнби.

След като веднъж хората се обединят в един култ, става възможно и сътрудничеството в много други неща. Общата отбрана, напояването, систематичното земеделие, архитектурата, визуалните изкуства, музиката, по-сложните занаяти, икономиката, производството и разпределението, дворовете и правителствата – всички тези аспекти на културата възникват постепенно от култа, от религиозното дело.

От малките групички богомолци в Египет, Плодородният полумесец, Индия или Китай, произрастват простите култури, тъй като свързаните посредством религията могат да бъдат съподвижници и сътрудници в един относителен мир. Впоследствие подобни прости култури биха могли да се развият и превърнат в сложни култури, а сложните култури от своя страна – във велики цивилизации. Американската цивилизация от нашата епоха се основава, колкото и странен да ни се струва този факт, на малобройните групички богомолци в Палестина, Гърция и Италия от преди хиляди години. Изключителните материални достижения на нашата цивилизация са резултат, макар и не непосредствен, от духовните прозрения на пророци и провидци.

Но представете си, че култът изтлее с отминаването на вековете. Какво става тогава с културата която се основава на култа? Какво става с цивилизацията, която е най-значителното явление на культу-

рата? За отговор на подобни нелесни въпроси, можем да се обърнем към една притча от двадесети век. Тук на ум ми идва наблюдението на Г. К. Честъртън, за това, че целият живот е една алегория, която можем да разберем само посредством притча.

Притча за Бъдещето

Авторът на моята притча, обаче, не е Честъртън, а съвсем друг писател – покойният Робърт Грейвс, когото веднъж посетих в Майорка. Имам предвид романът на Грейвс *Седем гена в Новия Крит* – публикуван в Америка под заглавието *Watch the North Wind Rise*.

В този съвсем леко четивен роман за възможното бъдеще, се казва, че с края на "Къснохристиянската епоха," след катастрофична война и унищожение, светът попада изцяло под някакво колективистично господство – разновидност на комунизма. Религията, моралното въображение и почти всичко, заради което си заслужава да се живее, буквално е изкоренено от идеологията и ядрената война. Една система на мисълта и едно правителство, наречено Логикализъм – "пантисократическа икономика отделена от всяка религиозна или национална теория" – управлява света за едно кратко време.

По думите на Грейвс:

Локигализмът, свързан с международната наука, донесе мрачната и анти-поетична епоха. Тя продължи само едно или две поколения и завърши с велико поражение – едно чувство за свършено безсмислие, което бавно пропълзя сред ръководства и администратори на режима. Най-накрая обикновеният човек бе възтържествувал над превъзхождащите го духовно, но какво щеше да последва? Към какво щеше той да поглежда с надежда или страх? С отмяната на суверенните държави и разоръжаването дори за поли-

цейските сили, войната вече беше невъзможна. На онези, които бяха привърженици на някакви религиозни вярвания – независимо какви – или пък се интересуваха от спорт, поезия или други изкуства – не им беше позволено да заемат обществено отговорни места. "Ледено-студената логика" беше най-цененото гражданско качество, а онези, които не можеха да се правят, че го притежават, бях пренебрежвани. Науката продължаваше подробно да разпростира извънмерния си информационен корпус, а изследваните предмети ставаха все по-прекрасно далечни и абстрактни, докато научната обсебися – така мощна в началото на третото хилядолетие сл. Хр. – беше в упадък. Логикалистките ръководители, които не бяха нито пораженици, нито тайно религиозни, и които се трудеха неуморно от чувство за дълг, станаха жертва на "колоброманията" – умствено разстройство...

Нивото на абортите и гетейбийствата, на самоубийствата и други индикатори на социалната скука растат с ужасяваща скорост при Логикалисткия режим. Банди от млади хора обикалят крадейки и убивайки заради тръпката. Изглежда че човечеството ще бъде изличено ако тези тенденции се запазят; понеже мъже и жени намират за безсмислен живота под подобно господство. Посегнато е на най-дълбинния копнеж на човечеството и сега душата и гържавата се люшкат на ръба на окончателния мрак. Но сред тази криза един еврейски софократ пише книга озаглавена *Критика на утопиите*, в която изследва седемдесет утопически произведения от Платон до Олдъс Хъксли. "Трябва да се върнем обратно по стъпките си, заключава той, или да изчезнем". Софократите откриват, че единствено възкресяването на религиозната вяра би могло да предпази човечеството от тоталното унищожение и че религията – както Грейвс раз-

казва в своя роман – избира от първичната почва на мита и символа.

Всъщност Грейвс пише за нашата собствена епоха, а не за някакво далечно бъдеще – за живота в САЩ днес, както и в Съветския съюз. Той заявява, че културата възниква от култа и че, ако вярата в култа бъде обезсилена до нищожност, културата бързо ще изтлее. Материалният ред почива на духовния ред.

Именно по този начин протичат нещата сега, в последните години на двадесети век. С отслабването на моралния ред, "Нещата се разпадат, по света се отприщва същинска анархия..." Гръцката и римската култури се сгромолясаха в прахта по същия начин. Какво трябва да се направи, за да успеем да се съживим?

Никакви заместители

Някои добронамерени люде говорят за "гражданска религия" – един вид култ към патриотизма, основаващ се на мита за националните добродетели и почитането на някои исторически документи, заедно с един утилитарен морал. Подобни експерименти от светски характер обаче, никога не са функционирали задоволително и едва ли е необходимо да изтъквам злините, причинени от подобно изкуствено верую свързано с национализма: примерът с идеологията на национал-социалистическата партия в Германия, от преди половин век, е достатъчен. Преклонението пред гържавата или пред националното благосъстояние не се явява здравословен заместител на общението с трансцендентната любов и премъдрост.

Нито пък опитите да се убеждават хората, че религията е "полезна" биха имали същински успех. Никой не може чистосърдечно да падне на колене пред божественото, защото са му казали, че подобни

ритуали водят до благоприятните последици на едно сравнително почтено поведение в сферата на търговията. Хората съобразяват действията си с религиозните предписания, единствено когато искрено вярват, че доктрината на дадена религия е вярна.

Още по-малко смисъл има да се утвърждава, че Библията, взета буквално, е непогрешим авторитет за всичко в противовес на естествените науки и другите учени дисциплини, да се заявява, че някой е получил откровение лично от Иехова; или да се презгръща някоя самопровъзгласила се мистика на великоления Изток, чиито учения са очевидно абсурдни.

Накратко, културата може да се обнови единствено, ако бъде обновен култът. А вярата в Божествената мощ не може да бъде мобилизирана веднага щом това бъде намерено за целесъобразно. Вярата вече не върши чудеса сред нас: достатъчно е само да погледнем как се строи понастоящем една обикновена църква – грозна и неугледна – за да разберем, че архитектурата вече не се подхранва от религиозното въображение. Така е с почти всички дела на цивилизацията на двадесети век: модерният ум е така щателно секуларизиран, че повечето хора приемат “културата”, като нямаща никаква връзка с Божията любов.

Как да си обясним този повсеместен упадък на религиозния импулс? Изглежда основната причина за изгубването на представата за святостта е онова отношение, което наричат “сциентизъм”, т. е., популярната представа, за това, че разкритията на естествената наука през миналите един-два века, по някакъв начин са доказали факта, че мъжете и жените са само голи маймуни; че целите на съществуването са единствено производството и потреблението; че щастие то е за-

доволяване на чувствените импулси и че представите за възкресение в плът и вечен живот са само отживели предразсъдъци. Именно върху тези научни схващания се основава имплицитно общественото образование в Америка в днешно време.

Този възглед за човешкото състояние е наречен в частност от К. С. Луис – редуционизъм – той редуцира човешките същества почти до малоумие, той отрича съществуването на душата. Редуционизмът се е превърнал почти в идеология. Той е сциентистки, а не научен: защото е само далечен отглас от разбирането за материята и енергията, което можем да открием, да речем, в обръщенията на небелистите-физици.

Популярните представи за това “какво казва науката” са архаични: те отразяват схващанията на учените от средата на деветнадесети век и подобни възгледи са безкрайно далеч от написаното от Станли Джаки, космологът и историкът на науката, който миналата година получи наградата Темпълтън за прогрес в религията. Както отбелязва Артур Кьостлер в книгата си *Корените на съвременнието*, научните доктрини за материализма и механизма от близкото минало трябва сега да бъдат погребани с реквиема на електронната музика. Още веднъж – в биологията, както и във физиката, научната дисциплина навлиза в областта на тайната.

И все пак широката общественост винаги е страдала от един недъг, наречен културно изоставане. Е, ако преобладаващата част от хората продължават да си въобразяват, че научната теория от преди век представлява присъдата на сериозните съвременни учени гнес, няма ли религиозното разбиране за живота да продължи да отслабва, а цивилизацията да се руши?

Жестоката истина

Вероятно. Но бъдещето, смей да ви припомня, е неведомо. Може би ще ни се даде Знак. Подобно събитие обаче, ако то въобще се случи, е изцяло в Божиите ръце. Междувременно някои рефлексивни люде заявяват, че с голямо усилие на волята нашата култура трябва да бъде съживена.

Преди повече от четиридесет години, забележителният историк Кристофър Доусън, в книгата си *Религия и култура*, изказва красноречиво следната жестока истина. "Събитията от последните няколко години – пише Доусън – предполагат или настъпването на края на човешката история, или поврат в нея. Предупреждаваха ни с огнени букви, че нашата цивилизация е уморена да балансира и не издържа вече на изпитанието; че има един абсолютен предел на прогреса, който може да бъде извършен посредством усъвършенстването на научните техники, отделени от духовните цели и моралните стойности... Възстановяването на моралното съблюдаване и връщането към духовния ред представлява неотменно условие за оцеляването на човечеството. Но това може да се постигне единствено чрез дълбинна промяна в духа на съвременната цивилизация. Това не означава нова религия или нова култура, а движение за духовно възсъединяване, което би възстановило онова жизнено отношение между религия и култура, което е съществувало във всяка една епоха и на всяко ниво на човешкото развитие."

На това може да се отговори само с "амин". Алтернативата на подобно успешно начинание – консервативно начинание – да се съживи културата ни, навярно е тази на катастрофичните събития (събития от типа на предсказаните от Питирим Сорокин и други социолози), които в крайна сметка биха могли да изли-

чат настоящата ни разумна култура и ще донесат нова, идеаторна култура, чийто характер дори не можем да си представим. Подобна идеаторна култура без съмнение би имала своята религия: но това може да бъде и почитание на така наречения Бога-Дивак.

Подобни сризове са се случвали неколкостранно в историята. По същия начин, когато класическата религия престана да движи сърцата и умовете, преди две хиляди години, гръко-римската цивилизация се срути в Оверн. И както се изрази малката ми гъщеричка Сесилия, преди няколко години, докато гледеше една книга с картинки за Римската история, "И тогава, в края на един дълъг летен ден, дойдоха Смъртта, Калта, Мръсотията."

Велики цивилизации са завършвали в калта. Близко до стария град на Йорк, там където Йоркската катедрала се издига на мястото на Римската претория, се намира един хипогрум, известен като Нейвсмайър. Тук през Средните векове са погребвали онези, които били наричани "нейвс" (knave – измамник, негодник) – престъпниците и просяците. Когато преди няколко години, разшириха хипогрума, копачите се натъкнаха на римски некропол, намиращ се под или отчасти граничещ със средновековното гробище. Това се оказа некропол за бедни, датиращ от брито-римските времена. Намерените артефакти бяха оскъдни, но костите представляваха интерес. Много от погребаните там люде, от края на римското господство над Британия, са били жестоко деформирани и очевидно са страдали от рахит и други заболявания – деформирани гръбнаци, крайници и черепи. Те навярно са страдали цял живот, и са умрели от крайно недохранване. Накрая декадансът довежда до там – почти всеки.

Именно в Йорк умиращият Септимий Север, след последната си кампания (срещу скотите), е бил попитан от безцеремонните си синове Гета и Каракала: "Татко, когато ти си отидаш, как да управляваме империята?" Суровият стар император бил готов с лаконичния си отговор: "Платете на войниците. Останалото няма значение." Щяло обаче, да дойде време, в което вече не можело да се плаща на войниците и тогава цивилизацията рухнала на парчета. Последната римска армия в Италия – казват, че била съставена изключително от конници – се сражава в съюз с варварския военачалник Одоакър срещу Теодорих, краля на остготите, през 491 г. След поражението, римските войници се прибрали по домовете си, за да не хванат никога вече оръжие – това е края на една позната песен. Само по-ранните етапи на социалния дакаданс изглеждат на някои хора либерализиращи – последното действие – както и Сесилия Кърк разбра това – се състои от Смърт, Кал, Мръсотия.

Накратко, струва ми се, че нашата култура се намира в напреднал стадий на декаданс; че това, което мнозина погрешно смятат за триумф на нашата цивилизация всъщност се състои от силите, които разединяват културата ни; че превалената "демократична свобода" на либералното общество в действителност е робуване на апетитите и илюзиите, които нападат религиозната вяра; които разрушават общността чрез крайна централизация и урбанизация; които изличават животворната традиция и обичай. *Историята има множество коварни галерии, хитро сплетени коридори и излази, мами с шепнещи амбиции, води ни чрез суетата.*

Така ни учи Геронтион от знаменитата и страховита поема на Т. С. Елиът. В тези и някои от последващите стихове, Елиът

има пред вид, че човешкият опит живее без Логоса, без Словото; живее просто с утвърждаването от емпиричната наука познание – докато историята в този смисъл е просто една измамна циганка-гледачка. Цивилизациите, които отхвърлят или изоставят религиозното въображение трябва да свършат, както и Геронтион, раздробени на частици.

Възстановяване на религиозното вдъхновение

В заключение, идеята, която се опитвам да изложа е, че усложнената цивилизация, която познаваме я грози опасност; опасност да угасне в летаргия или да бъде унищожена чрез насилие, или пък да изчезне благодарение на комбинацията от тези две злини. Ние, които все още мислим, че животът си заслужава, трябва да се обърнем към средствата, чрез които възстановяването на нашата култура може да бъде постигнато. За нас от първа необходимост е да възстановим разбирането за религиозното вдъхновение в трудноподвижния апарат на общественото ни образование, на което – бидейки напласшено от войнстващите секуларни хуманисти и предвзети федерални съдилища – му бяха оставени оскъдни отговори за пределните въпроси.

От какво боледува съвременната цивилизация? В основата си, заболяването на обществото ни представлява упадък на религиозната вяра. Ако една култура има да оцелява и процъфтява, тя не бива да бъде отделяна от религиозната визия, от която е възникнала. В този случай съществува една върховна необходимост рефлексивните мъже и жени да се трудят за възстановяването на религиозното образование в качеството му на надеждно тяло на доктрината.

“Изкуп̀ времето, изкуп̀ мечтата” пише Т. С. Елиът. Все още е възможно – при положение че има правилна мисъл и морално въображение – да се противопоставим храбро на безредиците на епохата. Възстановяването на истинската ученост, хуманитарна и естествена, реформата в много области на обществените стратегии; възобновяването на нашето знание за наличието на един трансцендентен ред, и за присъствието на един Друг; просветляването на идващите там където сме ние. Подобни подходи са отворени към онези сред позрастващото поколение, които търсят цел в живота. Възможно е да ни се даде Знак преди края на двадесети век; и все пак с или без Знак, Оставащите трябва да се борят срещу прихотите на времето.

Превод от английски: Слава Янакиева

Публикува се по:
The Conservative Hall of Fame
The Heritage Lectures
Civilization Without Religion
Russell Kirk.
Lecture Four Hundred and Four July 24th 1992

Кратък поглед към епохалното откритие на тазгодишните носители на Нобелова награда за медицина*

Александър Джаковац

Александър Джаковац е роден през 1971 г. в Белград и е завършил Богословския факултет на Сръбската православна църква. След дипломирането си специализира в Белград и Солун и през 2003 г. получава магистърска степен по богословие.

Дълго време богословската мисъл беше самозатворена и в известен смисъл самодостатъчна. За съжаление, новите научни открития не са намерили никакъв творчески отговор и коментар от страна на богословите, а богословието като че ли се е отделило по някакъв начин от цивилизационните процеси. Дори когато се е достигало до някакъв диалог между науката и богословието, този "диалог" се е превръщал по-скоро в схематична защита на онова, което богословите са смятали за единствено приемлива истина. Това обаче въобще не е в съгласие с онова, което са ни завещали светите отци. Без да се опитвам да доказвам това (тъй като то е повече от очевидно), тук само ще спомена, че св. отци са били твърде *актуални* за своето време. Те са познавали направлението на тогавашната цивилизационна мисъл, която нито тогава, нито по-късно е била "християнска" или поне не е била такава в абсолютен смисъл. В своето богословие те не са се смущавали да черпят с пълни шепи от тогавашните научни постижения и то не само от областта на философията, но и на биологията, медицината и т. н.

Тази позиция на богословите е допринесла за развитието на един изкривен образ на богословието (а с това и на Църквата въобще), като за някакъв особен *аксиоматичен* начин на мислене, което не е способно да даде отговори на *новите въпроси*. Те нерядко се задоволяват да повтарят и да цитират мислите на отците, които са били актуални – но за своето време. За да няма недоразумение трябва да се подчертае, че тук не става дума за мислите на отците, свързани с формулировките на вярата, дадени на съборите и в техните писания, а за техните изказвания по някои въпроси от областта на биологията, астрономията, медицината и др. По такъв начин богословието се е отделило от живота и е станало *академично*, а всичко това е сериозна пречка както за богословието, така и за самата Църква. Ако богословието остане самозатворено, то може да се окаже в ситуация да стане музейна или архивна ценност – т. е. с нея би станало това, което комунистите искаха да направят с църквите – да

*Статията се печата по Александър Джаковац. "Кратки осврт на епохално откритие овогодишних добитника нобелове награде за медицину", Сборност, бр. 3, година VIII, Пожаревац, 2002, с. 135-142. Авторът размишлява върху открития, чиито автори са получили Нобеловата награда по медицина за 2003 г.

зи превърнат в "свещени културно-исторически паметници".¹

В самото богословие също е имало предпоставки, които сами по себе си не са били в съгласие с Евангелието, но които с времето са придобили легитимност. Така например дълбоко проникнатият от хипокризата *пиетизъм* е довел до радикално отричане и критика на откритията, до които е достигнала съвременната дълбинна психология. Макар да е безспорно, че много точки от тази психология не са правилни (което самите психолози достатъчно добре показаха), причината за тази атака от страна на "християнските апологети" е лежала от другата страна. Макар това да не е оправдание за тази богословска позиция, трябва да се подчертае, че за липсата на смислен диалог са дали съществен принос и някои интелектуалци-атеисти. Добър пример за това е предговорът на *Избрани съчинения* на Зигмунд Фройд, написан от г-р Хуго Клайн.²

Такъв е и случаят с Дарвиновата теория за еволюцията, която и днес е най-много атакувана именно защото твърди, че човекът не е единственото същество, което притежава *ratio* (разум), а само го притежава в по-голяма степен, което означава, че разликата не е в качеството, а в количеството. Ако богословската мисъл беше останала вярна на светоотеческото наследство, за да може да види човешката личност чрез тайната на отношението с гругия, най-вероятно нямаше да се стигне до това "негоразумение" (което отново не означава, че теорията за еволюцията е правилна – това не е въпрос, който се поставя тук; въпросът е

защо тази теория е била неприемлива за богословието). Ако школското богословие беше схванало Божия образ (*imago Dei*) в контекста на разбирането за личността, което св. отци капагокийци и св. Максим Изповедник са ни оставили чрез триагологическите и христологическите спорове и ако не го отъждествяваше с разума (*ratio*), дискусията вероятно би донесла много плодотворни резултати.

Дори и научните постижения, които са могли да помогнат на богословието да обясни тайната на света и човека, като че ли са останали напълно или поне недостатъчно използвани. Доказателствата на съвременната астрономия повече от ясно посочват възникването на всемира, с което индиректно се доказва истинността на християнското учение за *creatio ex nihilo* (сътворяване от нищо). Достиганията на физиката, които се отразяват в квантовата теория също могат да имат важен принос за разбирането на света и човека като съотнесими, а не като независими реалности.

Едва в по-ново време православната богословска мисъл е започнала да се занимава творчески с по-новите научни изследвания, в пътя на генетиката, генното инженерство и т. н.⁴ Въпреки това остава опасността този интерес от страна на богословието към науката да си остане един чисто етически дискурс.

Тази година Нобеловата награда за медицина получиха Сигни Бренър, Робърт Хорвиц и Джон Сълстон (Sydney Brenner, Robert Horvitz, John E. Sulston) заради това, че успяха да докажат теорията за апоптозата (*apoptosis*).⁴ Същността на тази теория се състои в твърдението,

¹ По-подробно вж. Шмеман, Ал. "Теология и Евхаристия", Сборност, 1-2, Пожаревац, 2000, с. 57-75.

² Вж. г-р Хуго Клайн, *Увод*, у С. Фройд, *Психопатологията свакодневног живота*, Избрана дела I, Нови Сад, 1969, с. 29-31.

³ В този смисъл пионер е митрополит Йоан Зизиулас, вж. вж. неговите студии "Личността на човека и най-новите научни движения", сп. Видослов, бр. 21, с. 46-53 и "Личността и генетичните начинания", сп. Видослов, бр. 26, с. 131-139.

⁴ Много по-обширна разработка на самата теория може да се намери в избрана библиография по темата.

че в организмите на живите същества доминира процес, по време на който ежедневно умират милиарди клетки. Това, което е особено забележително е, че *от тази смърт на клетките зависи възникването и развитието на организма*. Следователно смъртта на клетките не възниква просто като последица от тяхната "похабеност", а тя е предвидена в генетичния код още преди възникването на самата клетка. Доколкото този естествен процес по някаква причина не се развива според своята посока, като последица се появяват различни болести, и преди всичко рак. Тези учени са извършвали своите изследвания върху плоския червей (Caenorhabditis elegans), което е било особено подходящо заради малкия брой клетки.

Те са идентифицирали и някои от "гените на смъртта" и са ги нарекли *ced-3, ced-4 и ced-9*. Тези гени регулират умирането на клетките. Установено е, че гените, които контролират този процес в случая на изследвания червей, имат свои еквиваленти при човека, както и при другите живи същества. Така например *ced-4* много наподобява своя човешки еквивалент Араф-1. Генът *ced-9*, който при изследвания червей има ролята да възпрепятства преждевременното самоунищожаване на клетките, има свой еквивалент в човешкия прото-онкоген *bsl-2* и т. н.

Богословските последици от това откритие са големи – то показва, че смъртта не е един момент, а е процес, който продължава през целия живот. Нещо повече, смъртта е съставна част от живота. Ние съществуваме и живеем по начина на смъртта. В макро-света това е било ясно и от по-рано – едни трябва да умират, за да могат други да живеят. Животът е непрекъсната хранителна верига, в която се изяжда и в която накрая неминуемо биваш изяден. Тази прониза-

ност от смъртта в биологичната перцепция не само че не е трагедия, но е и необходимост.

Трагичността на смъртта се припознава тогава, когато са поставени под въпрос не биологичните, а *личностните отношения*. Смъртта на индивида не е трагедия така, както не е трагедия и смъртта на клетките. Един индивид се заменя от друг по начина, по който една клетка се заменя с друга. Но докато индивидът е заменям, личността не е - индивидът може да бъде заменен с друг индивид, но личността, която е единствена и неповторима, е незаменима. Загубата на една личност е край и окончателна трагедия, а това отново ни показва, че човекът не е преди всичко – или не единствено – биологично същество. Човекът не функционира съгласно биологичните закони – за него те придобиват трагично измерение. Неговата изключителност или невъзможност дори и ако би искал да се включи в биологичния ритъм на раждането и умирането – а този ритъм се чувства като тежка болка и страдание – посочват едно друго измерение.

Това друго измерение на човека е двойко и то се стреми да превъзмогне ограниченията, дадени от природата. То иска, ако по някакъв начин е възможно, да премахне смъртта, а ако не може – тогава поне да я отложи. Човекът не се примирява със своята смъртност, той жадува точно за това, което Бог му е поставил като цел – *да стане бог по благодат*. Освен това човекът – и това е свързано с предишното – не се задоволява и с природните отношения, които са основани върху принципа на полезността. Макар и сам да е склонен да "познава" и да оценява хората, светът, та дори и Бога с тези мерки, той не се задоволява с такива отношения. Той иска да обича и да бъде обичан. За човека не е достатъчно да задоволи своите на-

гони и биологични потребности – той не иска да бъде сам. Човекът иска да живее в общение с другите и да живее вечно.

Пронизаността от смъртта, която тези медицински изследвания подчертават толкова ясно, ни принуждава да видим, че в същността си светът е поставен върху nihillo. От самото съдържание на нашия организъм, чрез генетичните кодове, смъртта се проявява като нещо неизбежно. Сътвореността на света, неговата основа в небитието, е записана в това, което индивидът потенциално трябва да бъде. Смъртта е записана в нас и то по начин, който не допуска нейното отхвърляне въз основа на природата, именно заради това, че смъртта като такава е част от живота. Както се вижда от приведените изследвания, отхвърлянето или отричането на смъртта въз основа на природата, не само че е невъзможно, но дори ако бъде осъществимо, по парадоксален начин би довело до унищожаване на живота. Смъртта е иманентна на биологичното съществуване и то не може без нея.

