

Християнските задължения към света днес в светлината на православната сотериология*

Сергей Аверинцев

Отец Думитру Станилое е роден на 19 ноември 1903 г. в село Владени, бившата област Фазгарас, Румъния. Завършва местното духовно училище, а после и богословския факултет в Кернаути, след което е изпратен на специализации в Атина, Мюнхен, Берлин и Париж. Получава място, а впоследствие става и ректор на Андреевската богословска академия в Сибиу, където преподава догматика до 1946 г. В този си период о. Думитру пише, превежда и публикува усилено, и превръща Сибиуската академия в една от най-престижните православни богословски школи. По-известни произведения от това време са: *Животът и учението на св. Григорий Палама* (1938), *Иисус Христос или възстановяването на човека* (1943), както и преводът му на четири тома от *Добротолюбие*. През януари 1947 г. под натиска на комунистическата власт той е преместен в Букурещкия богословски факултет, където преподава аскетика и мистика, а след преобразуването му в Богословски институт оглавява департамента по догматика. През ноември 1958 г. отец Думитру Станилое е арестуван и хвърлен за пет години в затвора по обвинение в "действия срещу Румънската пролетарска власт". Излежава присъдата си първоначално в Джилава, а после в Аиуд. Освободен е през 1963 г. Едва през 1965 г. става възможно връщането му в Богословския институт, където ръководи докторантски програми до 1973 г.

Отец Думитру Станилое е заслужено почитан като един от най-влиятелните и плодотворни румънски богослови на новото време. Бидейки пионер на религиозното възраждане на Румъния, той почти половин век работи за отърсването на богословието от сковаността на рутината и освобождението на духовността от сантиментализма. Книгите на бележития богослов представляват умел синтез основаващ се на Отците на Църквата, но отворен за съвременната християнска мисъл.

Съчиненията му са многократно превеждани и издавани на френски, немски и английски езици.

Измежду множеството монографии, студии и статии ще споменем: *Православно догматическо богословие* (1978), *Християнска етика* (1981), *Общност и духовност в Православното богослужение* (1968), *Победата на Кръста* (1971), *Светата Троица или "В начало бе Словото"* (1993), *Богословие и Църква* (1980), превежда произведения на св. Григорий Ниски, св. Максим Исповедник, св. Атанасий Велики, св. Кирил Александрийски.

Умира през 1993 г.

Христос ни донесе спасението не за да продължим живота си в изолация, а за да се стремим към все по-голямо и по-дълбоко единство, единство – което има своята кулминация във вечното царство Божие.

Това прозира от факта, че не можем да добием спасение, ако останем изолирани и се грижим единствено за себе си. Несъмнено всеки човек трябва лично да приеме спасението и да го направи собствено, но той не може да извърши това, нито може да устоява и напредва по пътя на спасението, ако не е подкрепен от другите и сам на свой ред не ги подкрепя, т. е. – ако спасението ни не е общо дело. Да се спасяваме означава да

*Преводът е направен по: *Staniloae, Dumitru, Theology and the Church (New York, 1980)*

бъдем извадени от изолацията и да се възсъединим с Христа и с другите. "Сами себе си и един другия и целия си живот на Христа Бога да предадем," пеят верните в православната литургия. Спасението е единение в Христа (κοινωνία) и в такъв смисъл обезателството на християните да се стремят да отстояват и развиват църковното си единство се оказва просто: "Защото любовта Христова ни обхваща" (2 Кор. 5:14).

Христос извърши делото на спасението и постоянно предлага плодовете му, за да обхваща всички хора заедно в Божието царство. По същия начин и християните, като раби Христови са длъжни да се стремят към единение на всички люде в Царството на съвършената любов и следователно имат и някои задължения към онези, които не са християни. Следва един кратък опит да се очертаят тези задължения или, още по-точно казано, мотивите, които стоят зад тях.

1. Христос предложи Своята жертва и възкръсна от мъртвите извън Иерусалим, и именно отвъд Иерусалим Той се яви след Възкресението Си. Това стана, за да се осветят онези народи, които нямаха никаква връзка с Бога на Закона. В Послание до евреите четем: "И тъй, нека излизаме при Него отвън стана, носейки поруганието Му; защото тук нямаме постоянен град, но бъдещия търсим." (Евр. 13:13-14). Това очевидно е позоваване на постоянната необходимост да оставяме света зад себе си, да се издигаме над него, за да може светът на свой ред да бъде воден към собственото си трансцендиране. Да се удържаме обаче вътре в периметъра на някакво условие, което е статизирано от ограниченията на съществуването означава да се ограничим вътре в света – а християните не трябва да се ограничават дори в собствените си църкви, сякаш са трайни "градове", защото тогава подвижната им природа ще бъде

забравена и те ще изгубят самия си *räson d'être* на средства за постигане на небесата. Християните и християнските църкви трябва винаги да се трудят сред онези, които остават в света извън тях, за да могат да трансцендират този свят като статичен ред, да го издигнат до едно състояние – по-високо от неговото собствено. Христос стана човек в света; Той учи и служи в света. Именно в света Той принесе Себе Си в жертва и бе погребан. И възкръсна от мъртвите – отново в света. Той прати учениците Си в света като ги научи на непознати за тях езици чрез Светия Дух, и пак в света Той все още действа, макар и делото Му да се осъществява най-вече чрез учениците Му, сиреч – чрез Църквата. Съгласно нашето учение Христос е в небесата, но също е и в света, понеже когато при Своето Възнесение изпрати учениците навън в света – Той им даде обещание, че ще бъде с тях. И пак – в края на Своето земно служение Христос каза: "Не се моля да ги вземеш от света, но да ги опазиш от злото." (Иоан 17:15).

Христос е в света, но е и в небесата. Ние се възнасяме до небесния Христос чрез земния Христос, пребивайки в един свят, който дори повече от Църквата, постоянно се стреми да премине отвъд онова, което понастоящем е негово положение, винаги в копнеж за нещо по-добро, винаги убеден, че настоящото *status quo* не бива да бъде окончателно. Днес, може би повече от всякога, Христос тегли към Себе Си света в едно състояние на постоянна промяна. Той се открива на света с всяка следваща стъпка по пътя в някаква нова перспектива, макар за света да остава в известен смисъл *incognito*. Ние християните трябва да се движим напред по този път заедно със света, и да казваме на света, кой е Онзи, Които го привлича. Трябва да способстваме светът да запомни смисъла на истинския прогрес, и това е едно особено задълже-

ние на християните днес – във време, когато прогресът на света е станал стремителен и за всички става все по-очевидно, че той не е “дълготраен гъг”, а всъщност, навсякъде има един постоянен стремеж на людеите към подобряване на взаимоотношенията помежду им.

2. Ако “любовта Божия се е изляла в нашите сърца” (Рим. 5:5), и като следствие от това ние можем, а затова и трябва да виждаме лицата на ближните си в човешкото лице на Христа – също както Бог Отец зрели Своя въплътен Син, вижда и люби всички нас като синове и ни осиновява чрез въплъщението на Своя Син – със самото това става очевидно, че и в лицето на всеки човек трябва да виждаме и обичаме някаква черта от лицето на Христа, и дори – самото лице Христово. Или – ако трябва да изложим въпроса по-прецизно – всяко лице е потенциално лице Христово; то може да стане истинско лице Христово благодарение на това, че Христос е поставил Своя образ там и то е станало прозрачно за Него. Но ние също имаме своя дял в преминаването на всяко човешко лице от потенциалното му състояние към онова, в което то вече наистина е лице Христово.

Ако човечеството на Христос не принадлежи на една индивидуална човешка ипостас, а на тази на Сина Божий, тогава то принадлежи на всички люде много по-истинно, отколкото човечеството на всяка една индивидуална човешка личност би принадлежала на останалите. То принадлежи на всички и е заради всички. То е предопределено за всеки от нас; предопределено е да стане собственост на всеки човек и да го оформи вътрешно така, както самото то е оформено външно в Христос от Божествената ипостас. Бидейки човечество на Бога и на нас самите – това човечество е предопределено да бъде отразено във всички хора и – по

същия начин – всички ние сме призвани на свой ред да бъдем отразени в човечеството на Христос и да вземем образа си от Него. Св. Симеон Нови Богослов казва, че човек, който не се отзовава на нуждите на ближния си “презира Онзи, който е казал: *доколкото сте сторили това на едного от тия Мои най-малки братя, Мене сте го сторили* (Мат. 25:40)... Защото Той прие да вземе върху Си лицето на всеки бедняк. Той направи Себе си едно с всеки по такъв начин, че никои от онези, които вярват в Него да не може да презре своя брат, но да трябва да се отнася към брата или ближния, който вижда, така сякаш той е Бог, и трябва да смята себе си за така незначителен пред брата си, както би бил самият той пред Бога, неговия Творец. И следва тъй да приеме и почете брата си, както би почел Бога, и да се освободи – в служба на брата си – от своето имущество, също както Христос проля Собствената Си кръв за нашето спасение.” Затова и ние трябва да изживеем единението си с Христос, който ни изпълва със Своего съзнание на саможертвеност, като по този начин достигнем до това – също да жертваме себе си за останалите. Същевременно трябва да се отнасяме към другите, така, както бихме се отнесли към Самия Христос, и да търсим единение с тях, както търсим и с Христа чрез служението, което им принасяме.