Заклучение

Следователно смъртта не може и няма да бъде преодолена въз основа на природата, тъй като тя ѝ е свойствена поне толкова, колкото и животът. Единственият начин за преодоляването на смъртта е преодоляването на природните възможности. Природата не може да достигне безсмъртие, защото смъртта е нейният начин на съществуване. Да се обърнем към сполучливия израз на св. Максим Изповедник: "Смъртта живее през цялото това време, като ни прави своя храна, тъй като ние никога не живеем истински, защото смъртта винаги ни изяжда чрез тлението."⁵ Единствената надежда, която остава на човека, се намира в есхатологичното общение с Бога и преодоляването на ограниченията на собствената му природа именно чрез участието в това общение. Само в този есхатологичен контекст, само в перспективата на бъдещия век, който вече е започнал, но чиято пълнота ще се осъществи, може да се разбере и сегашното състояние на човека. "След прегрешението никой вече не може да обясни края чрез началото, а само началото чрез края" (PG 90, 616A).

Следователно тайната на човешкото спасение е в преодоляването на неговия природен начин на съществуване. По-конкретно това означава преодоляването на неговия индивидуализъм, който е тясно свързан с биологичния начин на съществуване и поради това не може да преодолее биологичните ограничения и преди всичко смъртта. Човекът е призван да "израсте по мярката на ръста Христов", призван е да промени своя начин на съществуване, както и себе си, но и да доведе целия свят до живот в Христос, което е и целта, заради която Бог е сътворил и света, и човека. Нека да използвам израза на св. Максим Изповедник: "Заради Христос, заради тайната на Христос, всички векове и всички в тези векове са приели начало и край на битието" (PG 90, 621).

Превод от сръбски: Д. Минчева

⁵ Св. Максим Изповедник, Ambigua, PG 91, 1156C-1157A.

ПОЛ И АСКЕЗА (според текстовете на Свещеното Писание)

Атанас Стаматов

Атанас Стаматов е преподавател по история на философията в МГУ "Св. Иван Рилски" и СУ "Св. Климент Охридски". Научните му интереси са в областта на българската философска култура. Автор е на изследването *Памет без давност – болка без лек* (1994), *Европейска проекция върху българската философска култура* (1996), *Тетрага incognita на ранната българска история* (1997), *Идеи за историята в българската културфилософска книжнина 1878 – 1948* (2000) и др. Член на Института по средновековна философия и култура.

"Метафизиката на пола" – няма как сплетените в нея проблеми да се редуцират до макар и определящи за "телесната долница" на човека топоси. Полът е въпрос на менталитет, социална норма, религиозен обет... Агоналната му природа е положена върху специфичния порив на плътта да соматизира духа и на духа да спиритуализира плътта; снета е в неупокоеното ни желание за обладаване на другостта, потопени в екстатичността на еднинението; проецирана е в напрежението на волята за удържане на живота срещу угрозата на сякаш фаталната ни обреченост на смъртта. Отговорите на въпросите са търсени в широкия регистър от "висотата" на логико-спекулативните интерпретации и катарзисните сублимации на художествено-творческото, до практическото им снемане в отдадеността на конкретното преживяване или в изтощителна борба със себе си за тяхното надмогване.

Всяка културна парадигма по уникален начин легитимира познатите ѝ решения. Заедно с това тя задава и един от онези фундаментални социални кодове, по които може да бъде безпогрешно разпозната и дешифрирана. Дори най-егрото историческо проследяване – от първите опити за сакрализация на фалическото и материнството, до постмодерните дискусии на теми като "биологично предопределен ли е полът или е въпрос на социален избор" – ни убеждава в констатираното. Ако търсим валидните за християнската култура решения, отвъд конфесионалната ѝ вариативност, то трябва да се обърнем към текстовете на Свещеното Писание, от където тя черпи доктриналните си основания и екзистенциални мотивации.

Четири са опорните точки, върху които в историологичен план библейската антропология полага основните си тези, а именно: *за сътворението, за грехопадението, за възплъщението (изкуплението) и за възкресението*. Те рамкират и аргументацията към библейското разбиране на пола и аскезата.

Разказът за сътворението представя човека като богообразен; в естеството си като неделимо единство от душа и тяло; в пълнотата на битието си "мъж" и "жена" (Бит.1:26-27; 5:2). Изразеното в множествено число намерение – "да сътворим човека..." – сочи Създателя в триединството Му. Неговото авторство в еднаква степен е отнесено както към душата, така и към тялото (Бит.2:21-23). Съществуването на душата и тялото е принципно координирано в качеството им на единство без смесване (*amiktos hēnosis*). След създаването им Бог определя и едното, и другото като "твърде добро", следователно на тялото се признава достойнство, каквото и на душата. Но грехопадението води до нарушаването на животелната връзка между Бога и човека. Макар и да запазва богообразието си, човекът е овладян от страсти, става плътлолюбив, губи безсмъртието си след като тялото е отгадено в плен на тлението. Човешкият род започва да се размножава "с болки" чрез раждане. В завета с народа на Израил Бог скрепява спасителния план с печата на обрязването – обрязване по плът, но и по дух (Бит.17:10; Римл.2:29). Решаващ акт за възстановяване достойнството на тялото е възплъщението (1Кор.6:15-19; 2 Кор.6:16). Чрез Богочовека е възстановена връзката с Бога; възстановена е дадената по сътворение координация между душата и тялото; отхвърлена е сянката на греха и смъртта; реабилитирана е плътта. Тялото на вярващия е превърнато в "храм на живия Бог".

Маркираната от библейските текстове сюжетна линия показва, че няма как изцелената чрез възплъщението и възкресението плът да търпи интерпретации и практики в нормите на крайния антаго-

нистичен дуализъм.¹ Особено красноречиви са думите на ап.Павел отправени чрез коринтяните към цялата църква. За да подчертае единството на човешката природа при освещението ѝ, базирайки се на Бит.2:7 апостолът я представя като триединство (1 Сол.5:23). Чрез тази необичайна за библейската традиция структура се елиминира възможността за дуалистично интерпретиране на двусъставното човешко естество, тъй като душата (ст.евр. *нефеш* – човек, индивидуалност, личност) съвместява, сменя в себе си особеностите на духа (ст.евр. *руах* – термин, с който се означава и Светия Дух – Ис.63:10) и тялото. Осветеният от действието на Светия Дух човешки разум освещава душата, която във функцията си на среден термин включва в процеса на освещаване и плътта.

Все пак библейските текстове говорят за видими промени в човека след грехопадението. Що се отнася до пола, принципът "Естествените неща не са срамни/ *Naturalia non sunt turpia*" вече не действа (Бит.3:7-10). И второ – ако приемем популярното обяснение на блаж.Августин, че Бог не сътвори жената от главата на мъжа, за да покаже, че тя не трябва да господарува над него; нито от краката, за да не я превърне той в своя робиня; а от страната, за да му бъде равностойна спътница – след греха, влязъл в света чрез жената, тя остава равноценна на мъжа пред Бога, но не и равнопоставена (Бит.3:16; 1 Кор.12:27).

В библейските регламентации на сексуалността като изява на пола осветен остава само бракът. Той се счита за богоустановен дар на човека. Любовта в брака се приема за специфична форма на благодатната любов. Особено силно звучи

¹ Срв. *Boyce, M.* Textual Sources for the Study of Zoroastrianism, Manchester, 1984. Също – *A History of Zoroastrianism, vol.I., Leiden, 1975.*

този мотив в Ефес.5:25, 28, 33. Още поубедителен е апостолът в Евр.13:4 – “Бракът е нещо честно у всички, и брачното легло – чисто”. Плодовитостта в брака е по благословение от Бога за праведност (Бит.1:28; Пс.126:3, 127:3-4). За да не се отнема това благословение, младоженецът не бил призоваван на война и до година е оставян свободен в къщи “да весели жена си, която е взел”. В библейското общество жената-майка няма съперница. Почитта към нея е изключителна (Изх.20:12), а в екстремни случаи тя се споменава преди бащата – глава на семейството и първосвещеник в дома (Лев.19:3; 21:2). Благословието за плодовитост се използва дори за оправдание при отклонения от богоустановения брак като полигамията от епохата на патриарсите и левиратния брак. Нима звучат аскетично съветите на Еклесиаста да се наслаждаваш от живота “заедно с жената, която обичаш, и която ти е дал Бог под слънцето за всички твои суетни дни” (9:9) или да речем стиховете от *Песен на Песните*?

На другия полюс са санкциите на сексуалността извън брака. Те са заложили принципно в седмата Божия заповед – “Не прелюбодействай!” (Изх.20:14) и подробно се разписват във *Второзаконие*. При сексуално насилие годеницата е била третирана като омъжена. Прелъстителят е плащал 50 сикли сребро и е бил задължен да се ожени за прелъстената девойка без право на развод. Ако мъж наклевети съпругата си, че не е била девствена и се докаже противното, прилагала се е същата санкция, но вече при 100 сикли глоба в полза на бащата. Дори по време на война насилието е било ограничавано с изискването да не се осъществява сексуален контакт с взетата в плен жена или девойка

веднага след пленяването. Тя е получавала месец време, за да оплаче близките си. Преди сношението се снемал от нея робският статут и след това при евентуална раздяла вече не можел да ѝ се вмени отново (Вт.21:10-14).² Законът категорично е повелявал да няма блудници измежду израилевите дъщери и снове (Вт.23:17), а най-често предвижданото наказание е пребиване с камъни до смърт. Порицават се също както кръвосмешението (Лев.18:6-19; Вт.27:20-23), така и всяко неестествено полово общуване (Римл.1:26-27). Освен профанното блудство, текстовете на Священото Писание отхвърлят проявите и на “сакрална проституция”, разпространена сред финикийци, вавилонци и други източни народи с оргиастични елементи в практикуваната култова обредност, травестиране, размяна на грехи между половете и пр., което увлича и в греха на идолопоклонството (Вт.22:5). Не се е приемала жертва, придобита от жертвоприносителя чрез блудство. Потомството от син на блудница до десето коляно, както и самият той, не били допускани “да влизат в обществото Господне”. Но и на скопеца като полово непълноценен също се е отказвал достъп до него.

Опитът ни изложението да следва на минимална дистанция оригинала цели очертаването на определящата за библейската традиция линия в разбирането за пола. Догматично мотивираните регламентации налагат извода, че *библейското общество не се е придържало към аскетични практики, свързани с пола, като условие или форма за служене на Бога*. И все пак, в отделни случаи на израилтяните е било препоръчвано въздържание, а на покъсен етап в юдаизма се появяват и първите аскетични секти.

² Виж по-погр. *Шиваров, Н.* Библейска археология, С., 1992, ч.ІІ.2. Семейството.

Самото понятие аскеза е чуждо на библейската традиция. Посочените в справочната литература³ класически изследвания са единодушни, че то изцяло формира семантичното си поле в реалиите на гръко-римската култура. Изходните форми се търсят в глагола *askeo* преведан като *изобразявам* (Омир) и съществителното *askesis* употребявано за означаване на телесни и/или духовни *упражнения*, свързани с определен начин на живот. При Херодот например аскезата се свързва с обет за *придържане към истината*. У Платон тя е *средство за добродетелен живот*,⁴ а едно от четирите качества, предпоставящи добродетелта, редом с мъдростта, справедливостта и мъжеството, е *въздържанието*. За Ксенофонт аскетическото поведение включва съблюдаването на мълчание, сиреч *въздържане от словесно общуване*. И в ригористичната етика на стоиците, особено в тази на римския стоицизъм,⁵ с терминът *аскеза* също се бележи въздържанието като инструмент за възпитание на волята, водеща мъдреца към постигане на апатия. Немалко изследователи на античната култура твърдят, че именно стоиците в най-голяма степен допринасят, щото в епохата на елинизма под *аскеза* да се разбира *въздържание*.

Но доктринално мотивираният интерес към въздържанието не е монопол само на гръко-римската култура. Той храни не само философските експликации на аскезата. Всяка религия по специфичен начин включва въздържанието в обредната си система. В редица мистериални култове (при орфиците например), аскезата се

практикува като *ритуално очистване* – задължително условие за посвещаване в мистериите. След македонските завоевания на изток и формирането на едно общо социокултурно пространство от басейна на Средиземно море до горното течение на р. Инд и Трансоксиана, в него протичат мощни процеси на културна и в частност религиозна синкретизация, което качествено променя аскетичните мотивации на запад. Аскетичните практики започват да целят “подавяне” на плътта и от там очистване на духа. При променената в метафизичните си основания гледна точка, аскезата вече не е просто синоним на въздържание, а на насилие над тялото за освобождаването на душата.

Що се отнася до библейското общество, ако в него търсим сакрализираните форми на въздържание, трябва да се обърнем към понятия, производни от корена *lzt* (в куфически запис),⁶ който не само в староеврейския, но и в повечето семитски езици се употребява в смисъла на *въздържан се, посвещавам се*. От там носи названието си обетът за назорейство – едно типично юдейско явление. Назореите посвещават себе си на Бога и в служба на народа. Назорейството било пожизнено (Самсон, Самуил), наследствено (при рехавитите) и временно (при обет, даден по конкретен повод, но за не по-малко от 30 дни). Жените и робите можели да дадат обет само с разрешение на съпруга или господаря; а обетът на езичниците бил считан за недействителен. Назореите не стрижели косите си до изтичане на обявения срок. Пожизнените назореи стрижели косите си веднъж годишно, а приелите “самсоново” назорейство

³ Hanp. Bauer, J.B. *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz-Wien-Köln, vol.I., 1967, S. 88-94; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, B. I. A-C, Basel-Stuttgart, 1971, S. 538-543; *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, vol.II., p.63-111; *Lexikon für Theologie und Kirche*, B.1., Freiburg-Basel-Wien, 1993, S. 1074-1083 и гр.

⁴ *Platon*, Gorg., 527. – *Платон*, Диалози, т.2, С., 1982, с.183-184.

⁵ *Epiktet*, Diss., III.12.

⁶ Еврейская энциклопедия (ЕЭ), т.III, СПб., 1991, с.499.

никога,⁷ но пък можели да се доближават до мъртвец, нещо, което било забранено на останалите назореи. Назореят не употребявал спиртни напитки (вино, сикер и дори оцет) и всички добивани от грозде продукти. Изброените ограничения на обета приравняват назореите с левитите. Но *никъде в закона на назорея (Числа 6:1-21) и дума не става за служене на Бога чрез безбрачие или сексуално въздържание*. Назореите като всички останали израилтяни са могли да имат семейство и потомство.

При какви случаи в библейското общество е било предписвано сексуално въздържание? Те са педантично описани в *Левит* и догматично са "закомвени" в ст.19:2 – "Бъдете свети, защото Аз Господ, Бог ваш, съм свят".⁸ Неправомерно е в тези случаи да включваме въздържанието по хигиенно-здравни причини (бременност, раждане, "месечно страдание от очистване", семетечение и пр. – Лев.15:24 – траело от един до шестдесет и шест дни) или при нещастие и смърт, за което Йосиф Флавий свидетелства, че юдеите пазели благочестие тридесет дни до принасянето на жертвите. Но *когато Божията святост изисква ритуална чистота от заставащия в присъствието Му, действащата мотивация е класически аскетична*. Пример за това е случилото се в Синай при получаването от Мойсей на скрижалите с декалога (Изх.19:6, 15). Когато и където е било засвидетелствано Божието присъствие, израилтяните безусловно са се придържали към сексуално въздържание – в храма и край него; в помещение или походен лагер при наличието на свещен предмет, който сакрализира околното пространство и то функционира като Светая; в навечерието на праз-

ниците Очищение, Помирение и пр. Това насочено към сакралното непродължително въздържание е целяло телесно, интелектуално, емоционално и волево очистване, което в интровертен план за вярващия отваря просвет от профанното към сакралното – условие за богоугоден добродетелен живот, а в екстравертен план е знак за посветеност в култа.

След Вавилонския плен и особено по-късно в епохата на елинизма, юдаизмът търпи влияние както от страна на аскетични доктрини и практики в присъщите на Изтока форми, така и "нивелиращото" въздействие на елинистичната култура. Влиянието се чувства по-осезаемо сред диаспората (особено в центровете Вавилон и Александрия), но не подминава и палестинските евреи. Достатъчно красноречив е фактът, че в края на междузаветната епоха еврейският език е бил практически мъртъв. В масова употреба е бил арамейският език, на който са написани и намерените в Горен Египет (о.Елефантина) ценни документи за живота на египетската диаспора. Останалата част на диаспората по правило си служела с гръцки, за което били наричани "елинисти" (Деян.6:1; 9:29). Именно през този период, чрез апокрифната книжина, понятието *аскеза* навлиза в културата на еврейското общество. В прибавения към *Книгата на пророк Даниил* апокриф *Енох* (48:7) аскезата се разбира като *презрение към света*. Глаголът *askeo* се среща и в *Макавейските книги* и бележи пазенето на Закона (съботата), възпитанието в Закона (2 Мак. 15:4)⁹ Процесите на синкретизация легитимират някои дуалистични схващания, свързани с психофизическия проблем. Тези интерпретации доктринално захранват две полярно проти-

⁷ Дългите коси са били считани за корона на назорея и от там някои библеисти тълкуват корена *nir* – *посвецавам* в смисъл на *коронясвам*.

⁸ Шиваров, Н. Аскетизмът от библейско гледище, сп.Духовна култура, №1/1997, с.5.

⁹ Lexikon für Theologie und Kirche, B.1., Freiburg-Basel-Wien, 1993, S. 1077.

воположни реакции, целящи един и същи резултат, а именно – потискане на плътта “натоварена” с функциите на греха. В единия случай целта се преследва чрез аскеза, а в другия чрез отдаване на разврат. Ако през ветхозаветния период само на едного, с оглед тежестите на служението, Бог повелява “...не си вземай жена, и да нямаш ни синове, ни дъщери на това място” (Иерем.16:2), то в края на междузаветния период важно място в живота на еврейското общество заема аскетичната секта на *есеите*. Те се чувствали призвани да подготвят народа за скорошното идване на Месия. Стремелът им бил да бъдат в постоянна култова чистота и считали себе си за чисти спрямо другите юдеи. Обичайното свързване на нечистотата с телесната долница, а при жените и с водещия към зло Евин грях кара есеите да се придържат към безбрачие.¹⁰ За отделилата се от есеите секта на *терапевтите*/ - служители на Бога (арам. Pulchanah di Eloah) пише Филон Александрийски в труда си *De vita Contemplativa*. Дори името им се извежда от това на есеите – assaia/лекари. Тези “лечители на душата” населявали района около езерото Мареотен край гр.Александрия. Носели бели грехи. Всеки живеел в своя килия (monasterium). Хранели се след залез, защото смятали че светлината е дадена за изучаване на Тората. Храната им се състояла от хляб, сол, исоп и вода. За разлика от есеите приемали в общините си жени. Строго се придържали към безбрачие, а при общите събрания мъжете и жените били отделени от висока 3-4 фута стена. Жените се грижели за подхвърлени или дадени под защитата на общината нееврейски деца. Изследователи твърдят, че част от песнопенията им са преминали в ранните

християнски общества, което може би е едно от основанията на Евсевий Кесарийски да ги счита за християнски монаси. *Ала аскетичната догматика и практика на споменатите общества нямат библейски основания. Песимистичният аскетизъм е органично чужд на юдаизма, а към половия аскетизъм всички законодатели без изключение се отнасят отрицателно.*¹¹

Тези проблеми особено остро се дискутират през новозаветния период и пряко влияят за доктриналното оформяне на християнството. Единственият строго каноничен текст, в който присъства терминът *аскеза* е Деян.24:16.¹² Употребата му се приписва на най-образования измежду апостолите – ап. Павел. В конкретния контекст аскезата следва да се разбира като *упражнение в следването на Божията воля* за съблюдаване на “непорочна съвест” пред Него и човеците. Синопалният превод го дава чрез глагола *заягам*, а ревизираните издания на библейското дружество чрез *старая се*.

След безбрачието на св.Иоан Кръстител и на Иисус Христос (въпреки, че Спасителят не изисква от учениците Си същото, а само *заягане/старание* във вярата) въпросът остава открит пред водачите на първите християнски общини. В съборните си послания апостолите предупреждават за опасността от увлечения в плътското, но повечето имат семейства и потомство. Ако коринтяните апелат към аскетичен отказ от брака, то николаитите, вярвайки че плътта е нужна за употреба само в злото, се отдавали да “безсрамни прелюбодения”.¹³ Заемата от ап.Павел позиция се базира на библейската традиция при отчитане необ-

¹⁰ Йосиф Флавий, *Иудейские древности* (XVIII.1.5), Минск, 1994, т.2, с.433-434.

¹¹ ЕЭ, т.III, с.282, 286.

¹² *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, B. I. A-C, Basel-Stuttgart, 1971, S. 539.

¹³ Eusebius, *Historia ecclesiastica*, III.29.

ходимостта от конкретност в прилагането на евангелските истини. Самият той безбрачен, високо оценява девството (1 Кор.7:1), прието в името на "действено служение", но измъчваните от съблазната съветва: "Не се лишавайте един от друг от съпружеско сношение, ако бъде по съгласие за малко време, за да се придавате на молитва и пак бъдете заедно да не би сатана да ви изкушава чрез вашата невъзможност да се въздържате (1 Кор.7:5). В цитирания текст апостолът кратко и ясно напомня, че *полът е осветен в брака, въздържанието е установено от Бога при зачитане свободната воля на въздържащите се в избора на обет за постигане на култова чистота*. Както пише в коментара си проф.Н.Шиваров, очертаните от ап.Павел две тенденции – "на брачни отношения и на безбрачие" – не си противостоят, а паралелно съществуваат и осигуряват "многообразие в християнския подвиг". По-късно под влиянието на гностицизма редица секти търсят решение чрез взаимното изключване на споменатите тенденции. Позовавайки се на Иринеї (*Adversus haereses, XXII-XXIV*) редом с ересите на Сатурнин и Василид, Евсевий подлага на критика и последователите на Карпократ (карпократяните), рушили телата си чрез разврат, от които тръгва "нечестивото" и "нелепо" разбиране на останалите за християните. На другия полюс стоят Пинит, епископът на Кнососката църква, полагал тежкото бреме на девството като дълг на братията и представителите на "катафригийската" ерес, призоваващи за разтрогване на браковете и пазене на строг пост.¹⁴

Този социокултурен контекст вече не предполага оставане единствено при усилено за връщане към библейските норми, поне в реалностите на граг като Александрия. Високата елинистична образованост, предизвикателствата на гностическата теория и практика, традиционно силното религиозно присъствие на юдаизма – тези фактори стимулират представителите на Александрийската школа в търсенето на философско-спекулативни отговори на възникналите проблеми. Достатъчно е да си спомним за "християнския гностик" на Климент Александрийски¹⁵ или учението на Ориген за материята като лечително средство. Алгоричното тълкуване на Свещеното Писание и тези първи теолого-философски стъпки в осмислянето му, трасират генезиса на християнската аскетична традиция. Така погледнато, едва ли е случайно, че Синаї "ражда" и първите християнски аскети, но това вече е друга тема...

P.S. Може би казаното до тук си заслужава да бъде припомнено при условие, че в България извършените годишно аборти са повече от новородените деца, че една четвърт от младежите между 15-24 г. намират брака за отживелица, че една трета от семействата не желаят деца, че редом с Ботсуана, Естония, Япония, Русия, ЮАР и Украйна сме в седмицата на държавите в света с най-бързо намаляващо население. Докато пишех, тези факти постоянно ме връщаха към един и същи въпрос – струва ли си да препрочетем историята в търсенето на своя демографски модел?

¹⁴ Ibid., IV.7, 23; V.18.

¹⁵ Stromata.IV.22.

Самоотчуждение и аскеза

Райчо Пожарлиев

Райчо Пожарлиев е доцент във Философския факултет на СУ "Св. Климент Охридски". Автор на книгата *Философски образи*, София, 2000 г. Публикувал е множество студии, статии, доклади в областта на историята на философията, социологията, социалната философия и културологията.

Културно-исторически различаващите се отношения към собствените ни тела, тяхното освобождаване или напротив – ограничаване винаги имплицират определена философска антропология. В тази връзка е особено значеща проблематиката на аскезата. Терминът аскеза (**askesis**) се появява в гръцката античност със значение на телесно и духовно упражнение, както и на подвиг. Първоначално гумата притежава дори един тесен смисъл на гимнастическа процедура за закаляване на организма и постигане на образцова атлетичност. Но по-късно – при питагорейците и Епиктет се налага значението на духовно самоусъвършенстване. Постепенно понятието започва да се употребява в най-широк смисъл – обучение и духовна школа за придобиване на житейска мъдрост, докато накрая, най-вече под влияние на Платонисткия тип дуализъм на душа и тяло, аскетичността започва да се свързва с онези действия по ограничаване на тялото, които "проправят" пътя на душата към идеалния свят. На тази основа, подготвени от платонизма и стоицизма, ние отнасяме феномена на аскетичността и към средновековната християнска култура, като го обвързваме най-вече с монашеската практика и дисциплинираното самоограничаване по отношение на храна, сън, сексуален живот и всякакви светски изкушения. По отношение на тази представа могат да се отправят някои възражения.

Първото е чисто фактологично. В самото Средновековие терминът "аскеза" не се употребява, няма и еквивалент в латинския език.¹ **Второ**. Антропологическата интерпретация на средновековната култура като омаловажаваща ценността на човешкото тяло има своите граници. Особено след зрялото Средновековие, напр. в **томизма**, се акцентира върху обстоятелството, че и тялото подобно на душата е Божие творение и следователно по природа не то е предизвестен източник на зло.² Затова, както уместно отбелязват и нашите медиевисти, подценяването на тялото в Средновековието е отчасти късна теоретична конструкция на модерните интерпретатори.

¹ Historisches Woerterbuch der Philosophie, hrsg. J. Ritter, Basel\ Stuttgart, 1971, Bd.1.

² Виж. Изследването на проф. Ц. Бояджиев, Студии върху средновековния хуманизъм., С.1988.

И накрая – не без значение е обстоятелството, че концепцията за т.нар. **вътрешносветска аскеза** на **М. Вебер** и **Ернст Трьолч** има ролята на посредник при разбирането на прехода от традиционно към модерно общество като пренася чертите на отнесеното към спасителното бъдеще дисциплинарно поведение на религиозния човек в областта на труда и светските ангажменти на съвременния човек. Така хипотетичният обяснителен принцип за модела на едно модерно поведение (видяно най-вече чрез протестанството) препраща назад в миналото към т.нар аскетическа практика на Средновековието.

Трябва обаче да се каже, че макар и версията за средновековното принижаване на телесното да е прекомерно лансирана от модерните изследователи, то все пак различаването на Средновековие и Античност, както и на Средновековие и Модерност до голяма степен си остава ориентирано към разбиране на отношението човек–природа, а също и на йерархията тяло – душа.

В тази връзка **влиянието на платонизма и стоицизма върху християнската теология и практика е несъмнено** и носи отпечатъка на едно **определено ограничително отношение към тялото и материалното за сметка на божествената душа в човека**. Затова е много по-отчетлива разликата в разбирането на човека в християнската антропология и долатоническата ранна философска традиция.

Античната досократическа и долатоническа философия изхожда от идеята за космическото единство, в което човешкият микросвят е образ на природния. Още Хераклит намира, че логосът (зако-

нът, редът) е всеобщ, въпреки, че “повечето хора живеят така, като че ли имат собствено разбиране”³. Субстанциалното единство на човек и природа сякаш не е просто мислимо, а изживявано. М. Хайдегер носталгично копнее за този ранноантичен период, когато мисленето на човека е отглас на божествения логос. За него това дори не е прекрасна възможност за пълноценно философствуване, а още по-велико достижение. “Хераклит и Парменид са били “по-велики” (от бъдещите философи – бел. моя Р.П) в смисъл, че все още пребивавали в съзвучие с логоса”⁴. Невъзможността да се мисли човека отвъд мярката с природата, се отразява и в “медицинските” учения на древните философи. Най-ясно тази първохармония на човека и битието е изразена първо от Емпедокъл (5 в пр.н.е.), а после и от гениалния лекар Хипократ (5-4 в.пр.н.е).

Квинтесенцията на тези идеи се състои в убеждението, че **противоположните сили и цикли на природата се проявяват и в човека**. Битието, първостихиите, първоелементите на природата сякаш са отложени, въплътени в човешката телесност. Природните стихии са и потоци в човешкото тяло под формата на противоположни и взаимозависими течности. Това е един вид **пресубстанцивиране** на природното в човека. Затова и всички известни първоелементи на природата изграждат и човешката телесна натура.

Водата (първопринципът на Талес), е онава, от което като че ли се състои преимуществено човешкото тяло. “Влагата храни” – казваше Аристотел във Физиката. **Хераклитовият огън** е човешка топлина, източник на температурата и остротата на характера. Огнени са избухливите и темпераментни холерици и санг-

³ Антична философия, антология, С.1988, с. 83.

⁴ М.Хайдегер, Какво е това философията, в. Мит и философия, изд. СУ 1991, с. 23.

виници. Той, огънат, сияе в очите на хората като отражение на слънцето и същевременно като светлина на вътрешната им природа. Затова и неговите искри помръкват в погледите на смъртниците. **Въздухът** е също жизнена стихия. Неговите пулсации в нашите гробове отбелязват цикличното продължаване на жизнеността. Самата гуша⁵ е най-финото ни дихание, а предсмъртната въздишка или вопъл са знак за нейната раздяла с тялото. И накрая, **земята**, тази твърд на човешките кости е може би най-солидният фундамент на съществуването ни. Причина за това са не само митичните версии за произхода на човека, свързващи го със земята.⁶ Не по-малко важно е, че земята буквално храни човешките същества чрез своите плодове. Така и цикълът на телесния ни път започва и завършва в земните пластове. Нещо повече, жизненият биографичен път на индивида също отлага в себе си различни пропорции на първоелементите. Младостта е жарка като горещото лято, а старостта – влажна, студена и мъхеста като късната есен и зима. Младостта е буйна и набъбваща като пролетно растение, а старостта жвакаща и унила като застояло блато.

Ето защо човекът като част от света е зависим от конкретните съчетания на природните стихии, отпечатани в климата, в географската среда, в трайните физически цикли. Те, и техните размествания се отразяват в човешкото поведение, характер, физиогномика и дори нравственост. Като част от природата човек я пренася в собствената си природа. От тази гледна точка появите на болестите се схващат като нарушаване на

тази връзка, а лечението – като нейно възстановяване. Нещо повече, в този Хипократов смисъл **лекарят не може да бъде друг освен натурфилософ**. Симптоматично е, че когато настъпила смъртта на великия мегик, близките приятели написали на гроба му простичкото: “Един философ!”.

Философско-антропологически обоснованата връзка човек – природа съзираме и в старогръцкото значение на понятието “етос”. Етосът е начин на живот. Но той е и **всичко, което присъствава като неизменно в човека, т.е. е проява на субстанциалните принципи на света в човека**. В това число – природните стихии, климата, времето, географската среда, сезоните. Всичко това, ведно с възрастта формира онова природно, телесно, поведенческо и дори физиогномично единство, което прави етоса и характера на човека. Така появата на болестта свидетелствува за нарушен тип етос, по подобие на необичайните бедствия, взриващи естествените цикли в природата. И обратно – лечението на болните е възстановяване на първичния етос и равновесие със света. Тъкмо това Хипократ нарича **Диететика**, важна част от т.нар. **Corpus hippocraticum** (съдържащ 72 съчинения) и появил се през 3 в.пр.н.е. като сумарен труд от съчиненията на учителя лекар и неговите ученици.

Самото име “**диететика**” подсказва ясно фундаменталната връзка на **здраве – природа и човек в хоризонта на етоса**, както и подсказва целите на медицинската диагностика – постигането на здравето като космическо равновесие човек-природа. “Лекарят, казва Хипократ, трябва да

⁵ Душата – анима е още от архаиката свързвана с въздуха -дъх, призрачна пара, мъгла в човека. Виж в тази връзка Э.Тайлор, Первобытная культура, с. 177.

⁶ Виж в тази връзка интерпретацията на митовите за земята-майка на Мирча Елиаде в: “Митове, сънища и тайнства” С.Прозорец, 2000, с. 175-213, където темата за произхода на човека от пръстта е основна и препраща към библейската версия.

предразположи към съдействие ...и болния, и обкръжаващите го, и външните обстоятелства”.⁷ **Хипократ**, а по-късно и бащата на историята – **Херодот**, са склонни да обясняват дори характера на народите и поведението им с климата и географската среда.

Напр. топлината и жаркото слънце предпоставят ленивостта, отпуснатостта и изнежеността напр. на южните народи, а студът и променливото време – сприхавостта на северните племена, на скити и траки, на чийто характер, както историята учи, не може да се разчита. Но същевременно Хипократ намира, че суровото време калява и прави северните народи госта по-стегнати, бързи и издържливи от южните. Минават векове преди Монтеско и отчасти Хердер да потърсят отново тази връзка на природа и специфично човешко поведение.

Следователно начинът на живот и поведение (етос) в гревния досократически смисъл не е просто проява на социалните нрави и духовни идеали. Той не е продукт единствено на разума и дълга. В тази връзка понятието “етос” не е тъждествено на по-късното понятие за етика и етичност. Справката показва, че понятието за етос като начин на живот постепенно започва да се отдалечава от връзката си с природата и се морализира. През 13 в. това понятие вече не се употребява и се замества от понятието “**етика**” имащо вече чисто морално съдържание. Нещо повече, едва през 16 в. се появява самостоятелното прилагателно “**етически**”, като **нравствено поведение отвъд всякакви природни основания**, като онова, което се отнася само до морала.⁸ Така се обособява сферата на духовните човешките норми и идеали като

противопоставена на природното му битие и място в света.

Но в античността етосът все още съдържа природните принципи и особености в себе си, а диететическото лечение връща към изконните първоначала и хармонизира първичното единство на човека и света.

За разлика от **античната антропологическа идея за единството на света и човека**, **Християнската антропология акцентира върху битийната йерархия**. В нея човек заема междинно и не дотам определено място, различаващо го и от Твореца, и от останалия свят. Като Божие творение човекът е също част от природата, но същевременно притежава и **възможността да я надмогне**. Това е възможност за прекачване над мъртвата природна материя и простата твърдост на растенията и животните към по-широки духовни хоризонти. Предпоставка за това е разбирането, че истинската “природа” на човека е в духовността, а истинският му дом – Божието царство. От тази гледна точка тукашното пребиваване е не само временно, но и отчуждено от Божията природа на човека. Разбира се пътят към Бога е възможен чрез свободната воля, която е източник на едно потенциално отстъпление от чисто природните телесни нужди на тялото по посока на моралното извисяване и на дълга. В този смисъл независимо от степенуванията на аскетическите практики (от наказания на тялото до духовната самодисциплина), техните цели са преди всичко свързани с постигането на морално (т.е. истински християнско) съвършенство. Аскезата се схваща като школа за християнски живот, за морална пълнота, за добродете-

⁷ Николова В. Афоризмите на Хипократ, С. 1988, с. 59.

⁸ История на нравите, С.2001, ЛИК, с.10.

телно поведение (Тома Аквински). Но това ѝ предназначение неизбежно я ориентира към **последователно ограничаване и отчуждаване на тялото**.

Факт е, че в обичайното модерно съзнание (вероятно и поради екзотичната привлекателност, с която еманципиралото се вече тяло се отнася към своето исторически друго състояние), доминират именно образите на тези ограничения – от съзнателното отшелничество, глътът и недоспиването, до най-изразителните видения като самобичуванията или самокастрацията. Така парадоксално целите на добродетелното поведение се асоциират сякаш задължително с аксесорите на агресивното посегателство срещу телесността.

В анализа си на **вътрешносветската аскеза**, М.Вебер отбелязва редица нейни специфични форми – изнемогващото тружене, пуританския сексуален живот и т.н., свързвайки ги с някакви човешки самоограничения. Но като че ли сумарно всяко ограничение препраща към **принципа на рационалността на модерния живот**, която рационалност социологът описва във **феномена на пестеливостта**.

Може обаче да се каже, че онова, което по отношение на икономическата реалност е калкулиране, счетоводство, правене на сметки (т.е. всичко рационално), в личния живот битийствува като **спестяване**. **Спестяването е обобщаващия образ на всяко лично, вкл. и телесно самоотричане**. То е личната рационална икономика на човека. И тя неизбежно рефлектира върху различни **телесни спестявания** – от храна, от сън, от време, от удоволствия и любов. Така спестяването е материален израз на всички тези самоогра-

ничения. В последна сметка то резултира в **спестяване на самата телесност**.

Затова и сме склонни да виждаме в средновековния човек-аскет някакво подобно, почти безплътно видение. Но акцентът, който поставяме върху възпирането и наказването на тялото не пресъздава адекватно смисъла на християнската аскеза. Нещо повече, крайното ограничаване на тялото, което Вл. Соловьев великолепно свързва с духа на “злия и безжалостен аскет”⁹ преминава в своята противоположност. Когато подобен тип “аскет” в усърдното си старание престане да яде, да пие, да спи и т.н., той сам се демонизира. По парадоксален начин **битката с демоните на тялото** в подобен тип хора **се превръща в демонизация на техния дух**, в своеобразна обсебеност от дявола (пак по израза на руския мислител). По същия начин онзи, който е постоянно зает с прогонване на сексуалните си фантазии и помисли, всъщност е вечен техен роб и не може да се отърве от жените в главата си.

Напротив, в същността си християнската аскеза не е ограничителна, а изцяло **позитивна**. Това е нов тип школа, по форма – приучаване към християнския живот, но **по смисъл и с крайна цел – водеща към стратегическо преориентиране на поведението към по-висш тип живот**. От тази гледна точка акцентът в нея трябва да поставим върху **трансцендирането на тукашното, а не просто в неговото преодоляване**.

Разбира се това трансцендиране често онагледяваме с образа на монаха, старателно загърбващ земните изкушения и имащ за цел да бъде пример за останалите отвъд манастирските огради. Но за-

⁹ Вл. Соловьев .Сочинения, т.1, М.1988, с. 53.

едно с това аскезата е свързана и с едно общочовешко ценностно преобръщане на отношението към живота и смъртта. **Нейната роля е спасителна.** Тя е **приучаване** към вечния християнски живот, а е не толкова отучване на тялото от навиги и страсти, тя е упражнение не в омраза към себе си, а в любов към Бога, тя е **домогване**, а не просто изнурително старание. Тя е въздържание, доколкото е **придържане** – **въз**, над земното – при Бога и вечността. Ясно осъзната йерархия на ценности, разбирането на приоритета на духовното, а не просто ограничаването на телесното, е в крайна сметка именно **справяне с времето и смъртта в името на вечността.** Защото за християнското самосъзнание тукашният свят е по-скоро вариант на умирането, на смъртността на времето, докато истинският живот имплицира вечността, трайното бъдеще¹⁰. Всяка аскетическа концепция следователно иманентно съдържа определен есхатологичен момент, надделяване над времето, край на времето.

Това специфично **трансситуиране чрез аскезата** може да се илюстрира с противопоставянето на съдържащите се в аскезата **два модела на храненето.** Примерът е особено подходящ и в сравнение с античната диететика, при която хранителната диета цели възстановяването на хармонията с природата.

В първия си, обичайно мислен могоус, аскетичното минимализиране на храненето е свързано само с ограниченията на тялото от съблазните на вкусните ястия. Но това самоограничение е само привидна битка с лакомията. Всъщност дълбокият смисъл на ограниченията на храната за тялото е в един негативен план **битка с времето.** Защото храненето имплицира

смъртта. Поне в няколко смисъла. **Първо** – в него нашият живот е обременен със смърт, нашето живеене е за сметка на смъртта на други (растителни и животински животни). **Второ** – то е от онези актове, които преминават без следи в небитието. Никой не си спомня какво е ял преди години, но може да си спомним с кого сме били и какво сме говорили. **И накрая** – храненето в най-дълбокия си смисъл е израз на временността. Не само защото човек ще бъде гладен, докато умре. Битието му на хранец се човек е битие на изчезването, на превръщане в отпадъци на храната, за да се консумира наново храна, която изчезва безвъзвратно и т.н. Затова хранителното битие на човека е вид **изяждане на битие.** Не случайно Хана Арент противопостави на подобен безмислен цикъл на времето (свързвайки го с труда като средство за задоволяване на нуждите ни, най-вече от храна) **продуктивното време, опредметено в трайните, произведени от човека предмети на културата.** В **създаването, направеното от човека остава, в храненето – изчезва, изяжда се.** Така можем да обрнем нещата – **не ние изяждаме храната, а по-скоро храната ни изяжда, изяжда усилия, време, култура.**

И обратно – **вторият** не негативен, а **позитивен могоус** на аскетичното хранене можем да съзрем в **ритуализираното божествено, свещенно хранене в акта на евхаристията.** Причастието е **свещенно хранене, вкусване на плътта и кръвта Христова.** За християните това е и символична, и истинска храна. Питката е обща, но всеки вкусва от нея. Онази историческа саможертва, която Божият син прави в името на човечеството, в името на неговото спасение, когато бива разпнат на кръста, тук продължава по отношение на всеки човек по-

¹⁰ Виж. Taubes, J. Abendlaendische Eschatologie, Bern, 1947.

отделно. Ето защо в евхаристията ние храним всъщност не своето тяло, а душата си. Малкото късче хляб и глътката вино са достатъчни. Те са почти невидими, но засищат повече от всичко. Защото в акта на свещенното причастно хранене Бог никога не изчезва безвъзвратно, така както би изчезнала в небиетието която и да е друга храна. Независимо дали само в очите на вярата или не дотам символично, но с този вид вкусване на божественото ние преодоляваме земното, **ставаме част от Бога – при-частяваме се.** Така **причастие то ни транситуира,** трансцендира ни над времето във вечността. Символичното хранене с божията храна е един от ясните знаци за преодоляването на природата от духа, на разделянето на природа и морал, на временно и вечно, на разрушаване на старото единство и симбиоза на етика и природно здраве. Причастие то символизира есхатологическото спасение и даже повече от ограничаването на земната храна за тялото демонстрира смисъла на аскезата.

Може би **последен опит за запазване на някакво етично съдържание** на храненето прави Кант в **“Спорът на факултетите”**. С привидно административна (т.е. тъй свойствена на университетите) цел, Кант дефинира спорните области на знанието, към които имат отношение и философията, и медицината. Повод за това му дава писмото на проф. Хуфланд, който през 1796 г. издава може би последната книга по диететика със симптоматичното заглавие **“За изкуството да се угоджава човешкия живот”**.

Сякаш в заглавието на тази книга се отразява започващата промяна на модерната нагласа в сравнение със средновеков-

ната. **Обвързаното с есхатологическия край очаквано спасение във вечността се изоставя за сметка на ценността на тукашния живот.** По отношение целите на диететиката това означава **смяна на вечността с безкрайното угоджаване на живота.** Кант пожелава иронично и отчасти снизходително дълъг живот на книгата на професора медик сякаш за да намекне, че никоя диета не ще замени вечността с някакъв развлачен във времето човешки живот.

За него мястото на диететиката е във философския факултет, но тя би го заслужила, само ако принадлежи към **практическата философия,** т.е. ако се ръководи от принципа, че **разумът определя начина на живот на човека**¹¹.

Така диететиката по-скоро би изглеждала като продължение на философския стоицизъм. Но дори и стоицизмът е недостатъчен при обосноваването на телесните ограничения. Кант се отнася с по-дозрение към него, защото в стоическото самоограничаване съзира остатък от епикурейската ведрина и скрита радост от живота. Вероятно става дума за тънката граница, която разделя упражняването в безразличие към земните блага и нарцисстичното чувство на самоодоволство, с което стоикът съзерцава как се владее при всички обстоятелства. В това самоодоволство има нещо природно, подобно на еуфорията която изпитва тичащият спортист.

Всяка прекалено радостна святост е по-дозрителна. Ето защо, за Кант, отношението към тялото трябва да изхожда от приоритета на разума, т.е. от етиката на дълга, която трябва изцяло да подчини природните склонности на човека.

¹¹ И. Кант, Педагогика, Спорът на факултетите, 1994, с. 117.

В **“Основи на метафизиката на нравите”** той дава великолепен пример за подобен тип етика¹².

Ако извършим благотворение (напр. гарим просяка с монета) просто защото геният е хубав и по природа сме склонни да му се радваме, то това деяние е лишено от нравствена стойност. В същата степен не е нравствена и благотворителността, извършена с оглед на общественото мнение, т.е. поради удоволствието да се радваме на одобрението на другите. В морала, както отбелязваше още Монтен, има не малко притворство и поза. За Кант, напротив, същинският пример за благотворителност демонстрира спартански възпитаният човек, който по принцип не одобрява глзотите на бедността. За суровия към самия себе си е неразбираем хленча на просяка. Но ако въпреки това дългът го склони да извърши благотворения, то това именно е истинска нравствена постъпка. С други думи същинското поле на морала е видимо в напряжението на разума и собствените склонности, в един вид аскетично подчиняване на последните от разумния дълг. Това означава, че всяко истинско нравствено поведение е вътрешно надмогване. Моралният човек за Кант е винаги измъчен. Може дори да се каже, **че моделът на тази етика на дълга е монашеската аскеза и морал в крайните им форми**. Немският мислител дава примери за истински философската диететика.

Наш дълг е напр. да не спим прекалено дълго (и през ноща, и след обяд). Вярно е, казва Кант, че в съня ще забравим много от неприятностите, които животът ни поднася, но за сметка на това ще проспим голяма част от самия живот. Дълг за нас е и да не се храним прекалено. След

сутрешната закуска и обета е по-добре да си спестим вечерята (добра идея, като се имат предвид дългите обеда на които, както е известно, Кант се е наслаждавал). Ясно е също, че привърженик на подобна етика е идеален за професор в университет. Вероятно Кант никога не е закъснявал за лекции. Известен е случаят, когато той изпраща молба до кметството в Кьонингсберг да отсекаат израслата пред прозореца му топола, която закривала от погледа градския часовник. По този начин, за разлика от Гьоте, възхвалил зеленото дърво на живота пред сухата теория, Кант просто препоръчал да махнат дървото, за да не пречи на дисциплинирания разум. Но предприетият от философа опит за една етика на дълга, основана върху модела на монашеската аскеза е вероятно последен в модерността.

С процесите на секуларизация, връзката на етика и диетата, окончателно изчезва. В средата на 19 в. гумата “диететика” престава да съществува и се налага просто гумата **диета** с първоначален смисъл – хранене за здраве. В 20 в. значението на диетата се стеснява още повече до тип **хранене с цел отслабване**. Струва ми се, че този преход е изключително важен.

В съвременните диети тялото се полага на ограничения, но нито със смисловото завръщане в единството на природата, подобно на античната версия, нито чрез смислово трансцендиране към по-важната от него сфера на духа. Така модерното, положено на диети тяло, се самоограничава единствено заради самото себе си, нещо, което е в основата на чистата знаковост на модата. Ето защо, от практика, съдържаща

¹² И. Кант, *Основи на метафизиката на нравите*, С.1974. с. 36-37.

ценностната йерархия на битието, аскезата се превръща в прост процес, в био-химическа процедура.

Това е вече радикално **самоотчуждение на аскезата** – същата по форма, като преди, но вече тотално изпразнена от съдържание. Нещо повече, ние можем да разберем прекрасно чрез тази промяна на аскетичното самата **секуларизация**. Според Хабермас и Блуменберг секуларизацията е юридически термин, появил се през 17 в., за да опише отчуждаването на манастирски имоти от държавата. Постепенно той се налага (най-вече във философията на историята) като **трансформиране на предхождащите религиозни форми в един по същество светски план**. Нещо подобно наблюдаваме в симптоматичния преход от диететиката към диетата. Пътят на самоотчуждението на човека от собственото му тяло в религиозната и дори етическа аскеза се превръща в светско самоотчуждение на самата аскеза. То прави от нея проста тривиална манипулация, лишена от позитивна алтернатива и поради това редуцираща тялото до белтъчини, въглехидрати, минерали, витамини и други недуховни подматерии. Вярно е, че в диетите елементът на самопринуда се запазва и това е физиогномично видимо в изтерзаните от многото зеленчуци и чайове лица. Но вече аскезата се е обърнала срещу собствения си смисъл, тя е всичко друго – прецизна медицина, усилен спорт или фина мода, но не и позитивна духовна стратегия. В този смисъл за принудата започва да се мисли и като за непринуда, да се преживява почти радостно като един вид подготовка за плажа. Примерно, такава тиха радост събужда срещащата се днес месна диета, състояща се изцяло от огромни количества печено или варено месо. Вероятно пред пълната чиния съвременният диет - "аскет" си мисли, че го чакат лишения, дори от късче хляб....., дори от глътка вино...

ИДЕЩИ ОТ ПУСТОТАТА

Димитър Коруджиев

Роген през 1944г. в София, Димитър Коруджиев завършва специалност българска филология в СУ "Св. Климент Охридски". Автор е на 25 книги – романи, сборници с разкази и есета, измежду които най-популярни са романите *Подозрението*, *Градината с косовете*, *Домът на Алма*. Значително място сред работите му заемат сборниците с християнски есета. Последната му книга, *Разговор за Бога*, е сборник от православни фрагменти. За своето обширно творчество Д. Коруджиев е получил над 10 литературни награди като Годишните награди на Съюза на българските писатели, на Министерство на образованието, на Министерство на културата и др.

Има една опасна и неясна тема, от която човек бяга непрестанно – действието на невидимото зло. Имам предвид абсолютната невидимост, без предупреждения и знаци, а оттам и абсолютната непреодолимост на такова действие. Кои чувствителен човек обаче не е стоял потръпващ на върха на стълбите, устоявайки на странното желание да скочи долу? Или не е изпитвал непонятен страх, че нещо ей сега ще му се случи? Признавам, че цяля донякъде и една лична терапевтика.

Избирам от най-ярките си примери - нека се върнем в пролетта на 90-та. Забележете, годината на промяната: на личните прераждания, на външната активност и вътрешното раздвижване у хората. Писал съм преди, че бесовете, говорещи с устата на ясновидци, знаят всичко за миналото ни и настоящето, но не са способни да отгатнат бъдещето. Тази мисъл не е много точна, отнася се само до събитията. Демоните явно имат и предчувствия. Те "надушват" онзи, който може да им стане пряк противник чрез Христовото име. И взимат често мерки. Тъй че, нека го кажа отсега, случилото се, което ще опиша, не бе поради моята активност в борбата за земна свобода. Демоните всичко това много-много не ги плаши. Те имат хиляда начини да изменят

нещата в своя полза и да се радват на пропагналите ни илюзии. Един ден обаче щях да приема Христа и да работя за Него според силите си. Все още не го бях направил. Същественото е, че в онези бурни дни, в онзи хаос, клокочещ от нашите възторзи и вълнения, всеки беше по своему разконцентриран и по своему непрегназлив. Донякъде е въпрос за чест да си непрегназлив, след като си говорил под сурдинка 20, 30, 40 години. Но това се свързва някак си и с духовната непрегназливост, която е от по-различно естество. Тъй както промените в човека произтичаха една от друга при такива обстоятелства: то личната активизация, голямото пробуждане за действието, за необходимостта от действие, отваряха и духовното зрение в някои хора. Демоните са знаели това хилядолетия преди всеки от нас.