3. Всичко, което Христос извърши – Неговото въплъщение, учението Му, живота в послушание към Отца и любовното служение нам в изпитанията на земния ни живот, жертвата Му в света – всичко това подчертава, както вече видяхме, ценността на човешкия живот на земята. Не съществува такъв път към есхатологическо съвършенство, който да заобикаля живота на земята и борбите, които го съпътстват. Всеки един аспект на вечното блаженство е обещан от Господа в

резултат на определен начин на живеене и действие в този живот, като плод на дадени семена, посети и отгледани в полето на този свят. "Блажени миротворците (на земята, разбира се, защото в небесата няма да има вече миротворене), защото те ще се нарекат синове Божи." (Мат. 5:9) Работи "докле е ден" казва Господ (Иоан 9:4), и дори св. Антониѝ моли животът му да бъде продължен, за да може да принесе покаяние.

Именно на Христа служим в лицето на онези, които се нуждаят от нашата помощ в този свят; Христос се уподоби с тях. Отците говорят за този свят като за тържище, в което можем да спазарим Царството небесно. Онзи, който не участва в пазара, търгувайки с другите люде; всеки, който не принася плодове с труда си, който не развива таланта си чрез действие, ще напусне този живот с празна душа. Ние купуваме Царството небесно от нашите ближни както с това, което сме получили в отплата за трудовете си, така и със способностите, които нашата вяра в Христа ни е дала.

"Животът и смъртта идват при нас от нашите ближни, понеже ако спечелим братята си – печелим Бога, и обратно, ако унищожим брата си – грешим против Христос" Не само от другите верни обаче, купуваме Царството. Това тържище е световно и ние трябва търгуваме с всеки. Тържището се състои от всеки и всички участват в него. Ние дори можем по-лесно да придобием Царството от другите люде, отколкото от нашите братя във вярата, защото служението и великодушното ни в първия случай изисква от нас по-голямо усилие и безкористност. И все пак – строго погледнато – не хората ни дават в замяна Царството небесно. Христос е Онзи, Който ни го дава чрез тях, при това не непосредствено, в този живот, а в бъдния. Нека тогава не

очакваме да съберем жътва, сякаш това е видим разсад. Едва когато не очакваме непосредствена отплата, но вярваме, че ще я получим на небесата, чак тогава ние истинно посяваме вярата за наградата свише. За онези, които очакват непосредствена отплата, които искат да получат веднага нещо в замяна на онова, което дават; които не вярват, че от мига, в който са дали нещо, те вече са получили Царството небесно в замяна – макар това да не е видимо преди бъдния живот – за такива Спасителят казва: *И ако обичате ония, които вас обичат, каква вам награда? Защото и грешниците обичат ония, които тях обичат. И ако правите добро на ония, които и вам правят добро, каква вам награда? Защото и грешниците правят същото.* (Лук. 6:32-33) Подобни люде са хванати в порочен кръг; те с нищо не допринасят за духовния напредък в отношенията между хората и този на света.

4. По-горе ние цитирахме бележките на св. Симеон Нови Богослов, който сравнява опразването ни от благосъстояние и власт в служба на нуждаещите се, с властта на Христовия акт на проливане на кръв за нас, но тук ние ще си позволим да направим още една крачка и да кажем, че всяка жертва, която един човек прави за друг в този свят идва от жертвено-то съзнание и властта на Христос, от мощта на Неговия любовен *kenosis*. Нещо повече, всяка молба – мълчалива или гласна – отправена от един човек към друг в този свят е и молба – изречена или мълчалива – от Самия Христос. Всяка жертва, всеки акт на служение или любов към другите е породеният от мощта на Христовата жертва отговор на прошенето, чрез нас идващо отново от Самия Христос. Призивът и отговорът на взаимното служение между човеците – това е начинът, по който любовта Христова ни обвързва един с друг и ни помага да

напредваме в любовта. Обратно, всички наши молби и отговори на служение се събират в Христа и стават Негови собствени, като придават нови дълбочини на жертвата Му, на Неговия собствен зов за помощ. В Него отекват всички наши молби за помощ и всички наши отговори. Хората са същества призоваващи и отзоваващи се, и поради това са обвързани помежду си. Човекът е вътрешно задължен да се отзовава, но прави това само защото е бил помолен, защото нечий вик е бил чул и той е бил призован. Безусловната и обвързваща сила на този зов има своя пределен източник в Бога и от естеството на зова произтича безусловното задължение и силата да се отвърне. По този начин Бог е приел мястото Си сред човеците и с човеците – чрез силата на този абсолютен зов и неговия съвършен отговор в Христос. В Своята жертва Христос даде и непрестанно дава върховния отговор на Отческия зов и на човешкия вик за помощ. От Него имаме още и силата да можем да дадем същия този отговор. Със Своето уподобяване на онези, които се нуждаят от помощ Той отправя към нас един зов, който ни задължава да обичаме и безусловно да служим на всички люде.

5. Ако християнинът трябва да вижда във всеки човек Христос и във всеки човешки вик да чува Христовия зов за помощ, тогава той няма да може търпеливо да приема факта, че неговият брат има принижено спрямо него самия положение. Нещо повече – в самата природа на любовта се съдържа една неспособност да толерира неравенството, защото неравенството създава дистанция. Онзи, който обича, не смята себе си за първенстващ над обичания. Напротив, любовта ни кара да се стремим към постигане на равенство и справедливост между хората. Св. Симеон Нови Богослов в мястото, вече цитирано по-горе, казва

още че: “Онзи, който се отнася към ближния си както към себе си не доволства от това, да има повече от ближния си. Но ако има повече и не даде така щедро, че той самият да стане беден и по този начин да се уподоби на своите близни, този човек не е изпълнил заповедта на Учителя.” Дори да служи и да дава – на всички свои близни, на които може – “ако презре или пренебрегне дори един единствен от тях, това ще означава, че е пренебрегнал Христа Бога, когато е бил гладен и жаген.”

Очевидно е, че не следва да тълкуваме словата на св. Симеон Нови Богослов като призив за световно равенство в бедността. Все пак обаче, той утвърждава необходимостта за всеки един човек да се стреми да стане равен с останалите, така че всички да могат да служат, и всички да могат да осъзнаят, че се нуждаят от другия и че в това равенство на нуждите те не трябва да чувстват каквато и да било разделяща ги един от друг дистанция. Всички трябва да стигнат до осъзнаване на това, че в себе си те са бедни, което означава, че всеки един се нуждае от помощта на другите, за да живее и да расте заедно с тях в единение в Бога.

6. Възсъединението следователно не се състои просто от един формален мир, от едно обикновено съществуване и липса на агресия, прикриващи дълбинни противоречия. Истински трайното възсъединение е неразделно от онази любов, която се стреми да осигури равенство и справедливост за хората и народите, и да способна непрестанния взаимен обмен, оживотворен от любовта. То е резултат от истинното разбиране на смисъла на възсъединяването с Бога, който е един Себе Си с човека и така предпоставя неговото участие във всяко благо в Христа. Чрез подобно възсъединение Бог

ни осиновява като свои чеда и ни обожава по благодатта Си.

7. Християните не биха могли плодотворно да допринесат за това дълбоко възсъединяване между човеци и народи, ако фокусират грижите си единствено върху служението на индивидуалния човек и по този начин пренебрегнат способстването на справедливите и равнопоставени отношения в един по-широк социален и интернационален мащаб. Ако в миналото християните често са ограничавали действията си до служене на нуждаещите се отделни люде, защото социалните структури са били статични, то днес, когато социалните структури са по-гъвкави (поради мощното влияние на онези, които са осъзнали своята солидарност като жертви на несправедливости и които твърдо вярват, че могат да осъществят едни по-задоволителни форми на социален живот), християните трябва да дадат своя принос по такъв начин, че да способстват непрестанното адаптиране на тези структури, за да бъдат удовлетворени съвременните тенденции към повече справедливост, равенство и братство в отношенията между отделните хора. Днес става още по-очевидно, че целият свят се стреми да постигне по-справедливи и братски човешки отношения, и ние като християни сме убедени, че в този подем може да се провиди резултатът от Христовото действие, направляващо света към Небесното Царство, независимо от факта, че то е цел, която в своята окончателна форма не може да бъде достигната в този свят, като се вземе предвид тленната природа на материята и всичките съпровождащи я злини.