Духовните търсения и тогава не ми бяха непознати. Напротив, от 15 години се занимавах с какво ли не – източни учения, окултна литература, книги на "ню ейдж", без да подозирам, че истината е в домашната ни Библия, която все се канех да прочета задълбочено и все отлагах. Няма да се спирам на причините за тази слепота. Имаше, освен всичко друго, една прирамливост в подобни занимания и разго-

вори, в естественото формиране на малки езотерични или псевдоезотерични общества, които разпространяват тайно текстове, чувстват се преследвани и различни. И то не бе измислица, властта гонеше дори разпространителите на превеждани Бог знае от кого природолюбни книги, циклостилни екземпляри, а да имаш циклостил, бе забранено. Духовната съпротива е опасна и в най-невинните си форми и диктатурата инстинктивно го разбираше. Тя нямаше оръжие срещу нея, нямаше аргументи срещу вечната човешка потребност да докоснеш нещо, което е извън нас, да влезеш в мистична връзка с него, да се спасиш от своя страх, че няма друго над този свят, да станеш независим от този свят. Трябва да призная впрочем, всички мои познати, които се занимаваха с езотеризъм, ставаха по-уверени в себе си и по-добри. Но те не разбираха опасностите, а и не бяха стигнали далеч по този път.

И така, през 1990-та се запознах с един много симпатичен човек – учител. Имаше добра жена, която носеше печата на дълбоко страдание и това най-много ме привърза към тях. И две деца, за които отначало не знаех нищо. Много по-късно си дадох сметка, че не ме канеха у дома. Всъщност, той ми се обади по телефона, изрази добрите си чувства към мен заради есетата ми във в. "Демокрация", оттам се почна. Как е намерил моя номер, липсващ в указателя и справките, аз не си задавах такива гребни въпроси. Пък и други хора успяваха да го сторят. С една дума, седесарско приятелство.

Като си помисля за симпатичните на вид доносници, изпълняващи поръчката да се сближат с определени хора, виждам, че злото на земята действа по същата схема. Разликата обаче е голяма. В случая ставаше дума за много чист човек. И все пак, и до днес не мога да си обясня задово-

лително как така се сприятелих с него, а не с някой друг от всички, които срещам във вихъра на онези дни.

Веднъж пак ми се обади, имал нещо за споделяне, което само аз ще разбера. Веднага усетих накъде отива работата – бяхме си приказвали за карма, самадхи, прераждания и природни духове, кундалини, калиюга. Заинтересувах се, той не бе човек, способен да ти губи времето с незначителни неща. Още не се питах защо в такива разговори ми изглежда нервен, изтръгнат сякаш от обичайната си кротост. Когато влезе вкъщи, извади химикалка, един бял лист и ме запита:

– Искаш ли да видиш нещо?

– Най-напред ми обясни.

От три години имал преживявания, чиято честота и интензивност все нараствали. Било така нареченото "автоматично писане": ръката му сама се движела по листа, все едно под някаква диктовка. Записвал трескаво до десет страници, обикновено сложни мисли за живота и законите в седемте невидими духовни кръга, понякога дори и формули. Трудно ги разбираше. Така се пристрастил, че всеки ден се скривал в тоалетната, за да го прави, готам бил стигнал. Отначало само пишел, но след време взел да задава и въпроси. Те (така ги бе нарекъл) винаги му отговаряли. Но кои са "те"? Духове? Извънземни? По-скоро второто. Дори твърдели, че са създателите на земния живот, а връзката им с астрала за хората е просто немислима.

Всичко беше малко объркано. Доколкото разбирах, те не говореха за своя живот, отклоняваха се в други теми. Помоли ме да им задам въпрос и аз се съгласих. Нямам логично обяснение защо попитах... за Христос.

Винаги бях смятал Христос за велик пос-

ветен. (Християнската доктрина не ме интересуваше.) Но имаше още куп неща, свързани с Него, на които търсех отговор. Както и да е, този бе въпросът ми. Ръката му се двигеше почти светкавично, след по-малко от минута изписа цяла страница. Почеркът ми беше непознат, нищо общо с равното му писане – изкривени, блъскащи се букви.

– Хайде, прочети го.

Изненадах се, това бяха страшни ругатни. Някакъв изкълчен език, пълен с омраза и странни обосновки. Почувствах инстинктивен гняв, желание за съпротива. Едва що изразих своето учудване и възмущение, и ето че ръката му се двигеше отново. Този път останах смаян. Втората страница бе написана превзето и угоднически, с коренно различен тон. Внезапно се оказа, че Христос е велик и добър, но сега твърденията им сякаш се разпадаха в мътилка от условни фрази.

Той искаше да ми остави изписания лист, но аз не пожелах. Пак постъпих инстинктивно. Искях сега да си отиде, чувствах се виновен в нещо. Пет минути след затварянето на вратата паднах без причина. Ей така, както си стоях. Вечерта повръщах, но колко странно – не свързвах ни едното, нито другото с посещението на учителя.

Децата му така и не видях. Един път само ме заведе в дома си, но доста късно – вече спяли. Това приятелство беше интензивно, срещяхме се през дни, а не през седмици, интензивно като времето – митинги, телевизионни дискусии, нови лидери, имаше толкова много за обсъждане. Веднъж ми спомена, че големият му син е с някакъв проблем.

Малко преди изборите от 15 юни бяхме заедно в деня, когато щях да тръгна за Троян с Й. Василев, Р. Ралин, Г. Мишев, П.

Корнажев. Трябваше да се подкрепи Данчо, който се състезаваше за депутатско място с Добри Джурев. Пътувахме с две коли и пристигнахме малко преди митинга. Качихме се на подиума и аз видях един площад, покрит с хора – той се двигеше като синьо море. Илюзията я създаваха знаменцата и балоните, защото беше ветровито. Испитах страхотно чувство на подем, еуфория. Взех да крача из подиума като лъв и тогава видях, че не е заграден. Това бе опасно, височината не се оказа никак малка. Възторгът ми понамаля. Трябваше да внимавам, при моите здравословни проблеми едно падане можеше да има много тежки следствия.

Говорих след водача на тукашните “сини”, отдръпнах се и застанах между другите оратори, но по-далеч от края на омразния ми вече подиум. Минаха Корнажев, Радоѝ. Някой друг бе почнал да говори, когато паднах. Никога няма да си обясня как съм изминал тези 4-5 метра заднешком, след като наистина внимавах да не сторя точно това, а и нямах чувството за отдалечаване от групата. Паднах на гърба си, пред няколко хиляди души. Най-бързи бяха милиционерите. Вдигнаха ме на крака и аз стъпих върху тях за голямо учудване, вероятно не само мое. От по-късните коментари най-интересен бе на Георги Мишев, който никога не е вярвал в Бога: “Сякаш Господ те пое в шепата си”. Милиционерите наистина се бяха притеснили, тъй като началникът им каза: “Пак ние щяхме да излезем виновни....” Съвсем без последици не мина, но сравнени с възможните опасности, те бяха маловажни.

Изборите ги загубихме, може би не на урните, а на компютрите, но нищо не се връща назад. Приятелството ми с учителя закрепна в дните на разочарование и болка. Един ден, много топла утрин, той дойде у нас. Дали е било с причина или

просто така, сега не помня. Струва ми се, че тогава ми намекна за проблема на сина си.

И двамата не пиехме кафе. Просто седяхме и говорехме. Всички бяха въвн от къщи – жена ми и децата. По едно време някой позвъни. Аз живея в частна къща, затова излязох на площадката за втория етаж и отворих стълбищния ни прозорец.

Тоѝ е голям почти като врата, без паранет, нямахме тогава и решетка. Наведох се, никой. Дворът беше празен. Не изпитвам любопитство в тези случаи, ако един човек е позвънил и си е тръгнал – негова работа. А може и да са сгрешили. Но тогава нещо стана с мен. Наведох се напред, после още малко, за да видя вратичката на двора, полускрита зад водопроводната трѐба. После още малко. Наистина нямаше никой, ясно го разбирах, но тялото ми все тѐй бавно се накланяше – сантиметър по сантиметър. Усещах, че ще падна всеки миг, чух се защо го правя и знаех, че сега ще е фатално. В секундата, когато ми се стори, че не е възможно да се върна назад, успях да се изправя с последно и отчаяно усилие на волята.

Върнах се в стаята и този път, щом видях приятеля си, почувствах някакво съмнение, което не можех да определя. Бях се изпотил от ужас и преживяното изглежда ми личеше. Тоѝ питаше кой е звънял, какво е станало, но аз не исках да говоря и както преди чаках само едно – да си отиде.

Оттогава нещо се случило между нас (или у мен, но то ми е личало) и след една-две срещи приятелството ни угасна. Не можех да си обясня защо, но още по-неразбираемо бе облекчението, което чувствах.

Минаха две години. Пак беше лято и аз се засякох с жена му на "Раковска". Стана

ми мило, а и тя изглеждаше още по-скръбна. Отбихме се в "Корона" и там научих, че голямото им момче се е самоубило в края на 90-та. Ученик в 11-ти клас. Първата ми мисъл бе за автоматичното писане и двата странни случая. Не смеех да я питам повече, ала жената явно бе решила да ми каже истината. Защо в тази среща? Бе ли я крила досега? Не знам. Две-три години преди самоубийството техният син, дотогава нормално и весело момче, взел да се затваря в себе си. Било бавен, мъчителен и дори страшен процес. Постепенно се откъснал от приятелите, бабите и дядовците, от брат си, а накрая от родителите. Престанал да говори и стоял затворен в стаята си. Вече не ходел на училище, тѐй като бил неспособен за каквѐто и да е контакт с хора. Отивал през нощта в кухнята, когато всички спяли, за да се нахрани. Едно не ми каза, точно как се е самоубил. Питала се какво му е било на гушата и изпитвала желание веднага да умре. Мъжът ѝ е съсипан.

Струваше ми се, че зная какво е ставало с него. Страшните мъки, бавно настѐпващият ужас, безизходицата. Усещането, че си в нечии железни нокти, които все по-дълбоко се забиват в теб, все по-дълбоко те притискат. И най-важното – гласовете, с липсата на капка милост в тях, които ти повтарят, че си свършен. Няма физическа болка, сравнима с всичко това. Горкото момче, било е въвлечено в ада. Тя се спря внезапно, когато излизахме от ресторанта: "В къщата ни има нещо... След смъртта му същото започна и с малкия."

Гледах я втрещен да изчезва между хората. Като че ли разбирах вече най-истинското в насладата на бесовете: да унищожават една общност от хора, които се обичат – бавно, методично, със садизъм, чиято продължителност във времето,

отлагане на края, може да са неограничени. Играта на котката с мишката напомня слабо онова, което казвам. Ето едно от обясненията защо хора, станали оръдие на бесовете в някой час от историята, но и лишени от тяхното търпение, унищожават с наслада цели семейства, цели родове. Както руското царско семейство след октомври 17-та.

Бесовете бяха влезли в това семейство чрез бащата. Те са следили внимателно този човек. Но го използваша очевидно и за други цели, по-различни от садизма, който беше тяхната стихия. Защото имат свой план и политика, своята много тежка борба. Разбрах, че семейството е напуснало България, вероятно инстинктивно бягство. Искани са да спасят малкия син. Това не е разрешение, човек отнася и беса със себе си, дори накрая на света. А бесът навсякъде има работа.

Ако обсебеният иска той и близките му да живеят, а ако са живи да не страдат, трябва да се отърве от беса. Да търси помощ, когато разбере и приеме истината.

Лесно е обаче да се каже това. Обсебването е постепенен процес, който е започнал, след като бесът е намерил вратата и е влязъл. Смотата примерно, тъй като демоничното може да се превърне във въображаема компания – защо не чрез “автоматично писане”. Случаят с учителя не е точно такъв, той все още изглеждаше общителен. Не зная как е станало при него, приятелството ни не бе достатъчно дълбоко, разви се “на една вълна”. Все пак не бе превърнат в пряко оръдие, в човек, който пряко извършва зло. Превърнат бе в несъзнателен приемател и проводник. Съжалявам, че не бях подготвен за разговор. Ако някой се опита да свали привидността на демоничното, то може да се открие по-лесно и об-

себваният да си даде сметка за много неща. Трудно ми е да забравя как “те” смениха своя тон, отношението си към Христос по един шокиращо бърз начин, истинско проституиране според мен, а той дори не го забеляза. Те го бяха запленили. Лъжеха го непрестанно.

Много е трудно да убедиш някой, който не познава християнското учение, че е обсебен. И пак трябва да напомним, борбата за спасението му напредва много трудно с помощта на истината, защото бесовете го засипват с лъжи. С извъртания. Имам сериозни опасения, че това, рано или късно, променя начина на мислене даже на човек като учителя. Факт е, нека го повторя, онова дяволско извъртане не му направи впечатление.

Нямам представа точно как ми бе въздействено чрез него, но предполагам кой ми е помогнал. Оттогава съм по-внимателен, ала опасностите винаги са съществували. Защото всяка сила, която не подбира средствата, е готова да смени своята маска в кой да е момент, притежава голяма мощ.

Знаем го от живота. Няма как да надхитрим бесовете, по-скоро те ще го направят. Не всеки път съзираме силуетите под булото. Нужна ни е постоянна защита и тя е молитвата.

Много е трудно да се каже дали бесовете вършат всичко това донякъде за свое удоволствие или за да донесат удовлетворение на по-висшестоящ от тях. Ние усещаме – злото действа тъй последователно, че е наистина немислимо да е лишено от йерархия, основана върху някакъв почти железен ред. Понякога армиите на злото завоюват цели страни и хиляди нормални хора се превръщат в убийци.

Ще свърша с цитат от Морган Скот Пек: “Грозотата на злото има още един ас-

пект: гребна, евтина, безвкусна пустота". Въображаемото зло е романтично и разностранно – пише Симон Вейл в своето есе "Критерии на мъдростта". Реалното зло е мрачно, монотонно, пусто и отегчително. Нищо чудно, че обрисувайки ада, К. С. Луис описва сиво градче в Средна Англия. Тъй като наскоро бях в Лас Вегас, собствената ми най-нова представа за пъкъла е безкрайно тържище, където се размива границата между деня и нощта, изпълнено с игрални автомати и монотонен шум от безсмислен хазарт, и хора с отнесени погледи, до безкрай гърпащи ръчките на машините с конвулсивна ритмичност. Всъщност безвкусният блясък на Лас Вегас е фалш, предназначен да прикрие цялата му ужасна пустота."

Онези два текста също бяха фалш, предназначен да прикрие пустотата им. Един филм за Хитлер започва с думите: "Тоуй носеше скуката със себе си навсякъде." Така би могъл да почне и филм за Сталин. Нещастното момче е онемяло, защото е било притиснато от пустотата. Срещу нас стои страшна сила. Тя ни мрази заради чувствата, които изпитваме, заради вълненията, които преживяваме. Борбата ни не е само лична.

ХРИСТИЯНСКИ ПОГЛЕД КЪМ УТОПИЯ НА ТОМАС МОР

Светослав Малинов

Светослав Малинов е роден през 1968 г. Магистър по политология (СУ) и магистър по политическа философия (Йорк, Великобритания). Специализирал политически науки в САЩ, Великобритания, Норвегия и Италия. Защитил докторат в областта на историята на политическата мисъл през 1999 г. От 2000 г. е главен асистент по политическа теория във Философския факултет на СУ "Св. Климент Охридски". Автор е на редица публикации в областта на политическата теория и историята на политическата мисъл. Главен редактор на теоретичното списание за политика и култура "Разум".

Книга, за която е нужна една вечер, за да бъде прочетена, но е нужен цял живот, за да бъде разбрана¹. Това е може би най-точната оценка на излязлата през есента на 1516 г. в Лувен неголяма по обем книга със заглавие *Най-добрата държавна уредба и новия остров Утопия*. На корицата можем също да прочетем, че това е "една наистина златна книжка, колкото забавна, толкова и полезна" и че неин автор е "изтъкнатият и слагкоумен Томас Мор, гражданин и шериф на знаменития град Лондон". С това се поставя началото на вероятно най-многословния и все още незавършил дебат в историята на политическата мисъл – дебата за смисъла на *Утопия* на Томас Мор.

В марксистката традиция обаче "златната книжка" на Мор има запазено място, което не търпи никакви критики. За неговото фиксиране особени заслуги има самият Владимир Илич и най-вече прословутата му статия "Три источника и три составных части марксизма"², определени като немската класическа философия, английската политическа икономия и

френския социализъм. След известни перипетии в марксистката книжнина (проследяването на които дава забележителни примери за идеологически фалшификации с основен запозрян Карл Кауцки) Томас Мор е произведен в звание "рогоначалник на утопическия социализъм"³. В своя завършен вид тази нелепа версия изглежда така: "Томас Мор отхвърля обективно както зараждащите се буржоазни порядки, така и отиващите в миналото феодални такива, изпреварвайки историята с цяла формация. Така той става изразител на бляновете на онези маси, чието бъдеще е било отвъд пределите на настъпващата формация, както и рогоначалник на социалистическия и комунистически утопизъм – тази висша форма на умозрителното конструиране на обществения идеал."⁴

За жалост тази абсурдна оценка е пуснала дълбоки корени и затова е време да почерпим знания от загадъчните "зарубежните историци клерикального направления"⁵, които безименно се появяват тук-там по страниците на марксистките

¹ Marius, Richard. *Thomas More: A Biography*, 1984, p.153.

² Ленин, В. И. *Полное собрание сочинений*, Москва, том 23, стр.50.

³ "Утопический социализм" в *Философская энциклопедия*, Москва, 1970, стр.292.

⁴ Неманов, Н.И. "Социальный утопизм и его отношение к истории домарксисткой философии" в *Проблемы методологии историко-философского исследования*, Москва, 1974, стр.110.

⁵ Бонташ, П.К. *Томас Мор*, Москва, 1983, стр.5.

книги като символи на мракобесието и реакционизма, макар че от десетилетия са основните авторитети в свободния научен дебат. Тъкмо на тези имена ще се опрем, за да положим в български контекст основите на онова разбиране, което книгата на Мор отгавна е заслужила. Сред тях са изследователи като Ричард Чембърс⁶ (авторът на най-добрата, по мое мнение, биография на Мор), Едуард Сърц⁷ и Дж. Х. Хекстър⁸ (редакторите на критическото издание на текста на *Утопия*), Е.Е.Рейнълдс⁹, Д. А. Дахъмел¹⁰, Томас Уайт¹¹, Н. Ратиер¹², С. С. Люис¹³, Джордж Лоугън¹⁴, Алистър Фокс¹⁵, Питър Акройд¹⁶...

Намерението ми е да откряна вратата към това непознато за българската публика направление в научната книжнина и да демонстрирам поне част от остроумието, дълбочината и мъдростта, съдържаща се в *Утопия* на Томас Мор – християнски мислител, чиято многопластовост, ученост и чувство за хумор ще останат завинаги недостъпни за марксистката гледна точка.

В осъществяване на моя замисъл ще се огранича с интерпретация на книга II, чието пълно заглавие гласи: *“Втора книга от беседата, в която Рафаел Хитлогей говорил за най-добрата уредба на държавата, предадена от Томас Мор, гражданин и шериф на Лондон”*. Основание за това

намираме в следния пасаж от писмото на Еразъм до Улрих фон Хутен: “Мор е написал книга II през свободното си време, а впоследствие, понеже намерил за необходимо, добавил набързо и книга I. Това обяснява и различието в стила.”¹⁷ Всъщност книга II съдържа целия разказ за въображаемия остров, предложен на Мор и неговите приятели от многоучения пътешественик Рафаел Хитлогей. Затова и най-подходящата отправна точка за всяко изследване, чиято цел е да възпроизведе автентичния замисъл на Мор при написване на *Утопия* е анализ на книга II. Започвайки по реда, по който книгата реално е писана, ние ще избегнем множеството отклонения по погрешни пътеки, които иначе са неизбежни, ако се опитваме да докажем логическата връзка между идеите в книга I и описанието на остров Утопия в книга II. Този подход отгавна се е наложил в научните изследвания и неговото спазване е задължително.

Внимателното прочитане на книга II ни позволява да видим наличието на три обособени части. Текстът започва с директно описание на местоположението и историята на остров Утопия и на неговите градове, политически институции и население. Втората част включва изясняване на етическите принципи на жителите и тяхното приложение в социалните им взаимоотношения. Третата част включва описание на религиозните вярвания и

⁶ Chambers, R.W. *Thomas More*, Penguin Books, 1963.

⁷ Surtz, Edward. *The Praise of Pleasure*, Harvard University Press, 1957.

⁸ Hexter, J.H. *More's Utopia: The Biography of an Idea*, Princeton University Press, 1952.

⁹ Reynolds, E.E. *Saint Thomas More*, Image Books, New York, 1958.

¹⁰ Duhamel, D. A. “Medievalism of More's *Utopia*”, *Studies in Philology*, No.52, 1995.

¹¹ White, Thomas. “Aristotle and *Utopia*”, *Renaissance Quarterly*, No.29, 1976; “The Key to Nowhere: *Pride and Utopia*” in *Interpreting Thomas More's Utopia*, edited by John C. Olin, Fordham University Press, 1989.

¹² Raitiere, N. “More's *Utopia* and *The City of God*”, *Studies in the Renaissance*, No.20, 1973.

¹³ Lewis, C.S. *English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama*, vol. III of the *Oxford History of English Literature*, Clarendon Press, 1964, pp.160-180.

¹⁴ Logan, George. *The Meaning of More's Utopia*, Princeton University Press, 1983.

¹⁵ Fox, Alistair. *Utopia: An Elusive Vision*, Twayne Publishers, 1993.

¹⁶ Ackroyd, Peter. *The Life of Thomas More*, Vintage Books, 1998.

¹⁷ *Epistles of Erasmus*, translated by Fr. Nichols, London, 1917, p.98.

практики на утопийците. Това разделение може да бъде оправдано и с оглед на баланса между утопични и анти-утопични елементи. Крайно интересно е да се проследят и промените (доста сериозни по наше мнение) в тона и симпатиите на автора към утопийците в трите части.

Тонът в първата част (110-134/20;65-78)¹⁸ е безспорно позитивен и оптимистичен. В нея Утопия е символично обрисувана с думи и изрази, които пораждават позитивната реакция на читателя. Формата на острова е описана като "лунен сърп при новолуние" (110/13;65), което внушава надежда и загатва за творческия потенциал на живеещите на него хора. Заливът, простиращ се между двата края на въображаемия лунен сърп, е "защитен от ветрове" (110/14;65) и е тих и спокоен като езеро. Той е приютил в своя център пристанище, което позволява на корабите да се отправят във всички посоки на света, за да принасят всеобща полза. От всичките си страни Утопия е толкова добре защитена от самата природа, че многобройна вражеска флота може да бъде разгромена от малцина защитници (110/20-30;65) Тези географски детайли неизбежно изграждат благоприятно първо впечатление.

Историята на сръжавата, предложена от Хитлодей, загълбочава тази тенденция. Крал Утоп, завладял острова, приел впоследствие неговото име, "довел грубия и примитивен народ до такова съвършенство в културата и науките, че днес те превъзхождат всички смъртни" (112/3-6;66). Благодарение на старател-

но запазените хроники за 1760-те години на тяхната история (два факта също достойни за възхищението на читателя) можем да видим огромния прогрес, който е постигнат в областта на архитектурата и изкуствата (120/28-32;71). Прочитайки главите "Градовете на Утопия", "За къщите", "За облеклото", "Земеделски занимания", "За изкуствата и занаятите", "За дължностните лица" и т.н. читателят остава с убеждението, че утопийците са постигнали прекрасен ред, подчинен на правилата на разума. Всичките 54 града на острова са обширни и великолепни и имат еднакви закони, обичаи и език (112/15-20;66). Който познава един утопийски град, познава всички (116/22;69). За пример е избрана столицата Амаврот – тя е добре укрепена, с красиви сгради, прави улици, прекрасни градини, за които гражданите се грижат с удоволствие. Всичко е изградено от солидни и трайни материали, а прозорците са защитени със стъкло (120/5-30;70) – символ на лукс и богатство по времето на Мор.

Утопийците се радват на напълно демократична система, в която властта е в ръцете на самите граждани. Те излъчват своите управляващи, използвайки изборното начало и подчинявайки се на принципа на политическото представителство. Смята се за угавно престъпление да се обсъждат публичните дела извън сената или народните събрания – по този начин заговорите са изключени и се осигурява пълна прозрачност. Всички дължостни лица са изборни и имат фиксирани мандати; изключение прави

¹⁸ Всички цитати са по изданието *The Complete Works of St Thomas More*, vol. 4, edited by Edward Surtz and J.H.Nexter, Yale University Press, 1965. Този том е изцяло посветен на *Утопия* и съдържа текста на английски и латински, както и огромно количество информация за книгата, коментари, библиографии и пр. с общ обем над 900 страници. В скобите съм добавил и съответстващата страница от българското издание в превод на Александър Милев: Мор, Томас. *Утопия*. Кампанела, Томазо. *Градът на слънцето*, Народна култура, София, 1984. Така например (112/3-6;66) означава, че цитатът е на стр. 112, от ред 3 до ред 6 от английското издание, което отговаря на стр. 66 от българското издание.

само губернаторът, който, макар и да бива избран от представители на жителите, има право да остане на своята длъжност до края на живота си. Това е в сила обаче само ако той изпълнява съвестно задълженията си и не развие склонност към тирания. Цялата първа част е издържана в този благосклонен към реда на острова тон, който се подсилва и от автора (най-вероятно Еразъм) на многобройните похвални глоси към текста, измежду които можем да прочетем: "Егнородността поражда хармония" (113/23)¹⁹, "Сътрудничеството в земеделския труд е ефективно" (116/16), "Ползата от градините се изтъква още от Виргилий" (120/17), "Забележителен метод за избор на длъжностни лица" (123/14) и др. Внушението е недвусмислено: **утопийците се подчиняват на разума.**

Във втората част на книга II (134/21-216;78-122) забелязваме появата на пукнатини в свършената картина, предложена ни в началото. Томас Мор сякаш се дистанцира от създадения от него въображаем остров, неколккратно говори за утопийците с ирония, която в последните страници на тази част прераства в открита сатира. Измежду многото примери за това ще подбера само четири, които са достатъчни, за доказване на моята теза.

Първите два могат да бъдат разбрани само в контекста на утопийската етика. В нейната основа е максимата, че истинското щастие е в удоволствието. То се разделя на два вида – телесни и духовни удоволствия. Последните утопийците смятат за по-висши от телесните. Висшето духовно удоволствие е в упражняването на добродетелите и в съзнание-

то за непорочен живот, докато измежду многобройните телесни удоволствия на първо място стои здравето (172/10-25;98).

В рамката на този разумен и умерен хедонизъм може да бъде разбран и начинът, по който бъдещите съпрузи и съпруги се опознават едни други. Възрастна и почтена матрона показва съвсем гола жената на бъдещия жених, а някой почтен мъж на свой ред показва голия жених на бъдещата невеста. На онези, на които този обичай може да изглежда непристоен, разказвачът припомня простия факт, че при покупката на кон, който е почти гол, всеки купувач иска да му се свали самара и покривалото, за да го огледа внимателно. За сметка на това при избор на съпруга мнозина са твърде небрежни и правят избора си въз основа на една пея открито място, защото всичко друго е покрито с грехи. А от този избор зависи удоволствието или отвращението едва ли не през целия живот (188/5-20;106). Иронията на Томас Мор тук е неприкрита.

Следващият пример съвсем не е така шеговит и закачлив. Става дума за отношението към неизлечимо болните. Утопийците полагат големи грижи за болните и не пропускат нищо – било като грижи, било като храна – за да възстановят здравето им. Дори и когато няма надежда, те утешават болните, никога не ги оставят сами, разговарят с тях и им създават всички възможни облекчения. Но ако болестта е не само неизлечима, но непрекъснато мъчи и терзае човека, тогава свещениците и управниците го подканят да си помисли, след като вече не е в състояние да се справя със своите житейски задължения, станал е тежест за другите и бреме за самия себе си, дали не е по-

¹⁹ За съжаление глосите не са преведени в българското издание.

добре да не подхранва повече своите мъки и да ги прекрати. Това никога не може да стане против волята на болния, разбира се, но никога не вижда нищо непочтено в това да бъдат убеждавани хората в подобно положение да направят тази крачка. И не ще има нищо неблагоприятно в това, защото човек не слага край на удоволствия, а на мъки (186/1-20;105). Евтаназията е естествено логическо следствие от етиката на удоволствието. Не може да има съмнение, че един вярващ християнин от началото на 16 век ще бъде отбратен от такава практика. Томас Мор не би направил изключение.

Третият пример е свързан с отношението на утопийците към златото и среброто. Хитлодегъ ни разказва, че те изпитват презрение към благородните метали. Не ги използват за украшения, нито дори за домашни съдове, тъй като чашите и чиниите им са керамични. От тях се правят нощни гърнета и други съдове за нечиста работа. От злато се правят окови и дебели вериги за робите, а всички престъпници носят златни накити като знаци на позора. (152/5-30;86). Със скъпоценни камъни – перли и диаманти – в Утопия си играят само малките деца. Кулминацията на тази скрита сатира към европейците е в описанието на посещението на пратениците на Анемолия, които в желанието си да заслепят бедните утопийци с красотата на своите украшения, предизвикват всеобща насмешка (154/20-40;87).

Утопийците обаче не се лишават от всички тези скъпоценности, които за тях нямат никаква стойност, защото знаят, че представляват ценност за другите. Тяхното презрение към златото води до парадокса, че на свое разположение имат повече злато дори от най-алчните народи. Благодарение на това те наемат срещу високо възнаграждение чуждест-

ранни войници, които при нужда изпращат на бой вместо своите. Освен това знаят, че чрез подкупи могат да направят от враговете си предатели и да ги хвърлят в междуособни войни (148/25-35;85). Този коварен подход, разчитащ на човешката слабост и алчност, ни показва утопийците в негативна светлина.

Нещата се задълбочават още повече по въпросите на военното дело. Без да са агресивни и военнлюбиви, утопийците не се спират пред нищо, ако все пак са въвлечени във война. Обещават огромни награди за този, който би убил вражеския владетел; отделно правят списъци с имената на тези от враговете си, чиято смърт също е желателна, като и тук сумите не са малки; наградата за убийство се удвоява, ако жертвата може да бъде докарана жива; на самите лица, които са в списъците, им се обещава сигурност и пари, ако извършат предателство спрямо сънародниците си (202/30-35;115).

Ако подкупите не свършат работа, утопийците подхранват раздори и вътрешни междуособици сред своите врагове. Ако и вътрешните несъгласия утихнат, утопийците подтикват и насъскват съседните народи на своите врагове, като изравят някакъв отдавна забравен неуреден проблем, какъвто почти никога не липсва между кралете. Благодарение на огромните си запаси от злато, утопийците са в състояние да плащат на наемници като техни "любимци" в това отношение са запозетите – див, жесток и свиреп планински народ. (206/10-25;116). На бойното поле всеки войник-утопиец е заобиколен от жена си, децата си и своите роднини, за да се бие с максимална решителност и до смърт (210/1-10;118). Съвременният на Мор читател не може да не бъде възмутен от всичко това, макар и до голяма степен нещата да са му познати от практики-

те на самите европейци. Изводът е неизбежен - **утопийците не са чужди на греха.**

Третата част на книга II започва с главата "Религиозните вярвания на утопийците" (216/7-236/31;122-134). Ако Мор бе завършил книгата с темата за военното дело, то бихме могли да кажем, че позитивните и негативните елементи са в такава степен комбинирани и балансирани, че критичното отношение към въображаемия остров би могло да вземе превес. Във всеки случай такъв завършек би бил естествено завръщане към песимистичния поглед към човека на Св. Августин, върху чийто труд *За града Божи* Мор е чел публични лекции като млад. Финалът на книгата обаче преодолява това настроение и след края ние имаме много повече основания за надежда, отколкото за разочарование.

На остров Утопия цари веротърпимост. Когато легендарният крал Утоп узнал, че преди неговото идване коренните жители са водили непрестанна борба за своите религиозни вярвания, той разрешил на всеки гражданин да изповядва каквато поиска религия; същевременно забранил на когото и да е да привлича някой друг към своята религия освен чрез мирни и кротки средства и убеждаване. Всеки, който си позволи дори груба дума по тези въпроси, бива изгонен или превърнат в роб (220/5-15;124). Но макар благоразумният Утоп да е оставил въпроса за истинната религия нерешен, той все пак мъдро е забранил да се вярва, че душата погива заедно с тялото и че светът се управлява без всякакъв план и провидение (220/30-35;125). Онзи, който все пак вярва в това, утопийците не смятат за човек, странят от него, не му възлагат никакви задължения и само се надяват разумът му да се върне.

Затова жителите на острова нямат единна религия. Едни почитат като бог слънцето, други – луната, а трети – някоя от планетите. Но по-голямата част от тях смятат, че съществува само едно божество, неузнаваемо и вечно, безкрайно и необяснимо, което наричат "отец". На него приписват произхода, развитието, промяната и свършека на всички неща (216/7-25;122). Разликата е само в това, че отделните хора наричат това божество по различен начин.

Между религиозните убеждения и етическите принципи на утопийците понякога има сериозни различия. Ярък пример в това отношение представлява описанието на една група отгадени на добри дела и служба на религията си люде, наричани "бутрески", което на утопийски означава "богобоязливи" (226/25;128). Сред тях има две направления – първото се състои само от неженени мъже, които отричат телесните удоволствия, не ядат месо и с тежък изтощителен труд и бдения се стремят към бѣдния живот. Второто е по-умерено и неговите членове не се отказват от брака и от месната храна, която им дава повече сили. Ако привържениците на първото направление биха се опитали да обосноват чрез разума своето безбрачие и вегетарианство, то те биха станали за присмех пред своите съграждани. Но понеже се знае, че постѣпват така поради религиозните си убеждения, всички ги уважават и почитат. Затова ги смятат за по-свети, макар и да смятат вторите за по-разумни (226/12;128).

Вярвайки в максимата, че истинското щастие е в удоволствието, утопийците смятат здравето за нещо особено важно, тъй като то е в основата на всичко, което носи телесно удоволствие и е преграда пред болката; оттук и логиката, която оправдава, макар и да не изиск-

ва, евтаназията и определя по-дългия и щастлив живот като по-желан. Но на равнището на своите религиозни убеждения утопийците са в състояние да стигнат и до други изводи. В своите религиозни песни утопийците се молят Бог да ги прибере при себе си с лека смърт, но никога не смеят да кажат дали това да стане по-рано или по-късно. В тях те изразяват предпочитание да приемат и мъчителна смърт, ако трябва да отидат при Бога, пред това да продължават да живеят дълго и приятно далеч от Него (236/25-30;134). Всички примери в тази връзка неизменно водят до интересния извод, че религиозните вярвания променят и сякаш смекчават чисто рационалните последици от правилата на поведение, които утопийците сами са си изградили.

Томас Мор споменава и за наличието на още една изключително важна тенденция, свързана с религиозните вярвания на утопийците. Изглежда самият разум ги е подтиквал с течение на годините постепенно да изоставят разнообразието от вярвания и да започнат да се придвижват към вярата в едно-единствено висше същество, на което се дължи сътворението на вселената и провидението. Затова и няма нищо чудно, че след като чуват от своите гости името на Христос и научават за неговото учение, особено за твърдостта във вярата на толкова много мъченици, то мнозина от тях с радост се присъединяват към християнството.

Няма съмнение, че утопийското общество не е статично. Религиозният опит на неговите членове представлява динамичен еволюционен процес. Той се развива чрез постепенно движение от езически политеизъм и суеверия, към рационален монотеизъм, приближаващ ги все повече до християнството. И тъкмо затова, когато непостижимото за разума християнско откровение им бъде споделено, те с радост го прегръщат. Защото векове наред, без да го съзнават, са подготвяли душите си за него.

Изглежда въображението на Томас Мор е тръгнало по странен и неочакван път в началните страници на малката му книга, за да завърши с удивително прозрение за това как трябва да бъде организирано човешкото общество. В началото са положени такива принципи за устройството на държавата и такива етически норми, които изглеждат в пълно съзвучие с разума. Но постепенно в процеса на писане, сякаш изненадващо за самия автор, този рационален ред, обитаван от почти идеални рационални люде, започва да се пропуква. Дори и на един прекрасен самотен остров на име Утопия, дори и със съзнателните и честни усилия на всички негови жители, човешкият разум, оставен без подкрепата на спасителната религия, се оказва безпомощен пред греховността на човешката природа. Затова най-доброто човешко общество ще бъде общежитие на хора, съчетали разума с християнското откровение. В това се състои и светлата надежда за жителите на въображаемия остров, защото **утопийците ще бъдат християни.**

Редакционният съвет продължава привличането на страниците на списанието на значими фигури от актуалния български политически живот. Присъствието на такива личности в разсъждения, диалогично обсъждане, включително и проблематизирана дискусия по темите, на които е посветено това издание, е отдавнашна и поддържана перспектива. С нея "Християнство и култура" декларира увереността, че "политическото" има както ангажимента, така и способност да осмисля, интерпретира и обсъжда духовната мяра на своето настояще и проектите, с които се представя на обществото. Както и надеждата, че действащите лица в динамичния обществен процес могат да изричат себе си на територията на религиозната духовност по един непознат и следователно – любопитен и значим начин. Активният политик в рубриката "Християнство и политика" е образ на тип искреност, ангажираност, готовност за слово и диалог, вън от познатите рамки на изострения политически дебат.

"Християнство и култура"

За нравствените перспективи на България

Филип Димитров

Филип Димитров е роден в София на 31.03.1955 г. Завършва право през 1987 г. в СУ "Св. Климент Охридски". От 1990 г. е избран за председател на Координационния съвет на СДС. Депутат в 36, 37 Народно събрание от групата на СДС. В периода 8 Ноември 1991 до 30 Декември 1992 г. е министър-председател на Р България. Между 1997 г. и 2001 г. е наш посланик в САЩ. Носител е на Труман-Рейгъновата награда на свободата за принос в преодоляването на комунизма. Автор е на романа *Ибо Живях, Господи*, С. 1991 г., на книгите с художествена проза *Истинската история за рицарите на кръглата маса*, С. 1997 г. и *Светлина на човечи*, С. 2003, както и на монографията *Митовете на българския преход*, С. 2004 г.

Разпространено е становището, че България преживява период на нравствена криза. В различна степен подобна криза възникна през последните петнадесет години навсякъде, където срутването на комунистическата тиранична система и дискредитирането на напълно фалшивата ѝ нравственост оголи къде целенасочено, къде неусетно развиваните нагласи на цинизъм, безогледност и бездушие. Такава криза не е нито нова, нито уникална и се измерва най-вече чрез загубата на **доверие, мотивация и задръжки**, които са основни фактори, обуславящи нравственото поведение.

Народопсихологични корени и въздействието на комунизма в контекста на общата нравствена ситуация

Националната традиция е удобен способ за обясняване на актуалното положение и нейното интерпретиране в "структуралистки" дух би могло да послужи за обосноваване на скептични и негативни нагласи спрямо развитието на България изоб-

що и по отношение на нравствената картина в нея в частност. В последните сто и петдесет години такива упражнения са правени доста често в българската политическа и народопсихологична литература, при това без да гадат съществен принос за развитието на страната. Все пак си струва да се отбележат няколко специфични елемента от нравствената ситуация в България, които имат и аспекти, замъгляващи етическите стандарти на българското общество:

- Много е изписано за толерантността на българското общество към другото, най-вече във връзка с етническата и религиозна търпимост. Специфичното струпване на фактори за нейното развитие заслужава специално изследване, каквото обемът на този текст не позволява. Рядко обаче се отбелязва, че тази толерантност към другото е по необходимост толерантност и към "нравствено различното" т.е. "лошото", което поражда специфична "простителност" към нарушителите на закона и на моралните правила.

- По-рядко е разглеждан феноменът на оплакването като защита. Убеден в греховността си, българинът често предлага на света – а и на себе си – тезата, че все нещо не му е добре, като своего рода изкупление, като компенсация, индулгенция по-скоро за това, че е страдал “наднормено”, отколкото за това, че е извършил свръхдължни добри дела.

- Интересено и очевидно значимо е съществуването на траен (вече около 150 години) консенсус за “приобщаване”, “догонване”, “приравняване” към нещо – най-често Европа, но и през годините на комунизма догонвахме съветските образци на поведение. Това неизбежно създава усещането, че не сме автономен източник на собственото си бъдеще, но също, че и в морален смисъл се намираме извън нещо, към което уж по право принадлежим, но имаме те първа да го достигаме. Нравственото напрежение, което подобно усещане създава, помага за изграждането на двойни (“присъединителни” и “предприсъединителни”) стандарти.

- Прави впечатление и подчертаният интерес към темата за предателството и тенденцията да се приписва на нацията подобна склонност на базата на исторически примери, които не са нито повече, нито по-драстични от тези във всяка друга страна дори в най-рицарските ѝ времена. Предателството също е вид оправдание – винаги грозящият “удар в гръба” извинява неуспехите, сменя отговорността и прави по-допустими “превантивните” предателства.

Неясните **нагласи към вярата и вярвачите** са поне донякъде резултат и от неизяснените образи на българското православие. Вярата през целия 19 в. се преплита с политиката (както прочие става и в много други страни). Реформаторските (“протестантски”) тенденции на борбата за църковна независимост и произ-

тичащият от тях стремеж към самостоятелно (и семейно) практикуване на вярата, създава определени индивидуалистични нравствени импулси, но скоро се сблъсква с политическата съставка на руското православие и свързаните с нея ретроградни хегемонистични домогвания. След апогея на нравствената сила на българската православна структура при застъпването за българските евреи през 1943 г., нейната роля запада, компромисите с комунистическата власт сериозно намаляват нравственото ѝ съдържание, а вярата въобще е подложена на преследвания (достатъчно) и унижения (дори повече) от комунистическата държавна машина. Целенасочено се изгражда релативистична и материалистическа нагласа, а вярата е систематично осмивана и представяна като “ненаучна” и унизителна. Съчетанието на ускорената индустриализация и урбанизация (през почти целия период на комунизма) с яростната атеистична пропаганда и преследването на вярата накърнява способността на мнозинството семейства да компенсират държавната политика на тоталитарно обезнравствяване. Разрушават се не само традиции, но и свързващия, общностен елемент на вярата. Почти век недоосъществена българска “реформация” за мнозина завършва безславно на кръстопътя между съветски тип атеизъм, руско хегемонистично православие и поотрекла се от духовния си и нравствен смисъл “национална” църква, която малцина истински пастири се чувстват задължени да бранят със слабо разбираеми канонични аргументи.

За нравствено-разрушителното **въздействие на комунизма** е писано и говорено много. Струва си да се отбележи само, че той агравира всички тенденции към борбене с двойни стандарти, доколкото забранява естественото за всяко общество инакомислие и още от детството приучва към способност “ентузиазирано” (съг-

ласно разпорежданията на властта) да се поддържат по същество неприемливи за съответната личност тези. Патриотарските тиради, които могат да се чуят и днес от устата на почти всеки, спечелил някаква купа или състезание, изглежда са остатък от това предавано и чрез семействата "задължително", "казионно" прехласване.

Комунистическото управление въвежда в ранг на държавна политика някои рушащи нравствеността похвати:

- Антикапиталистическата проповед обявява предприемчивите за експлоататори и мошеници по дефиниция и води до наказване на инициативата на всякакви равнища.

- Създаване на многобройни и често абсурдни забрани, така че човек да няма как да ги отгатне всичките, като целта не е те да се изпълняват, а всеки да бъде – и да се чувства – уязвим. Това прави нарушаването на закона естествена част от живота, а гражданите се чувстват вечно виновни, а към закона се изгражда полубраждебна, полупрезрителна нагласа. Трудно е такава нагласа да се съчетае с висок морал, защото това изисква мощни индивидуални вътрешни нравствени ориентири, които служат като преграда пред чувството, че щом всичко е забранено, значи всичко е позволено.

- Във връзка с горното и предвид всеобхватното налагане (като всичко останало) от държавата фалшиво морализаторстване, "моралът" и индивидуалната свобода започват да се схващат като взаимно изключващи се.

Срутването на комунистическата държава като източник на морални директиви не само разкрива нанесените морални опустошения, но и съществено на-

рушава множество от установените модели за справяне, което предизвиква несигурност, объркване и още по-силно поставя под съмнение нравствените стандарти. Това е чудесна почва за развитие на т.нар. ресантиман, т.е. нагласата на реално или въображаемо онеправданите от живота, перспективата за живота "отдолу", непрестанно извиращото чувство на вътрешно противене, позициите родени от завистта и нуждата, естествените нагласи на бедния срещу богатството, на болния срещу здравето, на стария и повяхващия срещу младостта и свежестта, но "нравствено преоценени" и всичко това съчетано с готовност на всяка цена да се окаля блестящото и да се похули възвишеното, каквото и да е то.

Силно въздействащ фактор е и **световната морална бъркотия**, която става все по-отчетлива в последните три-четири десетилетия и която под комбинираното въздействие на разочарованията от традиционните стойности след Втората световна война и масовото нахлуване на фрагменти от екзотични учения, се опитва да съчетае несъчетаеми елементи в една "постмодерна" нравствена конструкция. Обезстойносттаването на национализма, дегероизацията на войната и заклеияването на религиозната отгаденост, защото пораждаат интолерантност, имплицитно поставят въпроса за цялостна преоценка на нравствените стандарти, която обаче изглежда непосилна в реалността. Съчетаването на патриотизма и любовта към свободата с пацифизма, на вярата в истината с търсенето на взаимно удовлетворителни решения, на възхвалата на саможертвата с недопустимостта на налагането на всякакви убеждения се оказва практически неосъществимо. За "постмодерната" нравственост няма как Карл Велики да не е престъпник, Ян Хус – кверулант, а

Всички светци и мъченици – обикновени фанатици и безумци. Това пък от своя страна открива бездни от противоречия, които могат да се илюстрират чрез хуманитарната загриженост за съдбата на кашалотчето, погълнано безотговорно хвърлен от кораб найлонов плик, завладяла през 1996 г. хиляди хора, които при това и не мислят да се отказват от ежедневното парче месо в менюто си. Моралната сила на словото, обвързващата сила на дадената дума за голяма част от съвременния свят, са сведени до възпоминания, които не е уместно да се атакуват, но е неприлично да се изтъкват като аргумент за каквото и да било поведение.

Затова и проблемите в моралната и ценностната система на България, възникнали след падането на Берлинската стена и рухването на комунистическата обществена конструкция, не могат да бъдат съществено облекчени чрез сигналите, които идват от Запада, като естествен наш еталон за сравнение, тъй като и те са рядко еднозначни, често са противоречиви и почти никога не съдържат повече от придържането към установености, които в страни като България са още по-сериозно разклатени поради комунизма.

Както вече се спомена, темата за морала добива особена значимост **в политиката**, по две причини: останалия от комунистически времена навик държавата да се нагърбва с морални дефиниции за живота на нейните граждани и прякото въздействие на евентуално безскрупулно политическо поведение върху живота на гражданите в условията на разтърсващ политически преход.

Народът неморален и тъп или търсец решение на морална криза: избори 2001.

В дискусията върху моралната ситуация в България парламентарните избори от 2001 г. заемат специфично място. Огорчени от загубата лидери и поддържници на СДС запяха рефрена за тъпия и неморален български народ, който от глупост се оставил да бъде погкупен от “слагките, но нереалистични обещания на Царя”, предавайки, поради неморалност и неблагодарност “най-успешното управление в последните 12 години на Иван Костов”. Всъщност ако не я приема като важно за спасяването на душата заклинание, човек наистина би имал и морални, и интелектуални затруднения да преглътне тази теза. По-същественото обаче е друго – че тя прикрива реалната морална дилема пред нацията. Затова и мнозина предпочетоха да направят опит за решаване на дилемата с негодно средство, отколкото да дадат знак за собственото си морално безсилие. Повечето от тези хора очевидно не действаха поради липса на морал и е нечестно да бъдат обвинявани в глупост – царските обещания бяха по-скоро тяхното оправдание за избора, който им даваше малко надежда, но отлагаше признанието за спомената безсилие.

Проблемът днес

При така описаната картина би било странно да се очаква България да не се намира в състояние на морална криза. Нейните симптоми са най-общо следните:
- Масова толерантност към корупция и нарушение на закона. Практически отсъства очакване, че е възможно извънкорупционно решение на проблемите, което съществено занижава нравствените бариери на най-ниските равнища на управление.

- Всеобщи подозрения относно мотивите за извършването на всякакви действия, особено (в широк смисъл на думата) политически и управленски, което съществено намалява престижа на институциите.

- Мащабна липса на инициатива, която сериозно спъва възможността за реализация и на оскъдните възможности за икономическо развитие, които ситуацията предлага.

- Трайна нагласа "друг ми е виновен", която съдържа опасен потенциал за превръщане в приемливи на доктрини на "силната ръка", ксенофобията или дори етноцентризма. В по-мекия си вариант тя ражда политически проповедници на морала, въоръжени с рецептурници за предписване или по-често отхвърляне на определени варианти на политическо поведение, които задълбочават както моралната, така и политическата криза.

- Повсеместно усещане за нереализираност, за понижен статус и оттам - перспективата за живота отдолу и ресантиман.

Решението

Решаването на моралната криза на една нация не е философски избор (както го голяма степен би било при възрастния човек), а по-скоро изграждане на морално поведение на основата на приемливи, но подлежащи и на допълнително осмисляне правила (както всъщност става в детската възраст). Освен **проповедта**, т.е. обясняването кое е добро и кое зло, основните лостове, са следните

- **Срамът**. Трудно е да се каже дали толерантността към безчестието или подозрението към честността в по-голяма степен накърняват способността на човек да се срамува. Няма съмнение обаче, че неспособността на България нравствено да осъди комунистическото си минало, досадното занимаване с това кой е бил по-голям комунист, вместо с това колко е позорен комунизмът, доведе до сериозно намаляване на потенциалите за срам. Един образователен, но ясен антикомунизъм, при това лишен от всякакъв опит за състезание между жертвите, в момента все още би могъл да допринесе за избистряне на нравствената картина. По трудно е да се отгатне как медиите да окажат въздействие в тази насока, т.е. как да си извоюват място на изразител на обществено мнение, а не професионални хулители и окалвачи, чиято дума повече не означава нищо, освен че (както вече се знае) всички са маскирани.

- **Страхът**. Не става въпрос за дифузия, обоснован не нравствено страх от неизвестното и от това, какво ме чака в утрешния ден. Няма морал без "страх Божи". Отвъд него наистина са възможни нравствени полети на надхвърляща себе си индивидуалност, но поради своята рядкост и изключителност, те не могат да бъдат модел за ежедневието. Ефикасността при наказването на престъпленията (особено ако те са формулирани на морално разбираем език) би била добър ориентир за собственото отношение към нравственото прегрешение. Примерите за премахване на безнаказаността – един от големите морални проблеми на България днес - биха дали резултати по-големи, от която и да било проповед. Интеграцията към Запада, която също носи реални заплахи от юридически и чисто икономически наказания за неспазване на правилата е също фактор за изграждане на вътрешния разумен страх, който служи за опора на всеки морал.

- За значението на **личния пример** е безмислено да се говори дълго. Следва да се отбележи, че политически сили, които търсят не конюнктурна изгода, а трайно

присъствие в политическия живот ще трябва да могат да предложат на България лица, чиито морален лик не буди съмнения. По трудно е да се постигне забелязването (и отдаването на внимание) на такива примери от единствения ефикасен информационен посредник – медиите.