Всяко обединение, което не се основава на истинска световна справедливост и равенство между хората винаги ще бъде заплашено с колапс и отсъствието на

траен мир ще застрашава живота на всяко човешко същество. Християните, следователно, трябва да се тружат за постигането на такъв един траен мир, с който да осигурят на всеки човек възможността да се приготви за собственото си възкресение. Погледната по този начин войната крие опасности както за тези, които биват убити, така и за онези, които убиват. И макар да изглежда, сякаш това се отнася и за всяка преждевременна естествена смърт – в случай на такава ние можем да сме сигурни, че ставащото е по Божия воля и Бог има своите основания. Следователно, християнинът е длъжен да се бори за правдата, защото в присъствието на неправдата може да се привиди оправдание на вечната смърт, докато премахването на неправдата лишава вечната смърт от каквото и да било подобно оправдание. Борещият се за премахване на неправдата следва пътя на Христос, който беше първият, използвал правдата като средство за лишаване на смъртта от нейното оправдание. Нещо повече – Христос ни даде власт да вършим същото, защото нашата борба за правда се основава на Неговата власт.

8. Справедливостта, равенството, братството и трайният мир не могат да се осъществят, ако не проявяваме интерес към материалния свят. Материалният свят, (както и самото човечество) е предназначен за преображение чрез властта на възкръсналото тяло Христово, и чрез духовната мощ на Неговата любов, която ни приканва да възстановим материалния свят в неговата първоначална функция – да явява общата ни любов, а не както е понастоящем – да служи като средство за делби и раздори. Ние все по-интензивно трябва да показваме на практика значението на материалните блага като гарове, като средства за взаимнообмен между хората. Мироздание-

то принадлежи на Христос; то е таинствено съединено с разпнатото Му тяло. Но мирозданието принадлежи и на хората – както на християните така и на не-християните – които страдат и напредват към спасението си. Николаї Кавасила казва: “Кръвта, която изтече от раните, угаси светлината на слънцето и разтресе земята. Освети въздуха и очисти целия космос от петното на греха.”

Единствено ако се обединят, хората ще могат да преобразят света и да отвърнат на онзи зов, призоваващ ги да приемат света като дар, като средство за взаимен обмен. Когато участваме в материалните блага на света – трябва да съзнаваме, че се движим в сферата на Христос и че когато употребяваме тези материални неща като дарове в полза един другиму – именно тогава напредваме в единението си с Христос и с нашия ближн. Ние трябва също така да осъзнаем, че когато материалният свят стане средство, чрез което ние общуваме в любов – тогава ние общуваме в Христа. Така – вселената е призвана да стане есхатологически рай чрез посредството на братската любов. Наш дълг е да освободим света от суетата на сляпата и себична полза, която извличаме от него бидейки грешници, и да видим, че той участва в славата на синовете Божи (Рим. 8:21), славата, която е неделима част от нашето единение с братята ни.

Превод от английски: Слава Янакиева

Историческият въпрос за Иисус Христос*

Валтер Каспер

Кардинал Валтер Каспер е роден в Хайденхайм-Бренц, Германия, през 1933 г. и е ръкоположен през 1957 г. Бележит богослов и автор на много книги и статии. Завършва Тюбингенския университет, където по-късно става преподавател по догматическо богословие. През 1983 г. преподава в Американския Католически Университет, област Вашингтон, а в 1987 е хиротонисан за епископ на Ротенберг-Шутгарт, Германия.

Известен е с активната си дейност в различни икуменически движения. Сред книгите му по-известни са: Иисус Помазаникът (1976), Вера и Бъдеще (1982), Божието време за хората (1984).

Преводът е направен по: *Walter Kasper, Jesus der Christus (Mainz, 1974)*
Подготвен за печат в изд. "Изток - Запад"

1. Изходната точка при съвременната въпроса в Иисус Христос

Иисус Христос е историческа величина със световноисторическа значимост. Иисус от Назарет е живял приблизително между 7 г. пр. Хр. и 30 г. сл. Хр. в Палестина.¹ Неговата поява слага начало на една история на въздействия, не само направили света религиозен, но и духовно и обществено променили го из основи. Тази история влияе чак до нашето съвремие върху християните и общността на християните, църквите и техните общини. Има обаче също така история на влиянието на Иисус и извън „служебното“ християнство върху цялата наша западно оп-

ределена цивилизация. Така и до ден днешен Иисус от Назарет и Неговото дело имат непосредствено присъствие в един вече общо-исторически смисъл. Историческият въпрос за Иисус от Назарет, тоест въпросът, към който се подхожда с днешните исторически методи, за да видим какво може да се каже за Неговия живот, Неговата поява, Неговото послание и Неговата смърт, предизвиква непосредствен интерес само затова, защото оказва въздействие върху съвременното християнство, върху днешните църкви и върху цялата култура, която е директно или индиректно определяна и от християнството. Ако не беше така, повечето хора биха се интересували от Него тол-

*Към въпроса за историчността на Иисус вж. най-вече обобщаващото изложение при W. Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf² 1967; и още: H. Windisch, Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu, in: Theol. Rundschau NF 1 (1929), 266-288 и приложената там библиография; A. Fögte, Art. Jesus Christus, in: LThK V, 922-925; F. Hahn, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament, Neukirchen 1963, 74-76 (към хронологията на живота на Иисус); J. Blank, Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz, Freiburg Basel Wien 1972, особ. 20 ff.

¹ Вж. пр. в.с. M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919; K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921; E. Fascher, Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik, Gießen 1924; K. H. Scheikle, Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments, Heidelberg 1949. Един критичен преглед на наличното състояние на проблема предлага в по-ново време E. Güttgemanns, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte, München 1970.

коба много или толкова малко, колкото от Сократ, Буда или Лаогзъ. Така от една вече общо-историческа перспектива може да се заяви: изходната точка на нашето питане за Иисус от Назарет и на нашия интерес към Него е съвременното християнство.

Това е вярно толкова повече, ако поставим въпроса за подхода към Иисус Христос от специфично богословска перспектива. Източниците, които ни съобщават за Иисус от Назарет, са писанията на Новия Завет. Това, което научаваме за Иисус от оскъдните извънхристиянски извори, почти не си струва да бъде обсъждано. Текстове на Новия Завет съществуват обаче само поради това, че в Иисус се е вярвало и след, и независимо от Неговата смърт и защото първите вярващи са събирали, препредавали и най-сетне фиксирали писмено сведенията относно Иисус за нуждите на техните общини, на богослужението в тях, на катедралата, на мисионерската проповед и общностния рег. Без този интерес на първите общности ние бихме знаели за Иисус от Назарет толкова, колкото и за останалите пътуващи проповедници от Неговото време. Затова бихме могли да кажем заедно с модерната история на формите²: „мястото в живота“ на текстовете с повествуването за Иисус в Новия Завет е Църквата. Евангелията, макар и в детайли да съдържат много автентичен исторически материал, не са исторически свидетелства в модерния смисъл на думата. Те са много по-скоро свидетелства на вярата. Това, с което се срещаме в текстовете на Новия Завет е христологичното вероизповедание на ранната Църква. Иисус от Назарет ни е

следователно достъпен единствено чрез посредничеството на вярата на първите християнски общности.

Искаме ли днес да разбираме свидетелствата на Новия Завет, то е възможно само посредством факта, че ние ги четем и ползваме в същия жизнен контекст, от който са възникнали. Тъй като всеки езиков израз може да бъде разбран само в съответната му ситуация, затова ние и днес не бива да откъсваме повествуването за Иисус от връзката му с проповедта, литургията и енориалната практика на християнските църкви. Само там, където посланието на Иисус Христос бива живо вярвано, където е жив същият Дух, който одухотворява и писанията на Новия Завет, само там може да бъде живо разбрано и свидетелството на този Нов Завет. Затова общността на Църквата и днес е същинското място на Иисусовата традиция и на срещата с Христа.

С тезата за Църквата като „място в живота“ на вярата в Иисус Христос се навлиза в един силно натоварен с емоции комплекс от проблеми. На мнозина се струва, че институционално вкаменените – както си мислят те – църкви нямат вече практически нищо общо с Иисус Христос и желаното от Него. Те казват: „Иисус да, Църква не!“ Това, което ги интересува е не Христос, Когото проповядват църквите; това, което ги кара да се вслушват, е самият Иисус и Неговата „кауза“. Това, което ги привлича, е не църковната вяра в Христа Сина Божи, а вярата в самия Иисус и Неговата безрезервна отдаденост за хората. Такъв тип недоверие към църквите и институциите изобщо има своите основания. Църквите

² Вж. нр. вс. N. Luhmann, Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen, Tübingen 1959; J. Habermas-N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt 1971; N. Luhmann, Religion als System. Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: K.-W. Dahm-N. Luhmann-D. Stoodt, Religion - System und Sozialisation, Darmstadt Neuwied 1972, 11-132.

също са заплашени от угрозите, стоящи пред всички институции: опасността от втвърдяването, от частно институционалния интерес, угрозата на властта, на манипулацията и злоупотребата, основани върху натиска на институционалния интерес. Църквите в своята история са се поддавали достатъчно често на тези опасности. Затова мнозина са на мнение, че вече не могат да открият в църквите много нещо от първоначалния дух на Иисус.

За да може да се оспори това възражение, трябва да се опише както правомерността, така и границата на изходната точка, базирана върху вярата на Църквата. За по-дълбокото обосноваване на правомерността на тази изходна точка спомага модерната теория за институционализацията.³ Тя обръща внимание на това, че субективността на отделния човек е винаги ограничена, защото не може да обхване цялото многообразие от феномени и гледни точки. Тук са познавателните предимства на една „система“, в която са „съхранени“ опитите на други хора и на по-предни поколения, които са обективирани чрез обичая, привичката, традицията и т.н. Относителната стабилност, присъща на такива институционални величини, има предимството, че тя предпазва основните ценности на една общност от напора на субективния произвол, включително от произвола на съответните „властващи“. В този смисъл, в съгласие с Й. А. Мьолер и цялата Тюбигенска католическа школа от 19 век, Църквата може да бъде обозначена като „станалото обективно християнство“. В нея християнската вяра е добила и плът, и кръв. Това въплъщаване в една обществена структура, нейните традиции и институции е дори чисто човешки поглед-

нато най-добрата защита и най-добрият гарант на континуитета. Изхождайки от това наследство, християнската вяра може в най-висока степен да регенерира себе си, както показва историята.

Разбира се, ако тази институционална гледна точка бъде едностранчиво преекспонирана, възниква опасността от функционализиране и релативизиране на истината в интерес на оцеляването както на отделния член, така и на обществената система. Конкретно казано: тогава се появява опасността от църковно абсорбиране на Христа, така че Църквата да застане на мястото на Иисус. Тогава Църквата вече не прогласява Христа и не свидетелства за Него, а по-скоро се изтъпва като адвокат и свидетел на самата себе си. В такъв случай христологията се превръща в идеологическо подсигуряване на еклисиологията. Така обаче и христологията, и еклисиологията се отклоняват от вътрешния си смисъл и значение. Църквата като общност на вярващите не бива никога да схваща себе си като покояща се в себе си величина. Църквата постоянно трябва да надхвърля себе си, бидейки неотклонно насочена към Иисуса Христа. Затова тя трябва винаги да гържи в съзнанието си своето начало: Иисус Христос, Неговото слово, Неговото дело, Неговия живот и Неговата участ. Повечето вътрешно-църковни обновителни движения имат произхода си от такъв тип съзнателност. Нека си спомним дори само значението на образа на земния Иисус за Франциск от Асизи или значението на съзерцанието върху земния живот на Иисус за книгите с духовни упражнения на Игнацио Лојола. Днешното църковно обновление не би могло да стане иначе, освен въз основа на едно подобно осъзнаване.

³ Вж. K. Rahner, Grundlinien einer systematischen Christologie, in: K. Rahner-W. Thüsing, Christologie - systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung (OD, Bd. 55), Freiburg Basel Wien, 1972, 18.

Можем да обобщим резултата от това размишление в една двойна теза:

Изходната точка на христологията е феноменологията на християнската вяра, както тя бива вярвана, живяна, огласявана и практикувана в християнските църкви.⁴ Само при срещата с вярващи християни се стига до вяра в Исус Христос. Същинското съдържание и последният критерий на христологията е обаче самият Исус Христос, Неговият живот, Неговата участ, Неговото слово и Неговото дело. В този смисъл би могло да се каже още: Исус Христос е първичният, а вярата на Църквата е вторичният критерий на христологията. Двата критерия не могат да бъдат противопоставяни. Разбира се, въпросът е как следва да бъдат свързвани двата критерия. Този е един от централните въпроси на нововременната христология. Той бива поставян особено посредством модерните изследвания на живота на Исус.

2. Правомерност и граници на нововременните изследвания върху живота на Исус

Един исторически особено значим подтик за осмисляне на първоначалото представлява Реформацията от 16 век. Нейното желание е да обнови Църквата въз основа на първоначалното свидетелство, на Новия Завет. Единственото, което интересува реформаторите в Пи-

санието е обаче онова, „което движи Христа“. Техният основен постулат „sola Scriptura“ значи по същество „solus Christus“. Затова при реформаторите, въпреки всички безспорни постижения при изложението на Писанието, все още не става дума за историко-критично изследване на Библията в модерния смисъл на понятието. Тяхната основна грижа е живият глас на Евангелието, неговата viva vox, проповядваното Слово Божие. До самостоятелна библейска теология за разлика от догматичната теология и даже в противостоене срещу нея се стига едва тогава, когато християнската традиция престава да бъде непосредствено саморазбираща се, непосредствено убеждаваща сила. Историко-критичното мислене предполага дистанция спрямо традицията и опита от това отстояние.⁵ Едва когато историята не е вече непосредствено актуална, тя позволява обективизиращо и критично насочване към себе си. Това прекъсване на традицията е подготвено от пиетизма, който за разлика от тогавашния църковен живот и тогавашната школка теология е устремен към една практическа, лична, проста – библейска теология. След тази подготовка, през Просвещението се стига до формирането на собствено библейска теология, в която учението на Писанието бива обособено като критичен мащаб спрямо учението на Църквата.⁶

⁴ Към началата на историческата теология вж. особено K. Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie, München 1966; освен това също: G. Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. J. S. Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, Göttingen 1961; H. J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn² 1969.

⁵ Вж. напр. B. A. Büsching, Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzug der biblisch-dogmatischen Theologie von der alten und neuen scholastischen, Lemgo 1758; J. Ph. Gabler, Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, regundisque recte utriusque finibus, Altdorf 1787; G. Ph. Kaiser, Die Biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretationsmethode und nach einer freimütigen Stellung in die kritisch vergleichende Universalgeschichte der Religionen und in die universale Religion, Erlangen 1813/14; F. Chr. Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, hrsg. v. F. R. Baur, Leipzig 1864. Един обобщаващ преглед бе предложен напоследък от H. J. Kraus, Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen-Vluyn 1970.

⁶ A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen² 1913, 1.

Най-важната област на модерната библейска теология са изследванията върху живота на Иисус. А. Швайцер, най-големият ѝ историограф, ги нарича „най-великото дело на немската теология“.⁷ „Те представляват най-мощното нещо, на което религиозното самосъзнание някога се е осмелявало и което е сторвало“.⁸ Те обаче изхождат „не от чисто исторически интерес, а дият историческия Иисус като помагач в освободителната борба срещу догмата“.⁹ С указанието, че Иисус от историята е различен от Христос на църковната вяра, че Той не е претендирал да притежава божествен авторитет, се е целяло да се изтръгне почвата изпод претенциите за авторитетност, издигани от Църквата. Това намерение бе формулирано напоследък от Р. Аугщайн по следния начин: „Трябва да бъде демонстрирано, с какво право християнската Църква се позовава на един Иисус, какъвто не е имало, на учения, каквито Той не е проповядвал, на пълномощие, което Той не дава и на едно богочовечество, което самият Той е смятал за невъзможно и за каквото не е претендирал“.¹⁰ *Зад историческото питане за Иисус застава следователно от една страна интересът на вярата и на верското обновление, от друга страна обаче, когато новата библейска теология, а заедно с това изследванията върху живота на Иисус излизат от купела на своето кръщение, до него като кръстник стои духът на Просвещението. Затова този въпрос трябва да се гледа и в по-широкия контекст на нововременната критика на*

идеологиите и на еманципацията от предзададени авторитети и традиции. Това напрежение задава както неговия чар и плодотворност, така и факта, че този въпрос и до днес се превръща в повод за безчислено много недоразумения и спорове.

Казаното позволява да бъде доказано лесно, чрез историята на изследванията върху живота на Иисус. Те започват ударно когато Г. Е. Лесинг издава през годините 1774-1778 текста на хамбургския професор по ориенталски езици Херман Самуел Раймарус „Фрагменти на един волфенбютелски аноним“. Раймарус провежда принципна разлика между учението на Иисус, първата система, и учението на апостолите, втората система.¹¹ Според него самият Иисус не проповядва „никакви висши тайни и верски положения“¹², а „морални учения и жизнени дълженствувания“.¹³ Неговата проповед за царството Божие не се различава от представите на тогавашното иудейство; Той прогласява идването на някакво месиянско царство в един земно-политически смисъл. Така във „великолепната увертюра“ (А. Швайцер) на Раймарус могат да бъдат чути вече всички мотиви на следващите изследвания върху Иисус: разликата между Иисус на историята и Христос на вярата, есхатологичният характер на посланието на Иисус и зададения с него проблем за отлагането на Пришествието, мотивът за политическия Иисус и проблемът за покъсното спиритуализиране на Неговото

⁷ Там, 2.

⁸ Там, 4.

⁹ R. Augstein, Jesus Menschensohn, Gütersloh 1972, 7.

¹⁰ Това той прави във фрагмента „За целта на Иисус и неговите ученици“, в: G. E. Lessing, WW XIII, hrsg. v. K. Lachmann F. Muncker, Leipzig 1897, 226. Публикуваните от Лесинг седем фрагмента се числят към един поранен статий на произведението на Раймарус. То е отпечатано в окончателния си вид едва през 1972 г. (!) в: H. S. Reimarus, APOLOGIE oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, hrsg. v. G. Alexander, 2 Bde., Frankfurt 1972.

¹¹ Там.

¹² Вж. там 269 сл; при Раймарус, т. 2, особ. 119 сл.