Важно е обаче да се има пред вид и това, че **най-сигурният път към успеха е успехът**. Това навежда на мисълта, че безкрайното вайкане върху упадъка на нравствеността в България не ползва никого. Хората в крайна сметка са нравствени същества и като такива търсят в една или друга степен морално оправдание на своето поведение. Безмислено е да извиняваме своята ниска резултатност с тяхната безнравственост. Нацията е дала достатъчно доказателства и за мъдрост и за добродетели. Те могат да бъдат заринати под праха и отломките на сринатата постройка на досегашната социална система, но не могат да изчезнат. Нещо повече – могат да се забележат и днес. Добре е да ги разчистим и покажем на светло.

Позитивна нравствена перспектива винаги има. Важното е да бъде забелязана и призната. Това е различно от морализаторското вайкане и критикуване. И помага повече.

„МОЛИТВИТЕ НА УСТНИТЕ ГОРЯТ“

Образи на религиозното у Атанас Далчев – отрицания и осъществявания

Михаил Неделчев

Литературен историк, доцент в Нов български университет. Автор е на единадесет книги по-известните измежду които са *Социални стилове, критически сюжети* (1988 г.), *Раздробяване на наивния консенсус* (1998 г.), *Етюди за Яворов* (1998 г.), *Писатели-преображенци и техни спътници* (1999 г.), *Размишления по българските работи* (2002 г.) и др. Възстановител и главен редактор на списание *Демократически преглед* (основано преди 1944 г. от Тодор Влаиков). От няколко години е председател на Сдружението на българските писатели. Работил дълги години в областта на текстологията и издаването на българската литературна класика. Един от създателите на РДП и СДС. Депутат във Великото и 36-тото Народно събрание.

Личните свидетелства за религиозността на Атанас Далчев са прекалено интимни за да бъдат привлечани в един текст, който не проследява биографически сюжети, външни жестове, наблюдавани ритмични битови прояви на църковна принадлежност. Няма да анализираме и друг тип свидетелства – от типа, че Атанас Далчев ценял св. ап. Павел и като един от най-великите философи. Интересува ни проблематичното отношение на автора-поет и на критика Атанас Далчев към религиозната проблематика в българската литература и начинът, по който религиозните теми и мотиви при поредицата първоначални преработки на стихотворения и цялостни стихосбирки се редуцират, някак скриват, занимават ни съответствията между критическото и поетическото себевъзприемане,

проявите на авторска воля в тази тематична насока.

Не само в статията „Религиозното чувство в българската лирика“ (1929) има някаква прекомерна критичност дори към самата възможност да се пишат български творби с религиозна проблематика. Но тази критичност, както ще бъде показано, съответства и на критически идеи за отхвърляне на друг тип изображения в поезията, преценявани като изпълнени с умисъл, преднамереност, „декоративност“.

Съмненията

Така често цитираната статия на Атанас Далчев от списание „Философски преглед“ (год. 1, 1929) „Религиозното чув-

ство в българската лирика” има в българската литературна култура роля, подобна на госта по-ранния текст на Пенчо Славейков със знаменитото твърдение за **свенливия реализъм на българската народна любовна песен**. Тези статии добиват абсолютен авторитет и с радикалността на критическите си преценки формират за десетилетия трайни представи, пораждат историографски шаблони, които трудно се коригират. В случая с Далчев има нещо загадъчно в тази обсебесия спрямо религиозните теми и мотиви в българската поезия от първата четвърт на 20 век, има нещо очевидно несправедливо и несъответно, има и нещо дълбоко лично. Когато прави своя преглед на религиозните теми и мотиви Атанас Далчев “забравя” да анализира същностни творби на Стоян Михайловски (от прочутия сонет “Лама сабахтани” до директната църковно-религиозна лирика в “Църковен вестник” на 20-те години), на Вен Тин (например “Аз скоро ще умра” или “Молете се за нас на всички вери”), Иван Грозев, с неговата цялостна тематична отгаденост. В статията се анализират поетически творби на Ботев, Вазов, Пенчо Славейков, Яворов, Дебелянов и се прави скок към наистина проблематичното битие на така често появяващия се образ на Иисус Христос в поезията на “новите” след войните. Началното твърдение в този текст звучи така: “Ние нямаме религиозна лирика, макар да се срещат в нашата поезия религиозни мотиви”. И двете финални обобщения: “След войната и още по-рано – преди нея – в нашата литература почна да се култивира съзнателно една религиозна поезия. В тази религиозна поезия, обаче няма нито капка религиозност, даже само заради това, че е съзнателна и преднамерена. Религиозен у нея е само жестът, не и сърцето. Наистина, гумата Господи се мярка постоянно върху устните на новите поети, но затова и те всички грешат

против четвъртата заповед: не произнасяй напразно името Господне! Като всички религиозно-индиферентни хора те не притежават чувството за светост и за тях не съществуват светини. (...) Те лесно преминават в кощунство...” Спестяваме брутално-ироничните конкретизации и даваме второто обобщение: “Те (поетите, бел. моя - М.Н.) се стремят към религията не по вътрешна необходимост, а по чисто естетични съображения и погубуи. Религията ги блазни със своята тайнственост и красота, те виждат в нея едно съкровище от образи и теми, без да се интересуват от съдържанието им. Това **чисто естетично** отношение слага своя отпечатък върху религиозната лирика на днешните ни поети. От него иде нейният естетизъм и нейната декоративност.” Критикът Атанас Далчев очевидно пренебрегва цялостната християнска основа на българската култура и литература – гори и когато творбите се създават в провокираща атеистична перспектива (вж. по този въпрос новата книга на варненския литературен историк Димитър Ефендулов “Религия и художествена литература. Междутекстови връзки”, 2004 г.). Очевидно е, че от такава позиция ще бъде отречен гигантическия романтически алегоризъм, не само в българските му варианти, биха били четени с пренебрежителна нагласа дори творбите на Джон Милън. Poleмичността на Далчев не е литературно-исторически съобразена, тя е критическа реакция спрямо актуалния ген на българската поезия срещу наистина гразнещото тиражиране на идващите от Александър Блок, Валерий Брюсов и Андрей Бели образи и мотиви срещу тези внезапни и наистина често художествено немотивирани появи на Иисус Христос (в бяло, с цветя, с венче и т.н.) на финалите на толкова поеми и стихотворения, във “Везни”, “Хиперион”, “Развигор”, “Нов път” и другаде. Но в та-

зи критическа реакция има и стремеж към "вторично заличаване" на собствени подобни грехове.

Атанас Далчев очевидно също не би вярвал, че според авторски твърдения от полемиката около списание "Септември" Гео Милев е искал в поемата си да решава религиозно-философски дилеми. (Вж. Студията ми "Двнатцатъ и Септември: диалогът на две поеми" в книгата ми "Личности на българската литература", изд. "Дамян Яков", С., 1999 г., с.158-177.) Той не причислява и поемата "Панихуда за поета П. К. Яворов" сред значимите нови текстове. Според неговия критически конструкт религиозното чувство е единствено интимно-изповедно, вторичното трансформиране на образи и мотиви, културното награждане е вече умисъл и декорация.

Но това е критическа позиция на Атанас Далчев не само по отношение на религиозната проблематика. Изоморфни са например неговите реакции срещу новия художествен фолклоризъм на българската поезия в статията му "Размишления върху българската лирика след войната": "...Сега новите поети се обърнаха към народната песен и започнаха да я обуват в рими. Тия преправки и словесни плетеници обаче не можеха да ги задоволят задълго, понеже в тях не намираха себе си. Освен това те скоро разбраха, че има нещо неискрено в това насилие над народната песен, която вътрешно оставаше чужда за тях, и нещо несъвместимо с истинската любов към нея". Пак тази конструкция се възпроизвежда при обвинението на родената по "диалектическа необходимост" **космична** линия в поезията – тя е определена по-скоро като географска, заради нейната възгледаност в различни конкретни топоси, от Париж до Америките. (Друг е въпросът, че списъкът с географските фиксации в собствената поезия на Атанас Далчев, особено от 60-те години, би бил твърде дълъг).

Позицията на критика Атанас Далчев, еднотипната му реакция спрямо всъщност разнородни явления в поезията, се изясняват най-пълно при по-късния му продължителен принципен спор в сп. "Изкуство и критика"(1942 г.) с Христо Радевски за **умисъла** в детската поезия. От тази поредица от текстове вадим твърденията, че "основен недъг на нашата съвременна детска поезия е, че тя е писана нарочно за деца; това убива искреността"; "от него иде пристореността, вегетиниането", "несериозността". "Ако на забавното и поучително четиво умисълът е присъщ, той е съвсем чужд на поезията и затова като всяко чуждо тяло в един организъм опасен за нея". Дискусията нахвърля предварителните си граници, говори се вече за "пръчката" и за **тенденцията** в изкуството. Така следващото обобщение вече би могло да служи в социалистическия период като едно идеологическо обвинение срещу поета-критик: "Тенденциозното изкуство не означава съзнателно изкуство, а изкуство, което е подчинено на чужда нему цел и поради това се губи в тая цел, престава да бъде изкуство." И разбира се, това участие в спора с Радевски става политически маркирано в следващите десетилетия, макар самият възглед на Далчев да е далеч по-сложен от това да бъде едно съвсем нормално неприемане на **рапповските** възгледи за тенденцията в изкуството на социалистическия реализъм.

Именно в една от тези полемични статии критикът Далчев значително усложнява и своята визия за съзнателна, с умисъл привнесена религиозна тенденциозност, и за непосредствена чиста поезия в една от най-великите литературни творби: "В "Божествената комедия" представата за отвъдния живот, за трите свята – ада, чистилището и рая, дори разпределението на стиховете по три на строфа са преднамерени, произ-

тичат не от поетическото виждане на Данте, а от богословските му възгледи, и затова един критик нарече "Божествена комедия" теологически роман, но никоѝ днес не търси поезията на "Божествена комедия" в тая богословска концепция и тия алегории, които са и винаги са били поетически мъртви части на поемата: поезията на "Божествена комедия" – това е, за да се ограничим само с Ада", песента на Франческа да Римини, песента за Уголино, а в тях няма нито следа от тенденция. Модерната критика определя "Божествена комедия", както и "Фауст" като "структура-поезия", сиреч смесица от поезия и философия или теология, но тя не смята "структурата" в тия произведения за поезия."

Така, първоначалната полемичност на по-ранните му статии за българската поезия е уравновесена (ако трябва да прескочим малко напред и да видим всичко съотнесено към собственото творчество, ще установим, че жестокият "пуризм" по отношение на религиозни образи и мотиви в стихотворения, които намират място в по-късни стихосбирки се е смекчил), макар все пак недоверието към вторичното надграждане в нови текстове да продължава в някаква степен да бъде виждано като опасност за заразяване с изкуство.

Ето още един, последен цитиран пасаж от статията "Умисъл и поезия", който може да приключи този преглед на Далчевото критическо отношение към религиозната проблематика, художествения фолклоризъм, умисъла в поезия за деца и въобще към това, което школата на Лотман наричаше **вторично моделиране**. "Разбира се, че всяко човешко чувство – и политическата страст, както и религиозният екстаз, и омразата, както и любовта – може да стане изкуство, стига да получи художествен израз и да бъде

подчинено на художественото виждане; подчини ли то на себе си обаче художественото виждане; превръща се в тенденция, следователно в несъвършено изкуство, в неизкуство."

Тук вече след изискването религиозното чувство да се култивира чрез поезията единствено като тънка и приглушена спиритуалност, сега се допуска и да бъде **религиозен екстаз**, а значи и да бъде далеч по-многообразно и по различен начин интонизирано.

Заличаването

Текстологическият сюжет на Далчевата поезия за изоставяне на ранни стихотворения, преработка на цикли и отделни творби, пренареждане на стихотворенията от книга в книга не е цялостно последователно и детайлно разказан (най-същественният принос все пак досега, е равен от Здравко Негков в том 1 на съвтомните съчинения на Атанас Далчев, издадени от "Български писател" през 1984 г.). И все пак, основният извод е вече направен: Авторът "чисти" символистическата образност, разподобява решително поезията си от късния символизъм. В духа на казаното в първия фрагмент на нашия текст, по-скоро критикът Атанас Далчев пренарежда и граматично редактира ранната поезия. Проследявайки критическите му теми и дори критически обсеми, виждаме че се работи радикално точно в духа на отправените обвинения към най-новата българска поезия и сякаш ред от тези обвинения са една самокритика, предварително реализирана и при ранното редактиране, най-вече при последователното заличаване на религиозна проблематика, на предметна и личностна религиозна образност. Тази преработка засяга особено Далчевия стихотворен цикъл в колективния сборник "Мост" (1923), включващ и стихотворения на поетите-съмиш-

леници от по-късно сформирания литературен кръг "Стрелец" Георги Караиванов и Димитър Пантелеев. Между дванадесетте стихотворения на Далчевия цикъл "Жената в черно" ни интересува, с оглед на темата, преди всичко съгбата на триптиха "Мистическа вечер".

Мистическа вечер

Разкъсано от зъберите черни,
озъбени като от зверска стръв,
издъхва слънцето и топла кръв
се лее в сивите поля вечерни.

Горят от кръв блатата като рани,
издига се въздъхнала мъгла
и като стон над хиляди села
звучи звъна на медните камбани.

И в тоя час на непросветна горест
към черните вечерни равнини,
където никнат болки и злини
и зреят жътвите на хищна орис,

по стълбите на гаснещата вечер
Христос низхожда в риза от звезди
да сложи въз ранените гърди
на страдната земя ръка предвечна.

Втора

От сивите параклиси на зрача
камбаната на слънцето звъни
и сенки на мъже и на жени
запътени към залеза се влачат.

Разкаян, скръбен, бледен и приведен
с разцъфнало в смирение сърце
и със набожно скръстени ръце
аз тръгвам бавно подир тях последен.

Душата ми разкаяна се моли,
молитвите на устните горят
и аз вървя по вечерния път –
окъсан и посърнал богомолец.
А в сивите параклиси на зрача
навлизат с шум мъже подир жени

и паднали пред сивите стени
покланят се и кръстят се и плачат.

И аз пристъпвам скръбен и разплакан,
ала пред мене черната врата,
затваря се вратата на нощта
и аз оставам сам-самичък в мрака.

Трета

Под безумния писък на зимата
по изгнил и отколешен мост
слиза бял като пряспа Христос
и гори над главата му нимбата.

Тої спохожда в полетата сребърни,
дето вият виелици зли,
тези хижи под сиви мъгли
от студените преспи погребани.

Тої похлопва печално-загрижен
по разкъртени черни врати,
ала често навънка стои:
че от смърт опустели са хижите.

Че от всички безвестно забравени,
покосени без брой от гладът,
тука бедните жители мрат
на снега под гробовните савани...

Но отнейде те гладни надничат
и посрещат незнайния гост
и припадат с молби пред Христос
пред нозете му в сняг коленичили.

Те заклинат и плачат и молят
поне малко трохи да дадат,
за да хапнат, преди да умрат,
и показват плътта си разголена.

И пред плачущий лик на Спасителя
са сърцата им там кандила,
свещи – техните бледи тела,
върху белия сняг запокитени
молитвите на устните горят.

Привеждам изцяло текста на тези стихотворения, защото той е непознат на

по-широкия кръг читатели на Далчевата поезия (текстът е възпроизведен единствено в бележките към том 1 на споменатия двумтомник). Наистина всички обвинения, отправени за свръхексплоатацията на образа на Иисус Христос в поезията ни между 20-а и 25-а година, са валидни и за тези стихотворения. Те стоят в поредната от "Въглекопачи" и "Русия" на Емануил Попдимитров, "Предтечи" на Асен Разцветников, "Среднощен конгрес" на Николаї Хрелков, творби на Йордан Стубел, Людмил Стоянов и на десетки други. За всички тях Владимир Василев пише полемична бележка в "Златороз": "Господи, защо разпъвате Христа на Блока!"

При преработката на ранни стихотворения за включване в първата самостоятелна стихосбирка "Прозорец" (1926), Далчев, известно е, изоставя повечето стихотворения от "Мост", второто и третото от "Мистическа вечер" отпадат завинаги, първото, под заглавие "Вечер" е сериозно преработено, включено е в "Прозорец", но в последващите книги също е отхвърлено. Преработката за "Прозорец" не засяга четвъртия финален куплет с най-проблематичния образ - на възникващия Иисус Христос. По-скоро се търси наистина по-предметна образност: ст.1 на втори куплет става "блатата зяят като тъмни рани"; ст. 1 и 2 от трети куплет - "и в тоя час на мъка и на горест/в глухите вечерни равнини"; а ст. 4 - "и зреят жътвите на злата орис".

За пълнота на проблематиката добавям: при преработката на печатаното във в. "Изток" стихотворение "Ручей", за включване в стихосбирката "Прозорец", финалните два стиха от "и вълните мигом го понесоха/надоле - Господ знай къде" приемат вида "и вълните мигом го понесоха/надолу - кой го знай къде...". И по цялостната логика на преработките и отхвър-

ленията тази малозначителна сякаш редакция също е симптоматична.

Авторската воля на Атанас Далчев по отношение на издателското възпроизвеждане на стихотворенията му ревниво се защитава, като се поддържа становището, че в книги с избрано не е редно да се представят по-ранни варианти, а и въобще да се печатат невключвани в приживе подредените стихотворни книги. Позволих си едно малко нарушение, при съставянето през 1999 г. на малката антология "Спасителят" (изд. Дружество "Гражданин") с циклично подредени Великденски български стихотворения. Тук, във втория раздел "Кръстни мъки" дадох стихотворението "Вечер" във варианта му от сбирката "Прозорец". Това бе израз и на една моя лична литературно-историческа обзетост. Не мога да се освободя от усещането, че и върху *каноничния* избор и върху *каноничната* текстова реалност на Далчевата поезия стоят следите на отстраненото и редактираното, че някак палимпсестно възникват и заличените религиозна проблематика, и религиозна символика.

„Изведи ме въвн от всяка сложност“

Религиозната, църковната проблематика, включително мотивите за дяволското, за греха и Божието наказание, присъства в седемнадесет от включваните приживе в книги с избрано от самия Атанас Далчев стихотворения. Възприето е че това е неговият окончателен подбор и че останалите текстове не трябва да се включват в основния дял.

В много от тези стихотворения това са наистина разпръснати мотиви, по-скоро на отрицанието, на неосенеността от Божията благодат на полуизоставени или забравени селища. Те се сплитат с мотиви

вите на глухотата и безпросветността на едно бавно, скучно битие. Ето тези отрицания в "Хижи", едно от ранните стихотворения, от 1923 г: там никога не разлюлява/**камбани** шеметният празник; там не живеят нито хора/и нито **Божи** чеда; а мръсната земя излъхва/подобно чер и дребен **жъртвеник**/зловоние към небесата/като молитвен **тимиам**.

В част от стихотворенията гумите, които носят такива далечни религиозни или църковни мотиви са или отдавна влезли в битова просторечна употреба или стоят като драстично, в стилово отношение, внезапно появили се остарели църковни думи. Изброявам: аз **издигам с проклетие ръцете си**/и те срещам с тежко проклетие, повилнял и стремителен вятър ("Вятър"); аз бих се **сподобил** в света/с **блаженството на нищий духом** ("Нищий духом"); безумно не роптай, че **Бог те е затворил**/като бунтовница **в нерадостната плът** ("Метафизически сонет"). И финалът на същото стихотворение: когато **отлетиш във блясък и във слава**/неблагодарнице, ти тук ще го оставиш.

Така маркирани със следи от църковно-религиозна лексика са и последните четиристишия на прочутото стихотворение "Камък": не грешиш ти никога; ти си свят; от гранит и мрамор е човекът/ваял своите богове. И толкова цитирания афористичен финал: вечно и свето е само **мъртвото**,/живото живее в грях.

Мотивите за дяволското, са всъщност мотиви за изоставения от Бога, опустял човешки свят. Например в "Къщата": сам дяволът я сякаш дал по наем,/но неизвестно кой е наемателят. Или в "Дяволско": стрелките на отсрещния часовник/описват върху своя циферблат/**гванайсетте кръга на моя ад**. Едно по-внимателно четене ще открива и препратки, конкрет-

ни връзки със самите свещени текстове. Така: камък, естествено няма да бъде наистина случайно съзрян от аз-а камък. Това е: "И Аз ти казвам: ти си Петър (Кифа, от кефас – на араб. камък, в превод на гръцки петра – скала. Бел моя М.Н.), и на тоя камък ще съградя църквата си, и портите адови няма да ѝ надделаят" (Мат. 16:18).

Малка поредица от по-късни стихотворения са белязани от мотива за греха, за несъзнателната греховност, за грамата на натоварената с бремето на колективния грях безвиновна душа: и всичко мое е на тая/**греховна** мъничка земя ("Среща на гарата"); гали мойта клетва ме стигна/или **гибелен грях ме беляза** ("Проказан"). И още едно двустихие от това стихотворение: и подобно **църковния во сък**/потъмняла е моята кожа. Прибавям и две четиристишия, обобщено представящи тази проста, всекидневна диалектика на греховността – от късното стихотворение, което така и се нарича – "Грешният квартал" (1970):

Грехът трябва да се изкупи,
Знам този квартал заслужава
От небето огън и жупел;
Но, Боже, спомни си тогава

За тези деца невинни
И тяхната душица бяла,
Стори бурята да отмине
И за тях поцади квартала.

Далечни разсъждения биха ни отвели към голямата религиозна тема за теодицеята, за допустимостта на детската жертва в Божия промисъл.

Но в поезията на Атанас Далчев съзнателно се търси делничната простота, предметната видимост на грамата, всекидневните ѝ измерения и обобщенията отново се правят в езика на делника. Кул-

тивираната простота предполага и религиозната проблематика да се изрича точно във фразеологията на вкоренената в бита, а не отделена от високия храм църковност. В този план рязко се отделя едно централно за представената тук религиозно-църковна проблематика по-ранно стихотворение – “Молитва” (1927), централно и за издадената през 1928 г. малка книжка “Стихотворения”. То би трябвало да се цитира изцяло, защото е единственото цялостно пряко обръщение към Бога, то е наистина молитва, и защото събира всички мотиви за простотата, за невъзможността и необходимостта от общуване с нищите и с Бога, за желанието да се освободиш от лъжовните презгради, маски и готови гуми, скриващи, озарената от Божието благословение проста реалност:

Аз не помня, аз не съм видял
минаха ли моите години?
Ти не ме оставяй да загина,
Господи, преди да съм живял!

Изведи ме вън от всяка сложност,
научи ме пак на простота:
да отдавам сетния петак
от сърце на срещнатия просяк.

Да усещам своя радостта
на невинното дете, което
първите снежинки от небето
сбира със отворени уста.

И без свян да мога да говоря
с простите на прост неук език...
Научи ме, Господи велик,
да живея като всички хора.

Тук, в това толкова важно стихотворение, религиозните мотиви не са всъщност носени от църковна лексика, те се сплитат в голямата тема на Далчевата поезия за възможния друг живот, за неживия живот на простотата, за безкни-

жието като делничен, свободен, радостен и преизпълнен с любов живот.

Друг тип анализ би ни казал доколко са канонични или съзнателно антиканонични религиозните разсъждения в тази поезия. Но нека си припомним и самото Далчево критическо противопоставяне за религиозната тенденция и за свободната поетичност в критическия фрагмент за “Божествена комедия”.

И още две подтеми, носещи религиозни мотиви – за възникващия в тишината на естественото битие благослов и за църквата, за храма, като чудесно и също естествено вписан в градското пространство топос, някак пантеистично разтворен в пейзажа.

Ето стихове, които носят първата изброена тема: стоят на кея хора в пъстри грехи/и с благослов изпращат този ген (“Вечер”). И две четиристишия от “Синекото момче” (1930) – текст от поредицата, фиксираща още една любимата тема – за момчето, като разгръщащ се живот:

Малкото момче във зрача слуша
как расте градинската трева
и растат на неговите устни
някакви слова

И само то почва да говори
с лястовиците, със вечерта,
със помръкналите кръгозори
с Бога и света.

Последната поредица от нашето дирене и систематизиране на религиозна проблематика и религиозно-църковни мотиви в поезията на Атанас Далчев са трите стихотворения от различни години, посветени на конкретни Божии храмове, на представителни църкви: знаменитата катедрала от Шартър, представена в

толкова художествени творби, на софийската "Св. Александър Невски" и на църквата на Отон I в Мемлебен (последното стихотворение е почти непознато на българския читател, то не е включено в двutomника).

Стихотворението "Ангелът на Шартър" (1937) неслучайно е гало заглавието и на представителната сборна книга от 1943 г. Това е стихотворение на излиза от духовното безпокойство, брожение, битие в мрака и заблудата, това е творбата на Далчевото прозрение. Тази диалогична възхвала е общуване на поетовия аз с Божия ангел, а не със самия Бог, както бе в молитва. На корицата на книгата от 1943 г. художникът Борис Ангелушев рисува по-скоро Ангела на Благовестието, в иконографската традиция - Архангел Гавриил, и това е в духа на самия поетов избор ("Не зная твоя чин, ни име/на ангелите във реда/но знам че ти откри ми/отново пътя към света". И още, самият избор: "...и носиш в своята десница/не меч и смърт, а блавест.").

Стихотворението "Александър Невски в мъгла" достойно се вписва в цялата прекрасна поредица от картини с изображения на "Св. Александър Невски", започваща със зимната картина на Никола Петров. Призрачното потъване на големия каменен кораб в мъглата, това "напразно бий голямата камбана", в цялостния контекст на религиозната проблематика у Атанас Далчев има смисъл – особено в годината на написването, 1972, смисъла на невъзможното спасение, непостижимото Божие откровение, невъзможността храмът да бъде сам себе си. Това е разтваряне на Църквата в околното, изчезване на Църквата. Стихотворението не може да се чете само като градско пейзажно стихотворение, то има и дълбинни църковно-религиозни смисли и с политически конотации.