¹³ G. E. Lessing, Die Religion Christi, in: WW XVI, Leipzig 1902, 518.

послание. Лесинг ясно обобщава резултата, различавайки религията на Христа и християнската религия като „две съвсем различни работи“.¹⁴

Чрез своите радикални тези Раймарус дискредитира прогресивната теология на своето време. Затова другият стар майстор на историческата теология, Заломо Землер, се опитва да спаси, каквото е останало за спасяване. Той обявява разликите между земното и духовното схващане за Иисус като приспособяване към способността за разбиране, характерна за неговите съвременници. С това се захваща една друга тема, от която теологията не успява да се откъсне бързо. Дали идеята, скрита във външно историческото, се схваща по-скоро като естетическо-символична, както е при Й. Г. Хергер, или най-вече като рационалистично-прагматична, както е при рационалиста Х. Е. Г. Паулус, по принцип не променя състоянието на нещата. Оказва се необходимо време, за да се стигне до следващо решаване ниво. Това се случва посредством двutomника „Животът на Иисус“, публикуван от тюрингенския протестантски духовник Д. Ф. Щраус през 1835-1836 г. Това произведение предизвиква втората голяма буря и истински потоп от отричащи го писания.¹⁵ За какво става дума? Според Щраус старото супранатуралистично тълкуване на Иисус е вече незащитимо, докато обаче модерната рационалистична интерпретация е твърде външна. Щраус търси трети път: митичната интерпретация. С това се включва към

учената дискусия, подхваната след Хайне и Айхорн.¹⁶ Чрез своята митична интерпретация обаче Щраус в никакъв случай не отрича наличието на някакво историческо ядро. За него е дори „безспорен факт“, че Иисус е бил убеден и е твърдял, че е Месията.¹⁷ Той обаче прави разлика между историческото ядро и прилепелата се към него митична интерпретация, между Христос на вярата и Иисус на историята. Според Щраус това различаване е тъждествено с различаването между „историческия Христос и идеалния, тоест наличния в човешкия разум праобраз на човека такъв, какъвто той трябва да бъде“. Това обаче означава „преформиране на Христовата религия в общочовешка религия“¹⁸, така че на Щраус му се налага откровено да отговори с „не“ на въпроса „Дали все още сме християни?“.¹⁹

Кризата е очевидна. Теологията обаче просто е причастна чрез тази дилема за историческия Иисус и Неговото идеално тълкуване към общата интелектуална проблематика на Новото време.²⁰ Еманципацията на субекта спрямо действителността трябва да понижи тази действителност до прост обект, до технически овладян и научно прозрян вещен и трудов свят. Затова дуализмът на хуманитарни и природни науки, на *res cogitans* и *res extensa* (Декарт), на логика на разсъдък и логика на сърцето (Паскал), на екзистенциално-персонални и предметни отношения е конститутивен за развитието на Новото време. Този дуализъм на методите се пренася и върху теологи-

¹⁴ Вж. обзор при Schweitzer, *Geschichte*, 98-123. Особено споменаване заслужава J. E. Kuhn, *Das Leben Jesu wissenschaftlich bearbeitet*, Frankfurt 1968 (= Mainz 1838).

¹⁵ Вж. Chr. Hartlich W. Sachs, *der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Tübingen 1952.

¹⁶ Вж. D. F. Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Bd. 1, Tübingen 1835, 469.

¹⁷ Id., *Das Leben Jesu für das deutsche Volk*, Bonn, 61891, 2. Teil, 387.

¹⁸ Id., *Der alte und der neue Glaube*, Bonn 61873, 94.

¹⁹ Вж. J. Moltmann, *Exegese und Eschatologie der Geschichte*, in: id., *Perspektiven der Theologie*, München Mainz, 1968, 57-92.

²⁰ Вж. особено R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*, Göttingen, 1967; относно Шлайермахер най-вече 197 сл.

ята и довежда там, чрез различаването между историческия Иисус и Христос на вярата до един двоен подход към Иисус: един историко-критичен, рационален и един вътрешен, по-висш, умствено-духовен, екзистенциално-персонален, верски. Този дуализъм е интелектуалната участ, на която сме подложени. Затова Щраус беше и си остава нечистата съвест на най-новата теология. Той поставя въпроси, които са всичко друго освен решени.

След разбиването на единството между Иисус на историята и Христос на вярата, неговото възстановяване се превръща в жизнена необходимост за теологията. Този опит е направен от изследванията върху живота на Иисус през XIX век. Тук следва да бъдат споменати най-вече Ф. Шлайермахер, К. Х. Вајцекер, Х. Й. Холцман, Т. Кайм, К. Хазе, В. Байшлаг, Б. Вајс. Тези богослови са водени от апологетичен интерес. Тъй като искат да упражняват богословие по един специфично нововременен начин, те трябва да се ползват от исторически методи, за да обосноват християнската вяра. Преди всичко при Ф. Шлайермахер обаче, който от 1819 до 1832 е първият, регулярно чел лекции върху живота на Иисус, на преден план излиза не биографичният, а богословският интерес. Става дума не за деконструкция и субституция на христологичния догмат, а за неговата историческа интерпретация.²¹ За човека от Новото време става наложително да се открие нов достъп до вярата по пътя на едно „по-зряло“ историческо изследване. Начинът, по който се прокарва това, довежда

до налагането на нововременния поврат към субекта. Онтологията на Христа се превръща в психология на Христа.²² Духовният живот на Иисус става междуременно огледалото, в което да просветва Неговата Божественост. Намерението на Шлайермахер е да представи човешкото в Иисус така, „че да го схващаме като изява или действие на Божественото, което съставя Неговия вътрешен облик“.²³ Става дума за „самопроявлението на Бога в Него за другите“.²⁴ Различаването Христа е все пак „постоянната мощ на Неговото Божествено съзнание, което е същинското битие на Бога в Него“²⁵, с което Той ни прави съпричастни към вярата. Близко до ума е, че при този опит за „христология от долу“ посланието и делото на Христа вече не могат да бъдат схващани политически, а единствено вътрешно-духовно и морално. Затова при А. фон Харнак може да се прочете следното: „Тук е изчезнало всичко граматично във външен световно-исторически смисъл, отпаднала е и външната надежда за бъдещето“; става дума единствено за „Бог и душата, за душата и нейния Бог“.²⁶

Днес либералните изследвания върху живота на Иисус масово се схващат като провалили се. За този провал допринасят по същество три схващания:

Най-напред А. Швайцер посочва в своята „История на изследванията върху живота на Иисус“, че онова, което бива представяно като исторически Иисус, не е нищо друго освен отражение на идеите на отделните автори. „Така всяка следваща епоха на теологията преоткрива сво-

²¹ Вж. J. Ternus, *Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung*, in: *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. 3, 158 f.

²² F. Schleiermacher, *Das Leben Jesu*, in: *WW 1. Abt.*, Bd. 6, Berlin 1864, 35.

²³ Там.

²⁴ Id., *Der christliche Glaube*, Bd. 2, 43 (§ 94).

²⁵ A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, München und Hamburg 1964, 45.

²⁶ A. Schweitzer, *Geschichte*, 4.

ите идеи в Исус и тя не би могла да Го оживи по друг начин. И не само епохите преоткриват себе си в Него, но и всеки отделен човек Го създава според своята собствена личност²⁷. „Рационалистите описват Исус като морален проповедник, идеалистите като вътрешно понятие на човешкото, естетите Го възхваляват като гениален художник на словото, социалистите като приятел на бедните и социален реформатор, а безчислено многото псевдо-учени правят от Него романен герой“²⁸. Накрая обаче следва да се стигне до поуката: „Исус от Назарет, изявил се като месия, проповядвал нравствеността на царството Божие, основал царството небесно на земята и умрял, за да освети Своего дело, никога не е съществувал. Той е един образ, очертан от рационализма, оживен от либерализма и облечен от модерната теология в исторически одежди“²⁹. Исус такъв, какъвто е бил в действителност, не е модерен човек, а „нещо чуждо и загадъчно“³⁰. Той не позволява да бъде модернизирани. Той не е искал да направи света по-добър, а по-скоро е проповядвал прииждането на един нов свят. В центъра на Неговото послание е царството Божие, което ще дойде не благодарение на човешки усилия. Затова то не е някакво висше нравствено благо, а дело Божие. Оттук Швайцер заключава: „Странно им тръгна на изследванията върху живота на Исус. Те възникнаха, за да открият историческия Исус, и бяха убедени, че биха могли да Го въведат в нашето време такъв, какъвто е, като Учител и Спасител. Те разкъсаха

оковите, с които от векове бяха приковани към скалите на църковната доктрина, и бяха щастливи, когато в тази форма отново навлязоха живот и движение и видяха как насреща им се загава историческият човек Исус. Той обаче не се спря, а подмина нашето време и се завърна към Своего“³¹.

Към това се прибавя едно второ схващане, което дължим на модерната история на формите. То успя да установи, че Евангелията не са никакви исторически източници в модерния смисъл на думата, а по-скоро представляват свидетелства за вярата в християнските общности. Те не се интересуват на първо място от историческия Исус, а са заинтересовани най-вече от Христос, присъстващ в проповедта, в литургията и в целия живот на общността. Единствената следа, оставена от Исус, е вярата на Неговите ученици. Той действа в историята едва чрез посредничеството на тази вяра. Ако е винаги вярно, че историческа личност е този, който оказва въздействие върху историята, тогава трябва да кажем заедно с М. Келер, първият голям критик на изследванията върху живота на Исус: „Истинският Христос е проповядваният Христос“³². Затова превърщането в критерий на християнството на Христос, което е едно историческо изобретение, нямащо никакво значение за първоначалното християнство, означава според Ф. Овербек, който съвсем не беше апологет на Църквата, да се поставиш „извън християнската религия“³³.

²⁷ J. Jermias, Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus, in: H. Ristow K. Matthiae (Hrsg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, Berlin 1960, 14.

²⁸ A. Schweitzer, Geschichte, 631.

²⁹ Там.

³⁰ Там, 631 сл.

³¹ M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, neu hrsg. v. E. Wolf, München, 1969, 44 (там в разрягка).

³² F. Overbeck, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Darmstadt 1963, 75.

³³ M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus, 89, 91.

Към това непосредствено прилежи една трета, по-херменевтична гледна точка. В последна сметка историческата критика прилича на „винт без край“. Вярата обаче не може да се прихване „върху една чиста приблизителност и в една подвижна маса от непрестанно изместващи се именящи обхвата си подробности“.³⁴ Тогава тя би приличала на „армия, маршируваща без никакво прикритие, поради което може да бъде изненадана и подложена на опасност даже от минимални вражески сили“.³⁵ К. Адам установява правомерно: „Едно мъчително християнство би било това, което би трябвало да живее в постоянна грижа, дали критиката няма днес или утре да прочете смъртната му присъда“.³⁶ Един исторически образован богослов, който обгледа всичко и разгледа методите заедно с техните предпоставки, би могъл да стигне до извода, че нещата не са толкова зле. Какво друго му остава обаче на „простия вярващ“, освен да вярва на един професор повече, отколкото на друг професор? Една Църква от теолози би била всичко друго освен Църква на всички духовно пълнолетни: тя би трябвало да издигне нови изисквания за авторитетност.

Тези и други познавателни натрупвания доведоха през нашия век между двете световни войни и непосредствено след Втората световна война до обновяване на църковно-догматичната христология. От католическа страна следва да бъде споменат преди всичко К. Адам, а от протестантска най-вече К. Барт. Р. Бултман наистина отхвърляше догматичната

христология, но набеляза една аналогична и керигматична, благовестна христология, изхождаща от присъствието на Христа в проповедта. От католическа страна съответна на нея бе мистеријната теология на О. Касел, кръжаща около мистеријното наличие на Христа и Неговото спасително дело в тържеството на литургията. Тази обновена църковна христология бе съпроводена в католицизма от едно обновление на еклисиологията. В неоромантиката на 20-те и 30-те години нова валидност придоби Тюбингенската школа от 19 век и особено Й. А. Мьолер. Преоткрита бе идеята за Църквата като тяло Христово. Според Мьолер, Христос продължава да живее и да действа в Църквата и от тази гледна точка видимата Църква е „и до днес появяващият се сред хората в човешка форма, перманентно обновяващият се, вечно подмладяващият се Син Божи, постоянното Негово Въплъщение, тъй както и вярващите биват наричани в Светото Писание тяло Христово“.³⁷ Д. Бонхьофер говори от протестантска страна за „Христос, съществуващ като общност“.³⁸ В този смисъл се говореше за израстване на Църквата в душите (Р. Гуардини) и се предвещаваха един век на църквите (В. Щелин). Вторият Ватикански събор подхваща тези идеи и първоначално даде право на тези очаквания. После обаче се стигна до нещо друго. Стана ясно, че въпросите, издигнати от Просвещението и нововременната критика, не са били отговорени и преодолени. Те взеха отново гумата най-вече при Р. Бултман и неговата школа. *Обработването на нововре-*

³⁴ A. Schweitzer, Geschichte, 512.

³⁵ K. Adam, Der Christus des Glaubens. Vorlesungen über die kirchliche Christologie, Düsseldorf 1954, 17.

³⁶ J. A. Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, hrsg. v. J. R. Geiselman, Köln und Olten 1958, 389.

³⁷ D. Bonhoeffer, Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, München 1954, 92.

³⁸ E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: id., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 6 1970, 187-214. Най-важната литература по въпроса вж. горе I/1, бел. 14. Поглед върху съвременното състояние на гускусията гава томът: Rückfrage nach Jesus, hrsg. v. K. Kertelge (QD, Bd. 63), Freiburg Basel Wien, 1974.

менната проблематика е поради това една от най-важните задачи на съвременната теология. Въпросът за богословската релевантност на историческото и заедно с това изследванията върху живота на Иисус се нуждаят от ново изясняване.

3. Богословската релевантност на историческото

Засега последният, съвременният стадий на христологичната рефлексия започна през 1953 г. когато Е. Кеземан представи пред една конференция на старите марбургци доклад, озаглавен „Проблемът за историческия Иисус“, с който постави изискването да бъде отново подхванат стария либерален въпрос за историческия Иисус на фона на променените богословски предпоставки на съвременността.³⁹ Този тласък предизвика задвижването на цяла лавина. Е. Фукс, Г. Борнкам, Х. Концелман, Х. Браун, Д. Робинсън, Г. Ебелинг, Ф. Гогартен, В. Марксен веднага се захванаха за този въпрос; от католическа страна с проблема се заеха Й. Р. Гајзелман, А. Фьогте, Х. Шюрман, Ф. Муснер, Р. Шнакенбург, Х. Кюнз, Й. Бланк, Р. Пеш и др. Богословската релевантност на историческото се превърна с нечувана дотогава сила в остър и решаващ, но всъщност изцяло непревъзможнат проблем.

Новият поврат бе предизвикан както от историко-екзегетични, така и фундаментално-богословски причини. От историко-екзегетична гледна точка бе установено, че ситуацията не е толкова безнадеждна и че всъщност „синоптичните Евангелия

съдържат много повече автентична традиция, отколкото иска да повярва противната страна“. Така „Евангелията не дават основание за резигнация и скепсис. Те по-скоро позволяват, макар по различен начин от хрониките и другите исторически изложения, историческият облик на Иисус да стане видим за нас в Неговото непосредствено могъщество.“⁴⁰ За Евангелията е характерно свързването ведно на посланието и разказа. За тях очевидно не съществува не само проблемът за митизирането на историческото, но и проблемът за историзирането на митичното.

Така стигаме до богословската гледна точка. От една страна тук става дума за отхвърлянето на мита. Есхатологичното събитие не е „някаква нова идея и не е кулминационната точка на някакъв процес на развитие“⁴¹, а се случва веднъж и завинаги. В тази историческа контингентност се отразява свободата на действащия Бог; по този начин тя полага основите на новия кајрос*, на новата историческа възможност за наш избор. От друга страна става дума за отхвърлянето на докетизма** и за убеждението, че откровението става „в плът“. Затова всичко опира до тъждеството на възлезлия в небесата Господ със земния Иисус. Най-сетне става дума за реалността на въплъщението и за спасителното значение на истинната човешка природа на Иисус. В последна сметка: става дума за отхвърлянето на ентусиазма и чисто презентационната представа за спасението. Вниманието следва да бъде насочва-

³⁹ G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart⁹ 1971, 21.

⁴⁰ E. Käsemann, Problem, 200.

⁴¹ Id., Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, in: id., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 31970, 67.

* Кајрос - от старогръцки: подходящият, решаващият момент

**еретическо учение в древната църква, според което Христа само привидно е приел (облякъл се е) човешка плът

но към онава „extra pos на спасението като предзагаденост на вярата“. Една вяра, обърната единствено към керигмата, към благовестието, се превръща най-накрай във вяра в Църквата като носителка на благовестието. По въпроса за историческия Иисус следва напротив да се акцентира върху „неподръчността на спасението, предшествеността на Христа спрямо Неговите избраници, външноположеността спрямо нас на посланието, необходимостта на изход на вярващите от самите себе си“.⁴² Става дума за примата на Христос преди и над Църквата.