Основателно и логично е било онова освобождаване на поезията на Атанас Далчев от наистина шаблонизирания образ на възлизания Иисус Христос в триптиха "Мистическа вечер", изчистването и на други следи от трафаретната религиозна образност на късния символизъм. В зрелия си вид, след преработки и преподреждане, поезията на Атанас Далчев носи религиозната проблематика в мощния ѝ драматизъм и с многообразието на една жива диалектика.

За Достоевски, театъра и духовността (разговор с Иван Добчев)

Иван Добчев е съосновател, режисьор и сценограф в Театрална работилница СФУМАТО. Работил е като постановчик в Националния театър "Иван Вазов" (спектакли по Й. Радичков, Г. Бюхнер, С. Бекет, Х. Мюлер, К.Илиев), режисирал е повече от 100 представления в различни български театри, с които участва в селекциите на форуми и фестивали като Есенния фестивал в Париж, Фестивал "Пасажи" в Нанси, Биенале - Бон, Авиньонски фестивал и гр. Преподавател по режисура и актьорско майсторство в Националната театрална Академия. Сред заглавията, представени на сцената на лабораторния театър-студия СФУМАТО са: 1989 - "Чайка", Антон Чехов, заедно с Маргарита Младенова; 1989 - "Свидетелства за светлината по време на чума", по А.Пушкин и П.Атанасов; 1990 - "Думи към Б." По С.Бекет и Б.Папазов; 1995 - "Пагането на Икар" по И.Бергман и Й.Радичков; 1996 - "Вуйчо Ваньо", А.Чехов; 1997 - "Апокриф", авторски спектакъл, заедно с Маргарита Младенова; 1998 - "Тирезий Слепият" по мита за Егип, текст на Кирил Мерджански. През актуалния сезон 2003/2004 Иван Добчев представя своята нова премиера, "Долината на смъртната сянка: Иван" - по романа "Братя Карамазови" от Ф. М. Достоевски.

Калин Янакиев

В момента, в който водим този разговор текат последните репетиции на българската премиера на Вашия спектакъл по "Братя Карамазови" на Достоевски. Всъщност става дума за един двоен спектакъл "В долината на смъртната сянка" (текст Георги Тенев), чиито две самостоятелни части носят имената на двамата братя протагонисти – Альоша и Иван. "Альоша" собствено е спектакълът на Маргарита Младенова, а Вашият е "Иван". Логично е да Ви попитам защо избрахте именно Иван – Иван - богобореца, или боготърсача, Иван, когото нерядко обявяват за тъмната, трагично противоборствата страна в душата на самия Достоевски. Каква е според Вас тайната на Иван Карамазов? Какъв религиозен тип е Иван Карамазов?

Иван Добчев

Наистина, от самото начало на замисъла, на идеята да се заемем с Достоевски, моите пристрастия бяха към Иван Карамазов. Струва ми се, интуитивно усещах, че у Иван има някакъв мощен драматургичен заряд. Това е персонаж, който може да бъде протагонист, около когото да се гради театрален спектакъл. Мисля дори, че по-сложна е задачата да се прави спектакъл около Альоша.

Но, защо Иван, какво в него е според мен много възможното за драматургия, за театър, за търсене на някакъв драматургичен конфликт? Ами, именно тази тайна - тайната около парадоксалното и умопомрачително признание: "Аз убих баща си", макар че от целия роман, от всички обстоятелства в него, ние разбираме, че е абсолютно невъзможно Иван да е извършил престъплението фактически. Нещо значи се случва в душата на Иван и именно пътя му се опитахме да изследваме с Георги Тенев, да изследваме пътя

на това съзряване до идеята, че в убийството на бащата Иван намира големия отговор, отговора на онова, с което той пристига, с което се завръща в своя дом в началото на повестуването – отговора на въпроса за крайния смисъл. Ние много дълго кръжахме около романа и постепенно започнахме да схващаме, че в това завръщане има прекалено много аналогии с голямото библейско завръщане, пришествие, че всичко в сюжета някак си има характера на някакъв апокалиптичен разпад, на апокалиптично приключване. Нещо такова вероятно се е мерзелеело и на Достоевски, според първоначалните му записки. В крайна сметка в началната идея на този роман стои собственото авторово намерение да напише роман за Христос – за разпнатия, за убития от “своите си” Бог. Но също и онази странна записка, която има в дневника му: героят да убие императора. Около това ние сме стъпили и това беше импулсът, с който тръгнахме да създаваме спектакъла за Иван Карамазов.

К. Янакиев

Защо все пак религиозното отношение на Иван Карамазов резултира в убийство? Отцеубийството, разбира се, е аналог на богоубийството. Защо религиозното отношение на Иван изобщо финишира в убийство, защо изначалната му установка е към убийството, какъв проблем има той, та да убие – бащата, Бога? Какъв?

И. Добчев

Аз цитирам в програмата към спектакъла една статия на Достоевски, която носи заглавието “Няма нищо свято”. В нея той говори за “подполния” човек, за човека “от подземията”, когото той описва като “главния човек в Русия”, в “нашия руски свят”. Достоевски счита себе си за единствения, който започва да изважда трагизма на това подземие, състоящ се от себенаказание, от голямо страдание,

от съзнание за доброто, което е недостижимо. Всички тези нещастници, казва той, които пребивават в такова “погполно”, полунелегално състояние, имат категоричното убеждение, че всички са като тях и затова не си струва да се променяш, защото – каква е наградата и каква е вярата за променящия се? Награда няма от кого да дойде, вяра няма в кого, и затова със следващата крачка вече се стига до тоталния разврат, до престъплението, до убийството. Там някъде е и тайната на тази група бездна, на “долната бездна”. Достоевски, както никои друг, съчетава в този роман горната и долната бездна, поставя ги да стоят една до друга.

Да, защо в убийството? Защо убийството толкова силно възбужда, развръжда този герой? Има една блестяща сцена в романа - един момент, към който героят много често след това се връща - когато стои и гледа как баща му се движи и той го наблюдава някак си отгоре, в тъмното. Е, това приплъзване към убийството на бащата и едновременно с това като че ли изпразването на мястото на Бога, заемането на Неговото място, е, в някакъв план, според нашата интерпретация близостта между Достоевски и Ницше. Там някъде, мисля че е и нашият отговор. Ние се опитахме да намерим един такъв гестус на поведението на Иван - в тези непрекъснати негови парадоксални завръщания: в неговото завръщане след 20 години в Скотопригоневск, заминаването преди убийството и завръщането след убийството... Открихме и една неслучайно сложена аналогия, при последната му болна, болезнена среща със Смердяков, в нощта преди съда и преди самоубийството на Смердяков. Отивайки на тази среща Иван се блъска в един пиян. Пияният пее тъпанарската фойтонджийска песничка “Ех, заминал Ванка в Питер” и цикли непрекъснато на първите два куплета,

Иван не издържа, блъска го, подминава го и, връщайки се след час и нещо от срещата си със Смердяков, го открива почти замръзнал в снега и започва да се занимава с тази нелепа пияна фигура, да я влачи, да чука по разни врати, да намира хора, да намира лекар, да го спасява, да го слага до печката, да плаща пари за лекарства... И някак си, анализирайки тези завръщания, парадоксално стигаме до откритието, че става дума за някаква странна проява на съвестта, че съвестта е нещо, което е отвъд всякакви юридически норми - ние сме извели това като формула във финала на спектакъла – че тя разрешава проблеми, които съдът не може да разрешава.

К. Янакиев

Значи от една страна “няма нищо свято”, а от друга страна – някакво отмъстително, силово търсене на свящото като че ли?

И. Добчев

Да, през отричането, но всъщност чрез търсенето или даже предизвикването на нещо, което да дойде, да се обади в тая пустиня. Когато разчистиш всичко, ако нещо остане, то наистина е Онова.

К. Янакиев

Би ли могъл следователно според Вас човекът да не бъде изобщо в никакви отношения с Бога? Би ли могъл изобщо да няма отношение към Бога, да няма никакви религиозни валенции?

И още, има атеисти, които не могат да се убедят, или не могат да повярват, че има Бог. Но има и хора, които по-скоро воюват с Бога, с идеята за Бога. Те така страстно, с такава злост отричат Бога, че се остава с чувството, че за тях Онзи, който, както те казват, Го няма, сякаш Го има повече от всичко друго. Техният главен жизнен проблем е с Него. Нека да поразсъждаваме за атеизма и за анти-

теизма, за богоборството. Какво е то, за какво свидетелства, какъв може да бъде мотивът на богоборството? Каква е интимната тайна на това да воюваш с Бога?

И. Добчев

Аз смятам, че въпросът за атеизма, за обикновената невъра е прост въпрос, свързан с определена нагласа или контекст, в който е израствал човекът, с възможността да са били потъпкани първоначалните импулси към Божественото, каквито според мен всеки нормален човек има в детството си. Тези импулси биха могли и да бъдат поощрени, да бъдат захранени с практика, човек да бъде въведен в храма, така да се каже, или пък те да бъдат кастрирани и тогава естествено, от тук нататък за този човек ще е нужна някаква необичайна, особена случка, някакво потресение, за да се върне отново към Бога, към храма, към вярата и към онава, което е отвъд видимия свят. Този отговор, мисля, е ясен, наистина по-сложният въпрос е този за богоборството. Защо човек се бори с Бога? И понеже аз сега съм погълнат напълно от проблемите на спектакъла, опитвам се непрекъснато да го чета и да го интерпретирам през Иван Карамазов. Мисля, че у Иван има някакво замъчване с липсата на категоричен отговор, на категоричен отговор. Голямото замъчване при Иван е мълчанието на Бога, или неговата неяснота тук. След като един интелигентен поет, философ, какъвто е Иван Карамазов в романа, започва да задава тези въпроси, започва да се занимава с въпроса за Бога, и не получава категоричен, индивидуален отговор, който да води до хармония, а няма и опита, който би могъл да даде манастирът, опитът, който би могъл да получи примерно чрез един Зосима, естествената му реакция ще е да се държи предизвикателно. Според мен цялата опозиция, цялото богоборчество на Иван Карамазов

е всъщност някакво предизвикателство, някакво одързостяване, което в крайния си жест не точно **отрича**, че има Бог, а **очаква** отговор, **очаква** дори наказание, но наказанието би било "Еврика!", би било щастливо доказателство за съществуването на Бога. Това е моят отговор, макар че предполагам, че има и други варианти на богоборчество.

К. Янакиев

Значи всъщност едно много голямо изкушение сякаш иманентно на християнската вяра, е че от една страна християнството среща човека по най-близък начин с Бог – Бог стана плът, живя между нас, можехме да Го попираме, можехме да чуем гумите Му като на човек, съзерцавахме Неговите рани - Тома Неверни иска и успява да сложи пръст в раните Му. От друга страна, след това непредставимо чудо, Бог се оттегля в някакво невероятно мълчание - може би това е най-голямото изкушение за християнина. Бог, който е най-близък, мълчи, не се явява, не проговаря в историята. Как да коментираме това изкушение на християнина: мълчанието на Бога? По някакъв начин него го има и в тъканта на романа – мълчащият Христос пред Великия инквизитор. Как да обясним това мълчание на Христос, дори в контекста на "Легендата"?

И. Добчев

В контекста на "Легендата" Достоевски много категорично го е сложил като отговор. Мълчанието е най-големият отговор, това е най-силното слово, което може да сложи Той срещу безконечно говорещия и питащия и оборващия Го сякаш старец-инквизитор. Но това, което Вие поставяте като голям проблем: скриването, спотаяването на Бога като предизвикателство - аз мисля, че то е някакво огромно изпитание и аз го чета така. Всъщност, след идването на Бога при нас, по-голямо доказателство за Него ве-

че не може да ни се даде. Ето защо ако човекът може да се умори да вярва или да забрави онова, което представлява кръстния Му път, това като че ли ще "тества" човечеството, ще "тества" човека. Тук идва и обещаното Второ пришествие, което е слагане на чертата, за да стане ясно какво се е случило след всичко това. Ние много ползваме Апокалипсиса и откровенията за Апокалипсиса като аргумент, като образност и на мен ми се струва, че там е отговорът на мълчанието.

К. Янакиев

Да, но ето, Иван Карамазов не е от онези, които са забравили положенията на вярата, нито са забравили Първото пришествие на Христос. Той обаче се претъпява именно в Неговото мълчание – след като казвате, че той иска да предизвика отговор, да предизвика дори гръмотевица, която да се разрази върху него. Той е поставен пред едно непоносимо изкушение: "Защо мълчиш?" Това на което не може да си отговори, което не може да си обясни Иван Карамазов, е какво е посланието на това мълчание на Христос. Нима Той иска да дочупи "поломената тръст" с това Свое мълчание? Ако всички ние сме поломена тръст, ние можем да се изправим ако получим някакъв отговор от Бога. Той обаче не ни дава отговор, Той е скрит Бог. Това сякаш дочупва поломените тръстици, изпитанието на мълчанието на Христос е **твърде** тежко. Има ли то някакво послание, или някой може действително да изкреци: "Ти мълчиш, Ти си безучастен, какво искаш от нас, как да издържим, след като Ти столетия наред мълчиш?" Или може би не могат да четат онова, което **казва** това мълчание, красноречието на това мълчание. Има ли някакво красноречие това мълчание, или то е действително чисто изпитание, което не всеки може да издържи?

И. Добчев

Ако разсъждаваме през "Поемата за Великия инквизитор", мълчанието е някаква огромна способност на Христос да понесе и още, и още. В този смисъл Той не може да бъде обвиняван в безучастие, а напротив, Той проявява прекалена, дори хипер-търпимост. Той проявява нечовешка търпеливост. Наистина изглежда само Той би могъл толкова дълго да мълчи – да понася: безконечните страстни примери на Иван за децата, които са измъчвани, разкъсвани, изоставени, и това мълчание да завършва с целувка. Поантата на мълчанието да бъде целувката, която да остава да гори на устните ти. Дори когато Него вече го няма тук.

К. Янакиев

Тоест "Дори теб понесох, инквизитора, твоята унищожителна пледоария. Защото ако нямаше кой да ви понесе... какъв ужас!"

И. Добчев

Да, точно така. Според мен това е големият патос на мълчанието на Христа.

К. Янакиев

Нека сега да се отклоним от Достоевски и от спектакъла. Вие сте художник, който има определен афинитет и към хтоничното, към тайната на силите на почвеното, на майчино-утробното, на предличното, на стихийното. С какво Ви привлича, какво влагате в понятието езичество, например? С какво езичесвото е противохристиянско, нехристиянско в най-голяма дълбочина, с какво езическото е "друго"?

И. Добчев

Има нещо ирационално в тази тяга, в това заглеждане там. Има някаква бездна, нещо, което винаги ме е привличало да занисам вътре. Това е желанието да получиш ужасяваща трепка, която дава някаква

особена ценност на живота след това. Както казва Иван Карамазов, листенцата, птичките, синьото небе стават по-сладки, когато си надникнал там, преоткриваш ги. И изведнъж разбираш, че когато стоиш в християнството, там те пази Бог. И същевременно като непослушно дете, лекомислено, се опитваш да надникнеш там, долу в тъмното, да видиш какво има и там, знаейки, предчувствайки, предполагайки, че там са забранените неща, страшните неща, там е смъртта. Какво около езичесвото? Това, което ме привличаше някога - аз съм правил много спектакли, които се занимаваха с това - някакъв опит да чета през личната си биография, през роговата си памет. Моята баба и моят дядо бяха "апокрифни" християни - стоят в Църквата, но същевременно ноят в личния си опит купища ритуали, които нямат нищо общо с християнството, не са от там, взети са и са наследени от някъде другаде, предават се от поколение на поколение. Но това не е и отрицание на Църквата - на тях това им се струваше напълно естествено. Аз си спомням, че имаше абсолютно езически празници в Харманли. В нашата махала, пред нашата къща има един малък площад и на тоя площад се правеха едни странни, "кокоши църквички" им казваха - всеки пече някакво пиле, коли се курбан и се правят някакви неща, на които в крайна сметка поканват свещеник и той, все едно някак примижава с очи, освещава им курбана... В основата си винаги съм си давал сметка, че това не е чисто от Църквата, но Църквата е взела тези неща и ги е адаптирала към християнския календар, не ги е отрекла тотално, не ги е прекъснала, а се е опитала да ги култивира, да ги приложи. Не знам дали тази стратегия е вярна, но в нея има нещо, което запазва някаква връзка, така че християнството да остава разтворено в природното живеене, в живеенето заедно с циклите на природата. На мен ми се струва, че това не е отрицание и не е ня-

какво лошо християнство. Моите рогители и прародители според мен бяха добри християни, тоест те са стояли винаги при "не кради", "не убивай", успяха да устоят на колективизации и на комунистически разправии и насилия и до края си останаха без да влизат, без да се вписват в техните правила.

К. Янакиев

В езическото очевидно има някаква амбивалентност. От една страна то е кръв, смърт, голната бездна, от друга страна в него има нещо майчинско, нещо опасно привличащо, странна топлина, желание за безпаметство, за самодеструкция. Често пъти противопоставят християнството и езическото като отческото и майчинското начало, два особени полюса. Има нещо женствено в езическото, в смисъл майчинско, даже "бабушкино".

И. Добчев

Да, вероятно е така. В нашия нов спектакъл има също нещо такова - не знам доколко това е моя заслуга, но мисля че и Георги Тенев също я споделя, но там тази майка, София, "кликушата" изведнъж много категорично започна да стои като "другата стихия", като някаква своеобразна "муза" на Иван Карамазов. И тя е поставена от другата страна на онова, което означава Фьодор, което означава бащата - и то с цялата му налудност, с привкуса на байката, на някаква люлчина песен. Мисля, че си прав...

К. Янакиев

Това, което имам предвид аз е по-скоро българско. Има някаква "стратегия" на българите да се спасяват не като се изправят, не като мъжествено тръгнат, а като се приземят, като се скрият, скътат, укриват - между козите, между овците; както е в "Козият рог". Някъде там те стават едно с животните, с почвата, сливат се в роговото, където не се

учленяват и поради тази причина са обезопасени - такава някаква особена стратегия на българите има - не гражданска, а самодеструктивно-почвеническа. Има ли някакви вечно езическо на българите в този смисъл?

И. Добчев

Аз мисля, че това е точно така. Има я тази несклонност или неспособност на българина да се изправя сам срещу, да стои по-скоро в общото, в рога, в общите правила, в общия ритуал, където си почти анонимен. "Всички го правят така" и всички еднакво са се скрили в него. Това сякаш е извяло тази наша днешна природа, този характер, който не може да поема граждански инициативи, да бъде гражданин, да бъде някой, който има свое собствено мнение, което да отстоява.

К. Янакиев

Ако ние разберем тази изконна стратегия на българите да оцеляват в роговото, а не в личното, това ни поставя пред много трудна ситуация в съвременността. Какво да правим, разкъсвани между един повик за гражданственост, който се усилва все повече, и абсолютно изконна стратегия да оцеляваме по друг начин, да се реализираме по друг начин - в рога?

И. Добчев

Не, аз мисля, че все пак това е една България, която вече си отива, по логиката на поколенията, които идват и в които това вече почти го няма, или е атрофирало. То няма как да бъде поддържано, няма кой да го поддържа повече, да го охранява. В тези ритуали понякога има много примамливост, те са театрализирани много умело, изработени са като театрални спектакли и в тях участието на млади, на малки деца е замествало липсата на другото - хорото, танцувалната вечеринка, днешната дискотека. Все по-малко има такава възможност и все повече Ин-

тернет ще бъде онова пространство, което ще възпитава хората, ще им създава начин на мислене, ще им създава мнение. Не знам всъщност дали Интернет не е някаква по-глобална езическа религия?

К. Янакиев

С какво начинът на правене на театър в България днес не Ви удовлетворява, как бихте определили различното, уникалното на Вашето правене на театър?

И. Добчев

Още самият акт на създаването на Сфумато като лаборатория беше желание да намерим ниша, в която да има и нещо друго, освен конвенционалното правене на театър. Това, което не ме удовлетворява там и с което продължаваме да водим тиха битка (естествено, ние не казваме, че всички трябва да бъдат като нас, трябва да има всякакъв театър) – това обаче, което не ме удовлетворява мен, а ми се струва понякога, че не удовлетворява и хората, които го правят, е че ги кара да стоят така сякаш произвеждат някакви продукти за пазара; това, че все повече, с навлизането на идеологията на глобализацията, на американизацията, на кока-кола културата, театърът става правене на нещо, което трябва да се продава на всяка цена. Именно продаването на всяка цена, означава че все повече от изкуството се прави нещо, което трябва да обслужва, да стане обслужващ персонал на една забавляваща се, търсеца забавление публика, което да е удобно да се сдъвче, да се глътне, да е разбираемо за нея. Това значи, че ти се принуждаваш да слизаш до нейния вкус, начин на мислене, манталитет и до нейния понятиен хоризонт, а това, според мен, вече не е изкуство.

К. Янакиев

А алтернативата на това каква е? Тя не е просто неразбираемост, просто без

зрители?

И. Добчев

Алтернативата има много лица, авангардът има много посоки, но така или иначе, най-малкото, което си дължен като художник, като човек, който смята, че прави изкуство е да дърпаш нагоре, да отместваш неща. Трябва да си даваш, разбира се, сметка дали някой те следва, но не е честно да стоиш на мястото, където някога си улучил една среща, имаш някакъв кръг публика и да се опитваш да си оградис това местенце, да настояваш, че това е всичко. Това няма да е изкуство - всяко повторение на нещо вече не е изкуство, особено в театъра, където след падането на завесата спектакълът е мъртъв и утре трябва да започне отново и трябва да бъде друг, ако може. Това е едно от най-големите ни усилия в Сфумато.

К. Янакиев

Как се прави уникален спектакъл, такъв, който именно не се повтаря?

И. Добчев

Първо с това, че трябва да се опиташ да забравиш това, което знаеш, да започнеш на чисто. И когато в някакъв момент естествено се опитваш да правиш повторения и репризи от нещо свое, предишно, да се цитираш – да си го забраняваш, да го махаш, да бъдеш безжалостен към себе си. Това е част от оцеляването в тая битка, защото това е битка с навика.

К. Янакиев

Да поискаш да направиш от нещо театър, да поискаш да драматизираш, да театрализираш, какво значи това? Какво искаш да постигнеш?

И. Добчев

Това означава да застанеш срещу група хора, които си поканил и пред тях, както

казваше Гротовски, да споделиш нещо, да застанеш гол и да споделиш този проблем, който имаш, който носиш, който си заел от текста.

К. Янакиев

Но ти можеш да го споделиш във всякаква форма, включително не театрална. Можеш да направиш психологическа изповед, или стихотворение.

И. Добчев

Театърът придава на това една особена ритуалност, особена жертвеност. Актьорът застава със себе си, целият, и става жертва, слага се, полага се като жертва пред оня зрител, който трябва да е готов на такъв тип преживяване: не съм дошъл да се забавлявам, да ми пеят песнички и да ми играят по къси полочки, дошъл съм да се срещна със себе си; някой друг говори за мен и е склонен да бъде жертвен овен. Вероятно ако направиш психиатричен сеанс с един такъв текст, това ще е нещо друго - за хората които участват то ще стои с терапевтична цел. Особената тръпка от целия ритуал, който представлява театралната среща, е че ние извеждаме някаква ценност, тя катарзисно произтича от всичко това и за човека, който е бил тук, участвал е в тази среща, тя се е случила, влязла е по друг начин в реалността.

К. Янакиев

Значи в театъра има и нещо безкрайно щедро, защото както и да разказва човек себе си пред другия, той се вплита по някакъв начин в езика, а езикът понякога е лукав, той може да ти изгради защити, докато театърът е безкрайно щедър – ти излизаш с цялата си телесност...

И. Добчев

Да, това е особено важно за театъра, че той се пише с плът, с мускули, с кръв, с гуми и образност, и светлина. Ето, пред-

ставяме си сцената – един човек седи, наобиколен от учениците си, преломява хляба и казва: “Яжте, това е моята плът”, слага виното и казва: “Пийте, това е моята кръв”. На гуми това някак си стои госта абстрактно. Ако е нарисувано – като че ли е малко по-добре, но съвсем друго значение има то, когато един човек с цялата си телесност седи и извърши това наистина - с един хляб, който виждаме в ръцете му, виждаме една течност, която се налива... Той не гениално го е измислил, а гениално го е извършил, то се е случило. И това сигурно е било въздействащо и страшно за онези хора.

К. Янакиев

Значи все пак има някаква връзка между литургията и театър, каквато обикновено търсят, а понякога се опитват да профанизират литургията като казват, че тя е някаква форма на театър. Ето обаче - Вие казвате тъкмо обратното – театърът е някакъв опит за пределност на самия себе си, и тази пределност е литургията. Литургията е пределен театър, отвъд себе си отишъл театър, чист театър, да го кажем така, но във високия смисъл на думата, а не в пейоративния. Наскоро и у нас беше показан филмът “Страстите Христови”, който предизвика оживени, дори ожесточени дискусии между теолози и публицисти, между юдаисти и представители на различни християнски деноминации. Мотивите на тези дискусии в много голяма част изобщо не бяха художествени, те бяха по-скоро религиозно-политически. Под повърхността им обаче се усети едно идващо от много голяма дълбочина, очевидно живо и до днес противление, чисто и просто срещу самия Христос. Аз лично усетих един дълбок глас, който, без да го казва, всъщност казваше: “Не ни травмирайте отново с Христос, не се опитвайте да ни припомните сериозността на Христос, най-ярко видна именно в страда-

нието Му. Христос може да принадлежи на морала, може да принадлежи на културната традиция, на културното предание, но ние вече не можем да понесем да ни Го припомним като принадлежащ на нашата съвест, на нашия всегдашен грях, на нашата вина". Откъде идва тази страшна тежест на Христос за съвременната човешка душа и тази доста по-голяма лекота на трактуването на образа на сатаната? Коя е най-голямата трудност за един Христос в изкуството, да го кажем така?