С тези аргументи не се търси вкарването на новия въпрос за историческия Иисус обратно в орбитата на либералната теология. Затова се говори за нов въпрос за историческия Иисус. Новото на новия въпрос за историческия Иисус е, че се полагат усилия да се пита за историческия Иисус не заобикаляйки благовестието, а посредством медуума на първохристиянското послание. Според Кеземан интерпретацията и традицията по принцип не подлежат на отделяне една от друга.⁴³ Не става дума следователно за някакво завръщане преди благовестието или даже за някакво редуциране на Евангелието до историческия Иисус. Това просвещенско начинание се доказва като *Fata morgana*. Затова историята не може да служи и като легитимация на керигмата. Историята служи обаче като критерий на керигмата и вярата. „Не става дума за историческо обосноваване на вярата. Става дума за критично отделяне на истинното от неистинното послание“.⁴⁴ Е. Фукс свежда този методичен подход до ясна формула: „Ако по-рано интерпретирахме истори-

ческият Иисус с помощта на раннохристиянската керигма, днес интерпретираме тази керигма с помощта на историческия Иисус - двете направления на интерпретацията се допълват взаимно“.⁴⁵

Новият въпрос за историческия Иисус съхранява следователно херменевтичния кръг, валиден за всяко разбиране. Той изхожда от предразбирането, от съвременната вяра, и я преценява чрез нейното съдържание, чрез Иисус Христос. Той разбира Иисус в светлината на църковната вяра и, обратно, интерпретира църковната вяра, изхождайки от Иисус. Исторически догмат и църковна вяра изглеждат отново помирени, макар и по един много критичен начин. Но това само изглежда така! В действителност този опит, от който ние в детайл можем да научим много, съдържа няколко предрешености и предпоставки, които тепърва трябва да бъдат богословски изяснени.

Първата предпоставка има философски характер. Както е известно, думата „история“ е многозначна. Едно нещо е историята, към която се отнася *самата* новозаветна керигма: земният Иисус, както Той действително е бил, както е бил в тяло и както е живял. Нещо друго е историческият Иисус, който ние *извличаме от* керигмата чрез сложен абстракционен подход с помощта на нашите модерни исторически методи. Е. Трьолч показва най-убедително, че тази модерна историческа проблематика е всичко друго освен безпредпоставъчна. Тя предпоставя нововременната гледна точка на субективизма и съдържа в себе си цял един светоглед. В историческото изследване до-

⁴² Id., *Problem*, 190-195.

⁴³ Id., *Sackgassen*, 55.

⁴⁴ E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen² 1965, 7.

⁴⁵ E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*, in: id., *Ges. Schriften II*, Aalen 1962 (= Tübingen 1913), 729-753.

бият самостоятелност субект се опитва да установи историята „обективно“ и заедно с това да я натурализира и неутрализира. Историческата критика изхожда при това от принципната еднотипност на всяко случване, схваща всичко по закона на аналогията и предпоставя една обща корелация на всички събития.⁴⁶ Това означава: всичко се схваща под примата на общото; категорията на уникалното както и на неизводимо новото няма тук никакво място. Бъдещето може да бъде разбрано само от перспективата на миналото.⁴⁷ Есхатологията, центърът на Иисусовото послание, трябва да бъде заскобена или претълкувана.

Втората предпоставка има богословски характер, но е най-тясно свързана с посочената философска предпоставка. Предпоставя се именно, че действителността на Иисус е действителността на земния и даже на историческия Иисус. Затова въпросът към новия въпрос за историческия Иисус е: Какво става тук с Възкресението? Дали то е само легитимация на земния Иисус, предпоставка или вътрешно понятие за това, че Неговата „кауза“ продължава, или е нещо досега непоявявало се ново, което не само потвърждава историческия Иисус, но и продължава Неговата „кауза“ по нов начин? Ако обаче Възкресението има не само легитимираща значимост, а представлява спасително събитие със собствена „съдържателност“, тогава и керигмата ще трябва да съдържа нещо „повече“ и нещо „ново“ в сравнение с проповедта и каузата на земния Иисус. Затова не става дума земният или историческият Иисус да се превръща по някакъв едноизмерен начин в критерий на християнската вяра. *Съдържание и първостепенен критерий на хрис-*

тологията е земният Иисус и възкръсналият, възлезлият в небесата Христос. Това ни води към програмата на една христология на взаимното съответствие между земния Иисус и възкръсналият и възнесъл се Христос.

В рамките на такава христология, взаимното съответствие между земния Иисус и възнеслия се Христос придобива от перспективата на днешните условия за разбиране на историческата проблематика една абсолютно необходима функция. Историческото изследване има за задача не само да извежда dicta probantia, аргументи за по-късната църковна вяра в Христа. Църковната вяра има в земния Иисус, тъй както ни е известен чрез историческите изследвания, една веднъж завинаги положена съпоставка, с която тя постоянно трябва да се съизмерва. Въпреки това не е възможно историческият Иисус да бъде обявен за цялото и единствено меродавно съдържание на вярата в Христа. Защото, първо, откровението се осъществява не само при земния Иисус, а също така, и то по по-превъзходен начин, във Възкресението и провоздането на Духа. Днес Иисус е живо наличен „в Духа“. Оттук следва, второ, че „в Духа“ ни е възможен не само един исторически опосреден, а непосредствен достъп до Иисус Христос. Ако имахме само исторически достъп до Иисуса Христа, тогава Иисус щеше да е за нас мъртва буква и заробващ закон; единствено в Духа Той е освобождаващо Евангелие (вж. 2 Кор. 3:4-18). Оттук произтича една диалектика на регресивното движение и нормиране при началото от една страна и на прогресивно движение и историческо разгръщане от друга. Тази диалектика бива разработвана най-вече от късния Й. А. Мюлер. При

⁴⁶ Вж. М. Heidegger, Holzwege, Frankfurt a. M. 31957, 76.

⁴⁷ J. A. Möhler, Neue Untersuchungen der Lehrgesetze zwischen den Katholiken und Protestanten, hrsg. v. P. Schanz, Regensburg 1900.

това той показва, че Иисус Христос може да е живо присъстващ само по този начин, без поради това да сме принудени да затънем в някакъв напълно неоснователен ентузиастичен догматизъм, с какъвто тогава Мьолер се сблъсква в лицето на Ф. Х. Баур.⁴⁸

Тази програма за една христология на взаимното съответствие между земния Иисус и възкръсналия Христос на вярата подхваща наново в днешните условия на мисловност най-стария христологичен проект, т.нар. двустепенна христология.⁴⁹ Тя се открива още във формулата на Павел от Рим. 1:3 сл., още при него заема от традицията: „...роген по плът от Давидово семе и открил се за Син Божий чрез силата на чудесата, по духа на осветението, чрез възкресението от мъртвите“. Тази схема на двойно преценяване на Иисус Христос „по плът“ (kat sarka) и „по дух“ (kat pneuma) се открива също така в 1 Тим. 3:16 и 1 Петр. 3:18. Христологията на гвете равнища (с включване на предсъществуването) е най-широко разгърнатата в химна за Христос във Фил. 2:5-11. Тук цялата христология е едната голяма драма на умалението и въздигането: Първоначално самопонижият Се в послушание до образ на роб бива въздигнат от Бога и поставен за господар на всемира.

Тази схема действа мощно при църковните отци от първите три века. Ф. Лофс установи, че при това двойно преценяване на Христа ние се срещаме с най-старата христологична схема.⁵⁰ При Тертулиан двустепенната христология преминава

вече в учението за гвата статуса в Христа, което по-късно се разгръща като христологията на гвете природи. Съборът от Халкедон схваща христологията на гвете природи като интерпретация на конкретно-историческата гвустепенна христология. Христологията на гвете степени, респ. на гвете равнища обаче никога в последващото време не е била изцяло изтласквана. Средновековната традиция и бароковата схоластика познават едно все още подробно учение за гвете степени. Постепенно обаче учението за гвете равнища започва да се схваща като все по-малко функционално в общата постройка на христологията и в последна сметка обикновено съвсем отпада.⁵¹ Не е така в протестантската традиция. Тук учението за гвете равнища винаги е играло централна роля. През 17 и 19 в. то бива преобразувано в т.нар. христология на кеносиса. Тя предприема – във всеки случай неуспешно – опит да схваща христологията на гвете природи като динамично следване на умаление и въздигане така, че при това Логосът се оказва външен спрямо Своята Божественост. Едва К. Барт успява по систематичен и почти гениален начин да свърже отново христологията на гвете степени и христологията на гвете природи.⁵² Недостатък на неговата позиция е, разбира се, че не взема отношение към питането за земния Иисус. Напоследък обаче Е. Юнгел предприе интересен опит да разшири основата на Бартовата христология и да включи въпроса за историческия Иисус в общата догматична структура на неговата христология.

⁴⁸ Вж. обобщаващо R. Schnackenburg, *Christologie des Neuen Testaments*, in: *MySal III/1*, 264-271, 309-322 (lum.).

⁴⁹ F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, hrsg. v. K. Aland, Tübingen 1959, 69-72, 74 f, 108 f.

⁵⁰ Вж. обобщението и добавките при M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, V/2 = *Ges. Schriften VI/2*, Freiburg 1954, 108-156 (§ 254 до 259).

⁵¹ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, *Zolikon* — Zürich 1953, 140-170.

⁵² E. Jünel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem*, in: id., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972, 126-144.

По този начин кръгът се затваря: Първоначалното съответствие между земния Иисус и възкръсналия Христос, догматично разгърнато най-напред в христологията на двете степени, а после в христологията на двете природи и двете равнища, отново се върна в тези свои интерпретации. Така по принцип се освобождава пътят за подхващане на позициите на класическата христология на двете природи и двете равнища от перспективата на съвременния нов въпрос за историческия Иисус и за достигането до един нов синтез.