И. Добчев

Това е много днешен въпрос; това се появи много неочаквано и мен също ме изненада. И то е изненада на фона на това, че идва точно от холивудската традиция с нейните пристрастия към неотменния хепиенд, към розовата пудра, с която реше всякакви ситуации и сюжети. – Може дори да се разказва за концлагерите и най-накрая, ако все пак всичко завърши добре и спасят и редника, и децата, всичко се примирява и става поносимо - може да се преглътне. А тук най-неочаквано Мел Гибсън започва да се занимава много ожесточено, много сериозно със значимостта, с това какво наистина е това страдание. То не е страданието, което сме виждали нарисувано някъде, с малко кръв, с малко тръни... И щом то наистина е припомнено в цялата му сериозност, в цялата му значимост – като малтретиране и насилие, което се опитва да възстанови цялата жестокост, световната жестокост, човешката жестокост, изляна върху един Човек, това изведнъж стъписва. Аз много пъти съм се сблъсквал с това – когато се опиташ много сериозно да поставиш един проблем, който уж никои не отрича, че е сериозен - никои не отрича, че е имало Голгота, имало е страдания, имало е разпъване на Кръста, но изведнъж разбирам, че всичко това постепенно се е смалило, свело се е до дребно

буржоазни нормички, до просто порцеланови статуйки на Разпятието, а пироните, кръвта, ужасът на всичко това като че ли го няма. Те са като че гримирани, покрити - все повече и повече. Струва ми се, че това е свързано именно с невъзможността същински, истински да се вярва в Бога. Когато същински и истински не вярваш в Бог, ти същински и истински не можеш и да приемеш истината за тези страдания, истината за тази кръв. Бог не може разтърсващо да те владее като вяра, затова ти не искаш и разтърсващо да минаваш по Неговия път, да минаваш през Неговото Първо пришествие. Според мен някъде в това е отговорът – в маломерността на вярата и в маломерността на това, което можем да понесем като истина, като трагика. Това впрочем може би също е един белег на годините, в които живеем – все по-малко е възможно да поставяш истински трагедии, все по-малко са хората, които искат да гледат истинска трагедия. Те искат да гледат мелодрама, грама, но да гледат трагедия им е трудно.

К. Янакиев

Защо, защо е тази неспособност да се понася трагичното? То е свързано и с неспособност за пожелаване на същински катарзис...

И. Добчев

Да, защото това означава голямо усилие, това е изпитание – истински да преминеш през трагичното. Това е някаква разглезеност на хората от нашето време, които все гледат да заобиколят, да минат покрай травмата, покрай травматичното, да не влизат в него, бързо-бързо да го позабравят, да го позатулят. "Да не се натоварваш, моето дете!" Да се пазим от натоварвания... което превръща хората в глезени деца - пазени, чувани...

К. Янакиев

А същевременно сатаната е по-лек, по-лесен е за изкуството. Какви ли не трактовки има сатаната.

И. Добчев

Да, това е забавна фигура, тя отдавна стана неотменна фигура на купища евтини филми. Има заиграване с него като с персонаж, който намига от нишата, където се продава дрогата... Нещо много близко, свързано с него.

К. Янакиев

Да кажем накрая нещо за гуховната ситуация на съвременния човек в България. Какво ли не се говори за съвременния българин. Опитайте се да гадаете някаква Ваша визия за тази тема, която не може да не измъчва човек, който се занимава по силата на таланта си с това да рефлектира, да наблюдава, да прониква с едно по-пронизително и будно сетиво.

И. Добчев

Много е тревожно - за мен на границата на търпимостта, на границата на виреенето се намира духа в България и причините са страшно много – първо в онова, което се случи в през тези 45 години, след това в още по-страшното, което се случи в следващите 15 години; някакво опустошително изхабяване на малкото останало като желание за нещо повече, желание за това да излезеш от холчето с телевизора, да отидеш другаде, да попаднеш във високата култура. Самата висока култура постепенно се превърна в халтураджийски набези: малки групички от артисти, спектакълчета, шоумени, естрадни певци и певици – всичко това опошли пейзажа за истинска култура, за висока култура. Купища унициативи, които компрометираха и девалвираха идеята за изкуство, превръщайки го все повече в нещо, което трябва да слиза “по-близо до нас”, повече сред нас, да ни потупва по рамото, ние да го потупваме по рамото, да го черпим една ракия, то да седне сред нас – такава “капитанпетковщина”. Това е по-страшно от проблема с проникването на попкултурата, на масовата култура, идваща чрез американското кино, телевизията, кабеларките, дисковете... По-страшното е това, което сами си направихме, това, че самите хора на изкуството в България снижиха страшно летвата, започнаха цинично да си намигат, когато стане дума за някакви изисквания. Важното е да се издоят овцете-глупаци, да им се вземат парите, да се мине нататък, да се овършее и това село, и тоя град.

Лечението за това може да гоїде само така – да започнем от по-малки групи, от по-малки кръгове, които постепенно да се въвеждат в това, че има истинско изкуство, че има места, има хора, които не си позволяват компромиси, не правят днес тук това, а същевременно на сто други места свирят чалга по сватбите. Впрочем аз знам, че това е голям проблем например за симфоничните оркестри - те например репетират Шуман, но гледат часовниците си, защото трябва да тичат на сватба и там да свирят някакви глупости, да свирят на купона на някой тъпак. Това двойно мислене, този двойен стандарт започва да убива истински – когато човек е един за всичко, той никога вече не може да изсвири Шуман.

Хроника на нежните дни (неотминали фрагменти)

протоиерей Николай Нешков

Свещеник в храма-подворие на Московската патриаршия
Св. Николай Чудотворец

Най-правдоподобен е разказът на вработената, по които народът на детството мята камъни. Те знаят истината, цялата истина и само истината.

Този народ, както и всеки народ, е излълчил шепа смелчаци, отговорни за това, че времето им не си е отишло. Хрониката възстановява достойнството на пакостливата им праведност.

Свещеното в историята са нежните дни.

Далече, далече от кривите вопли на устроеността бяха онези дни. Можеха да имат изгрев и залез, и само едно стъкло-но топче, изгубено в гъсталака помежду им. Гъсталака на детството. Помня го – лъкатушеш, току-що асфалтиран малък път, между две ливади. Сега е разбит, а ливадите са неумело застроени. Все още обаче е чест да го извървя. Защото това няма нищо общо с психологията. В детството няма причини, а корени. По онова пътче се идва пеша, или карайки велосипед – не се пристига панически отнякъде (защото ни казват, че бягаме в детството си). Ако тогава мислехме, че това е

истина, кракът ни нямаше да стъпи на малкото пътче между двете ливади. Такова е детството – не приема пришълците. Приема единствено сътворените неща, защото долавя отдалеч огромния им подаръчен заряд.

Онези дни бяха близо до Бога – защото бяха прослава на всички сезони, не само на някои. А броят на годините е способ за изтъркване на мирогледа, тъй счита детството. Вината, доколкото я имаше, бе ококорен ужас да не би да престанат да ти говорят. Прозренията ни не се публикуваха, но се разпространяваха мълние-носно, след което се покривахме (този път наистина) с неувяхващата слава на герои на словото и мисълта. Защото за едно дете това е напълно възможно. Такова беше евангелието на онези дни. В него никои не говори с корист или притворство. Важното е да продължават да те пускат да ходиш по пътчето между двете ливади. До вързания кон и къртичините – прехтящата внушителност и ронливите изходи към Неустоимото – защото те бяха истински събития. Можеше да ги по-сърцаваш, а след двадесет години да

прозреш, че те са останали с много хубави спомени от теб. Дали биха се обидили сега, ако се върна?

Колко ли е напреднала цивилизацията на къртиците?

Конят дали е остарял?

Е, това вече беше опит за бягство. Спри докато е време и ти да питаш за истината.

Неизказаната част на една хроника е като каменния прах, който се рони от водените камъни докато се мели брашното и се смесва с него. Така усещаме по-силно насъщния, но леко, едва доловимо се износваме, докато се храним с него...

Просто *тогава* не си представях *сега*. Хрониката брои колко пъти минах по пътя. Не може да разкаже обаче *сега* колко неминуемо беше това *тогава*. Онези дни са хранилище за абсолютен, не философски, а скрит в топлия съюз на въздуха и земята, който хората наричат "лято". Същите тези хора създават изкуство, което преодолява детството. И онова, което неминуемо следва – религиозното отношение към него. Възпяването му след неговото изгубване (религията, оставена сама на себе си е точно това). Аз обаче не искам така! Не искам връзки с изживяното, не искам реконструкции. Дълга, както и всеки друг, едно огромно, честно и незабележимо усилие. Та нали това е естеството на духовния живот!

Не бяхме особено усърдни в създаването на грижи на другите. Не знаехме и какво означава "загадъчност", но сега виждам, че нея сме желали най-много. Беше честна игра – не шумяхме прекалено, обаче очаквахме резултатите да бъдат изключителни. Не искахме много – та нали е знай-

но какво струва на едно дете да се спре и да се послуша?

Всички ни даваха – беше невъзможно да спрат да го правят.

Не зная по-отчайващо нещо от желанието. Но за тях, каквото и да успея да кажа сега, ни е съдено да мълчим докато сме живи.

Отчаянието през онези дни беше кратко, защото желанията биваха скъсявани от твърде многото спокойни мигове. Играчките биваха купувани не толкова защото ги желаехме, а защото такъв е порядъкът на детството. Желанията не върлуваха, а прърхаха. Това ни правеше да не сме обидени на никого. Това правеше първичността ни да не означава това, което сега означава. Никои никога не е искал нещо повече.

Онези дни не бяха ранен етап, който ражда по-късен анализ. Твърде *нужни* бяха. По това също приличаха на Царството Божие.

Желанията са отчайващи, грижите – също. Детството, изглежда, не е било напразно, щом те ни познаха сега. Яростта им означава само едно – имало е дни, в които не са ни притежавали. Те са сегашните ни дни на надежда, най-кратките ни изгреви.

Шансът да се случи нещо, което никога не се е случвало, е като белега от ожулените в детството колена. Всеки го има.

Сега зная, че нещата винаги се оправят, когато топлията храна и шумоленето на хартия са гарантирани. Това не е изблик на оптимизъм. Просто си спомних труда на душата през онези дни, през детството, и не зная как, но той създаваше на-

дежда. “Нали няма да стане това, от което ме е страх?” – питах тогава Неведомия Автор на ситуации, Който ми позволяваше ежеминутно да изпробвам чара си. “Нали ще потърпя малко и всичко ще отмине?”. Нямаше случай, в който това да не помогне. Тогава не знаех, че това е доверието на молитвата. Застиваш, втрещаваш се в ненужното и чакаш да отмине. Опитът ми подсказваше само, че няма нещо, което да устои на детски поглед. Нетърпящият противене детски поглед по-късно загрубява и се превръща в несъгласие. Това обаче е спасителната сила на желанието да *измолим* някого.

Също така не знаех, че погрешеността на желанията е лицемерие.

Беше време, когато от края на света можеше да се избяга на велосипед. Откога ли не го умеем? Откога?

Птиците – тези неминуеми създания, изглежда, също не се представяха за други. Враните си бяха кресливи, но някак си, недостъпни. Излъчваха достойнство. Славеите бяха събитие, пред което всеки голям човек се отричаше от динамиката на живота. Нещо твърде неясно, направо немислимо за народа на онези дни.

Сега славеите са съветници в нежни дела, в които замесването не е задължително. И само толкова.

Изобщо, Живото и Неживото не съучастваха в ничий провал. Откривам изненадващата липса на спомен да е присъствало желание за системното обвиняване на някого или нещо за каквото и да било. Отбелязвам го в интерес на хрониката.

Различията са лицето на риска на живеенето. Противоположността сега е изостре-

на другост. И аз нямам абсолютно никаква представа какво да правя с нея. Няма имунитет, няма неприкосновеност. В онези дни обаче имаше *независимост*. Мъничкият ни запас от нея е оправданието ни, когато учим хората на неща, които до вчера не сме знаели. Като липсата на страх.

Когато порастнем, учим Символа на вярата. Но често забравяме нещо, което прозира в него – в какво *не* вярваме. Струва ми се, това е ценното и чистото в детската вяра – тя горещо *не* вярва в някои неща. Да, в страха. Когато той се появи, тя го възприема като небитие, унищожавашо живота; който чете тези хроники *трябва* да си спомни колко радикално едно дете *не* вярва в това. По същия начин в Символа на вярата се съхранява ясното съзнание, че има и неща, в които *не* вярваме, в името на това да сме живи. Животът винаги е бил достатъчен мотив за отдалечаване от смъртта. Децата обаче го разбират по-добре.

Толкова ли е трудно човек да *не* се готви за срещите си? Колкото повече се готвиш за чудо, толкова по-малко възможно става то. Блясъкът на живота не е подготвен. Затова през повечето си минути не можем да го вместим в себе си. Човек може да запомни само дните, за които не се е подготвял.

След толкова много чути детски изповеди съзирам един сияещ парадокс – децата, малкогреховните и незложелателни деца имат да кажат много повече на Бога, отколкото възрастните грешници.

Просто защото не се готвят за срещите си.

Каква липса на човешки мерки само имаше през онези дни! А сега утешителното от-

съствие на предразсъдъци спохважда рядко и показва, че сме родени за тишина и дори че известно време сме живели с нея.

Имах щастието да видя гръцката митология през погледа на дете. Първият ми сблъсък изобщо с някаква теогония. Погледът на детето проблясваше нещо, което се усещаше силно, обаче аз не можех да го изразя – никаква свръхестествена сила, нито едно божество от древния свят не е готам ексцентрично, че да се гордее с човека. Може би затова древногръцките митични герои олицетворяват трагедията на човешкото усилие.

Сега се питам възможно ли е някаква идеология (включително религиозна) да накара едно дете да се гордее с човешкостта си? Не мисля. Дори и да е украсена разкошно. Хората при всяко положение са безпомощни. Върхът на достойнството им (най-вече на homo urbanus) се заключава в огромното им желание да бъдат отървани. Супермен добре знае това – на него бездруго му се полагат овации, но не заради ефектните му битки с разни прекалено могъщи за хора, но неадекватно могъщи за тотални чудовища персонажи, а заради финалния успех на ежедневните му усилия да спасява нямащото гръцко човечество. Оказва се, че на него, извадил кълмет да стане непобедим, са му делегирани правата да отлага Апокалипсиса. Не е един от нас, и ние се гордеем с него. Това е неминуемата частица от порастналата религиозност. Подсъзнателното желание за аплодиране на живота, който детството отбягва.

Има много неща, които вече са видяни в детството. Но няма гордост от хората. Защо?

В игрите, щастието, слънцето в задния двор, в небивалата яркост на неизброените детайли на детството – във

всичко това няма и капчица гордост от човешкостта. Не зная дали е праведно да го включа в хрониката на онези дни – защото ще стане дума за лишена от експресивност жажда за Бога. Детската нужда. Ето тук не бих приел възражения. Нека не оспорваме детската жажда за Бога; фактът, че и неверниците са свикнали с нея, не я прави по-малко бликаща. Виждам я в очите на всяко дете, на моето също – и се питам кога и трябва ли изобщо да изпита гордост от човешкостта си...

Трогателната грижа към Маугли, цялото това боязливо подушване и плахо докосване от страна на хищниците в джунглата до "човешкото дете", това хукване презглава на мравките, бръмбарите и гущерите и изобщо на всички животинки при вида на малко дете, е отношение, дължимо на самозабравил се сатрап. Оставащите не са му интересни. Стоенето на едно място е мимикрия; неподвижните получават пощада без да са молили за нея, докато ужасяващата мощ на природата, гукаща и обута в памперс, къса крачетата и крилицата на безгълците. И не изпитва никаква гордост от това, че е човек. Може би детето може да разреши един от най-горещите богословски спорове – човекът просто детрониран цар на вселената ли е или напълно пропаднало творение. Няма начин да разберем това, ако се гордеем с него.

Истината е, че първото, което едно дете долавя в първата срещната и възможна за възприемане митология, е липсата на гордост от принадлежността към човешкия род.

Всъщност, ако животът е дар, наличието на гордост от каквото и да било, е недоразумение. Децата са твърде благодарни, за да бъдат горди.

А с нас виждате ли какво става? Налага

ни се да сме прекалено смачкани, за да не тънем в греха на гордостта. Явно сме продали благодарността си някому за папица леща. Да беше поне за нещо, от което няма да огладнеем толкова бързо... Първият грях на съзряването е да си въобразиш, че детската способност за лесност е вездесъща и да отстъпваш лесно неотстъпваемите неща. Да късаш крачетата на щурците е едно, пъстрите пера на детскостта – съвсем друго. Знаем за кое в битието се натрупва безмерно повече скръб.

Наистина, каква липса на човешки мерки през онези дни! Очевидно не сме способни да късаме пестеливо крачетата на буболечките, но дори и тази изкривеност ще ни се вмени за дар, стига непрекъснато да изпитваме душите си за гордост. Гордост от това, че сме хора. Нека бъдем реалисти обаче – ние я проповядваме и заповядваме непрекъснато, и то предимно на преследвачите на насекоми, които са свободни от каквито е да било претенции.

Ако имаме тази гордост, Бог изведнъж ще каже: “И какво от това?”, след което ще се залее от детски смях. Същият смях, чрез който непрекъснато ни се е показвал. Същият смях, който, вложен в устата на децата ни предизвиква щастие. Същият смях, който в Божиите уста ни обижда.

Коравостта на порастването е несравнима.

През онези дни дарът на разбирането беше много, много ценен.

Сега си мисля за странното галеничество на неразбирация. Истината за него е записана с кривия почерк на прекомерно детство (има дори и такава). Не зная,

изповядвам, че просто не зная защо има изкушения, в които е замесено и детството. И както богословието честно ни е учило, утешавам се с това, че липсата на познание вероятно съвсем не е случайна.

Затова се взираме.

Мисля, че през онези дни можеше да се отговори много по-пълноценно на такъв един жизнеполагащ въпрос – на кого е присъщо мълчанието? Доколкото си спомням, усетът за това се намира някъде на границата на детството. Там, при негарантираното момчешко порастване. Едва сега дръзвам да изразя този пъстро оперен свят, в който бушуват странни стихии. Ония дни, в които замъците на самодоволството не бяха познати – а това беше залог за благородство на желанията. Пък и животът вече беше започнал да показва по обичайния си, всъщност ненатрапчив начин, някакви сурови пейзажи.

Стържещият звук на скакалците в пожълтялата трева. Нищо друго не е в състояние да преподаде урока по скованост на сетивата. Времето, в което момчето може да чете, но не може да пише. Липсата на усет за протичащото. Невъзможността да погледнеш часовника на *правилното* опиянение.

Мълчанието имаше само едно мерило – тишината означаваше единствено това, че никои не иска да ти каже нищо. А аз не знаех, че така ми се напомня, че не съм *кръстен*. Не знаех също така, че не мога да се противопоставя на това, че не съм *кръстен*. В онези дни тишината ми костваше наистина много.

Такъв е ландшафтът на покръстената в мълчание гуша – твърде смислен и зелен, жужащ, дшшащ и подухващ. Такава е ду-

шата ни – в мечтите ни е любов, разбрана от всеки.

В действителност обаче е скъпо струваща тишина.

Не можехме да спрем да се удивляваме. През онези дни не знаехме само, че истината не е галеца, а зовяща. Но удивлението изкупваше липсата на познание. Както обикновено.

Затова детското съзнание е следобеден хладен въздух с тънка, режеща струйка огън в самия му център. Зная го със сигурност – защото без това всяка съречност е лепкава. Всеки мир е неангажираност. Топлината на тялото е срам. Напредналата възраст може да каже премного и за липсата на светлина в очите.

Ангелско достойнство има в това да се удивляваш и да възклищаваш. Безплътните са пребъдвали в това, гледайки Сътворението. Може би е пресилено да се твърди, че в изработката на нещо се влива частица от душата на майстора, но ми се струва съвършено вярно твърдението, че възкликанието на тези, които гледат акта на създаването се запечатва върху създаденото. Децата, които последно видях, възкликаваха заради скоростта на едно куче, подгонило трамвая. Може би греша, но не видях разлика между техните викове и ангелски хор.

Возкликанието, веднъж произнесено, от човек или от ангел, не може да бъде пренебрегнато.

Да, това е прекият път към лекотата. Ако нямаше неизбежност на възкликанието, писането щеше да бъде бягство в хартиено убежище, а не живот на допир.

Като дете обичах да си отговарям. Сега се оказах заразен с непознатата през онези дни странна, често мътна радост от това *да се питам*. Белег на незрялост – сянка на отминало удивление е това да се питаш.

Сега никої не може да устои на питането, защото поетите, тези най-обичани в света на възрастните хора, татуираха върху всеки стих неизбежното “Питам се... защо... гали... кога... как...?”.

Сега, в интерес на хрониката, разчитам дневниците на онези дни и едно от нещата, които се виждат ясно е, че не сме се питали. Разчитали сме на щастието си, а не на способността да си отговаряме.

Сега се питам за много неща. Но подозирам, че отговорът не ме интересува. Щом няма радост от това, то волята не участва в питането. Следователно, сърцето си запазва правото да не иска да знае.

Питането е неприятна стихия, винаги е на крачка от злобата, защото никої не обещава отговор. Особено когато питаме себе си. То е пропито с рискована сериозност.

Ъгълчетата на съзнанието са подли скривалища – те раждат питането. Все пак има праведност в него – но как да си я върнем? Сега всеки иска и Бог да е с него, и светът да му дава всичко. Свободата, казват те, е нищожна цена за това.

Питането без свобода е смърт на всички отговори.

Никога, никога не възпявай отчаяните хора!

Да увещаващ някого е, на първо място, зрялост на лукавството. На второ място е великият риск да не получиш нищо. Повтарям, че единственото непреодолимо нещо в човечността е погледът, с който детето иска играчката си.

Благородство не е да приемеш акта, който ти поднасят (няма неоспорим акт), а да оцениш *усилието* някой да направи нещо. Бог се стараяе като дете, точно като дете. Това е неустойимото детско старание, което ние не искаме (по-точно казано, *не щем*) да Му припишем. Той не върши трогателни неща, гласи Първия закон на зрелостта. Това ражда поредната нелепост, така присъща на порастналостта – науката християнска апологетика. Понеже никой не иска (не ще) да признае трогателното усилие на Бога да направи каквото и да било за нас *просто така*, тичайки напред с протезнати ръце, обединил устрем и безпомощност, побеждаващи целия свят, ние си въобразяваме, че трябва да Му намерим адвокатско оправдание за тъй или иначе непонятното (защото е абсолютно трогателно, невероятно, самоотвержено) поведение спрямо нас. И ето ти апологетиката. Не презръща прииждащото свише, а му намира употреба.

Дори и в онези дни чувствахме, че човешката природа има нужда преди всичко да бъде вдъхновена, а не въоръжена.

Получава се така, че е неизмеримо по-благородно човек да пришпори всичко, което има, а не да живее със самочувствието, че побеждава неудобните обстоятелства. И защо му е, след като за тях може да бъде видяна съкрушителната трогателност на едно Дете, мъкнещо към нас с полу-смешни, полу-драматични усилия цял един хляб, вместо коричката, която сме Му поискали. Но То просто е чуло: "...подай ми хляба (наш насъщен)".

Кофеиновото вдъхновение на зрялата възраст пази разговорите живи.

И понеже вече почти никой не живее на тихи улечки по високи етажи, от които се вижда керемиденото море и барокото великолепие на гръмоотводите – горен свят на катерещи се котки и врабешки колонии, сред които гълъбите са чужденци. Романтичен свят е това – никой вече не живее там. Скъпо удоволствие е – тези места вече са откъснати, купени от света, към който принадлежаха. И понеже порастнаха тези, които охраняваха този свят, остана ни кофеиновото вдъхновение, на което се крепи наличната човешчина. Не е толкова лошо – нали е човешчина...

Кръвта носи живота. В дълбините си обаче носи *особеността* на човешкия живот. Тази *особеност* непрекъснато обикаля из тялото ни, непрекъснато подлагана на изпитания от кофеиновото вдъхновение и алкохолния мир. Неверието в ненужното я кара да бушува. Липсата на смисъл в това, да бъдем убивани, я успокоява.

Аромат на лавандула и лице на току-що плакал сфинкс. По-късно разбрах, че присъства и изключителна безволевост. Това са хората, които в онези дни не знаех как да нарека. Сега зная – това са тези, които са свикнали с живота. Мисля, че няма хроника, която да не ги споменава.

Никой не ни каза през онези дни, че по-пътният вятър духа право към кафяво-розовия роман, посветен поименно на онези, на които Бог не пречи. Далече, далече, а всъщност твърде близо – към проклятието на *описуемите* дни. О, това беше време, в което адаптацията беше невъзможна – защото виждахме само неща, за които да се закачим, но не и неща, с които да се *свържем*.

Този спомен си пъва жарава на сетивата.

Умората прилича на човеконенавистничество.

Хрониката на нежните дни е към края си. Тя започна защото имаше шепа смелчаци, способни на неподредено съвършенство, които познавах и не исках да бъдат забравени. Сега имам право да проверя на какво ухае косата на едно дете – на нещо, което никои стих не може да съвмести – птиче гнездо и бързотечаща вода. Любов, на която никои не може да придаде вяра в ненужното. Виждаш – а това обезсмисля притежаването.

Единственото на този свят, което не ни преследва, е *вълнуващото*. Липсата на плаг-не и полунощ през онези дни беше поразителна. Изказаните неща не си отиват – ето това е дар слово. Може и да живеем сега в това поле на загъхана надежда, но то няма значение – нали видяхме правдата на нежните дни.

Те са Светлината и светлинките.