От тези размишления следват в обобщен вид базата и проблематиката на христологията:

1. Изходната точка се образува от вероизповеданието на църковната общност. Христологията е в последна сметка не нещо друго, а изложението на вероизповедателната формула „Иисус е Христосът“. Тази изходна точка и рамка естествено не представлява цялото съдържание. Църковното вероизповедание не се основава върху самото себе си. То има своето съдържание и своята предзададена норма в историята и участието на Иисус. Христологичните вероизповедателни формули и догмати трябва да бъдат схващани въз основа на тази обща гаденост и от нейна перспектива. И тук следователно е валидно по аналогия онова, което е валидно за езика изобщо: понятия без наглед са празни, наглед без понятия са слепи (Кант). Там, където теологията е все още само интерпретация на наследени формули и понятия, тя става (в лошия смисъл на думата) схоластична. Тогава доктриналните формули (Lehrformeln) стават празни формули (Leerformeln). Това ни води до една двуделна структура на христологията: 1. Историята и участието на Иисус Христос; 2. Тайната на Иисус Христос.

2. Съдържателният център на всяка христология, схващаща себе си като изложение на вероизповедателната формула „Иисус е Христосът“, е Кръстът и Възкресението на Иисус. Тук се случва преходът от Иисус на историята към въздигнатия Христос на вярата. Тъждеството между земния Иисус и възнеслия се Христос включва обаче в себе си една диференция или – по-добре – една новост. Затова е къс обхватът както на едностранната иисусология, така и на едностранната христология на керигмата. Там, където Кръстът и Възкресението се превръщат в съдържателен център, със самото това се задава и една корекция на христологията, едностранчиво ориентирана към Въплъщението. Ако богочовешката личност на Иисус бъде схващана като веднъж завинаги конституирана чрез Въплъщението, тогава историята и участието на Иисус и преди всичко Кръстът и Възкресението не би трябвало да имат конститутивно значение. Тогава смъртта на Иисус би била само завършване на факта, че е станал човек, а Възкресението само потвърждение на божествената природа. Така се съкращава общото библейско свидетелство. Според Писанието, христологията има своя център в Кръста и Възкресението. От този център тя се отправя напред към Присъствието и назад към предсъществуването и Въплъщението. Тезата за Въплъщението следователно изобщо не се изоставя. Тя по-скоро се превръща в общо тълкуване на историята и участието на Иисус и заявява, че Бог е приел не само човешката природа, но и една човешка история и по този начин изобщо е подел завършването на историята.

3. Основният проблем на всяка христология, имаща центъра си в Кръста и Възкресението, се състои в това, как се отнася намиращата тук израз христология на Възнесението и въздигането към изказва-

щата се в идеята за Въплъщението христология на умалението. И двете са основани върху Библията, поради което не бива да бъдат противопоставяни една на друга. Разбира се, не е лесно да се определи отношението между тях. В христологията на умалението богочовешкото битие на Иисус основополага своята история; в христологията на въздигането Неговото битие се конституира в и чрез Своята история. С това христологията ни поставя пред един от фундаменталните проблеми на мисленето изобщо, а именно пред въпроса за отношението между битие и време. В христологията следователно не става дума само за същността на Иисус Христос, а за християнското схващане на действителността най-общо. Така историческият въпрос за Иисус Христос се превръща във въпрос за историята изобщо. Само в този универсален хоризонт може да бъде разгърнат по същество и историческият въпрос за Иисус Христос.

Превод от немски: Георги Каприв

Нашите приятели светците*

Жорж Бернанос

Жорж Бернанос е един от най-големите християнски писатели на 20 век, класик на френската католическа романистика, наред с Клод и Франсоа Мориак, Пол Клодел, Жуиен Грийн и др. Романите му са преведени на десетки езици, някои от тях са филмирани от най-големите режисьори на френското кино (напр. Робер Бресон).

Бернанос е роден през 1888 г. Получава образованието си в йезуитски колеж. В ранните си години ревността му вяра и патриотизмът му, силно консервативно оцветен, го свързва с движението "Аксион Франсез" на Шарл Морас, поставящо си за цел монархическото и църковно възраждане на Франция от краха на Втората империя и Френско-Пруската война. По онова време Бернанос пише главно публицистика. Като журналист го завърва и началото на Първата световна война, в която той напълно съзнателно участва като доброволец в драгунски полк. Подобно на други големи френски християнски интелектуалци (напр. Г. Марсел, Ж. Маритен), войната задълбочава и трагизира вижданията му за света. Бернанос се оттегля от идеологията на "Аксион Франсез" и се оформя неговият базисен светоглед, който е удивителна сплав от консерватизъм и остър социален критицизъм. Веднага след войната започват да излизат един след друг романите и повестите му и го правят известен. През 1926 г. излиза *Под слънцето на сатаната*. В следващите му книги своеобразният почерк на Бернанос се избистря и се появява неговият основен герой – крайно невъзвисяемият, почти анонимен, прост, но свят "селски свещеник". Само за десет години излизат: *Лъжата* (1927), *Радост* (1929), *Престъпление* (1935), *Дневникът на един селски свещеник* (1936); повестта *Новата история на Мушет* (1937) и последният роман: *Господин Уин* (завършен 1940).

Втората световна война сварва Ж. Бернанос в Бразилия. Този път у писателят няма никакви колебания – той заема рязка анти-нацистка позиция и е противник на т. нар. "колаборационисти" във Франция. В годините на войната се завръща отново към публицистиката, бива издаван нелегално във Франция. Завръща се през 1945 г. по лична покана на генерал дьо Гол. "Светостта не е възвишена" е ключова мисъл на Ж. Бернанос, тя е форма на радикална солидарност и преданост на Христа. Именно критичността към всеки естетизъм и нарцисизъм във вярата е главното в спецификата на духовния "почерк" на Бернанос. Това го прави и така разтревожен и критичен към дълбоките духовни болести на съвременния свят и на самата Църква, което най-ярко е проявено именно в неговата есеистика.

Жорж Бернанос умира през 1948 г. в Париж.

Ако отец дьо Фуко лично ме бе помолил да изнеса тази беседа, питам се нямаше ли да намеря повод, за да му откажа – повод, който той, в своето всеопрощение, да би приел като достатъчно валиден. Но той ме помоли чрез своите духовни дъщери и ето ме тук пред вас, ето ни събрани тук като доказателство, че дъщерите на отец дьо Фуко успяват винаги в

това, което искат. Може това да не е чудо, но донякъде наподобява на него. Да приемем, че е подготовка за чудо. Защото тази вечер имам гръзкото неблагодарумие да ви говоря за страна, където никога не съм стъпвал (макар да съм стар пътешественик), никога не съм срещнал неин автентичен жител, някой местен; накратко, понеже възнамерявам да ви го-

*Преводът е направен по: G. Bernanos, *La liberté, pourquoi faire?* (Gallimard, 1955 pp. 210-230) и възпроизвежда лекция, изнесена през есента на 1947г. в Алжир за ордена на Малките сестри. Есето е включено в подготвяна за печат книга в издателство ЕТ "София - София Ангелова"

воя за светците и светостта, то чудото, истинското чудо ще е ако съумеете да ме изслушате без скука...

Ще кажете, че съм могъл да избира друг сюжет. Не е съвсем сигурно. Най-често, виждате ли, не ние избираме сюжета, а сюжетът е този, който ни избира. Любителите на литературата смятат, че писателят прави каквото иска с въображението си. Уви, властта на писателя над неговото писателско въображение е почти като гаранцията, която гражданското право дава на нашите очарователни и мирни съграждани, ако разбирате какво искам да кажа. Щом получих писмото, което сестра Симон на Евхаристичното сърце направи честта да ми напише, първата ми реакция – мисля, че споменах това – беше да се отскубна, в смисъла, в който казваме, че се отскубва кон. Но щом не избегнах първото препятствие, реших да скоча в дълбочина, подобно на старите състезателни коне, които правят скок винаги в центъра, на най-високото място... "А, помислих си аз. Толковаazole за тях! Ще им говоря за светостта." И, за да бъда откровен, ще кажа, че сюжетът, прословутият сюжет, вече не ми даваше мира, почувствах, че жребият е хвърлен и че не бих могъл да ви говоря за нещо друго.

Най-напред, с каква цел ще ви говоря за светците? О, със сигурност не за да ви назидавам. Ако това се случи, няма да е нарочно, уверявам ви. Ще се опитаме спокойно да поговорим за светците, както децата говорят помежду си за големите; не претендираме за друго, освен да обменим впечатления за тези хора, едновременно тъй отдалечени и тъй близки до нас.

Сещам се за известния стих на Елюар от поемата му "Герника": "Смъртта, толкова трудна... и толкова лесна..." Същото би могло да се каже и за светостта. Тя ни

изглежда ужасяващо трудна, може би просто защото не знаем, никога сериозно не сме се питали какво представлява. По същия начин децата говорят за големите. Те не знаят какво да мислят за тях, не дават да се разбере какво си мислят за тях, просто си играят на дами и господа. После, постепенно, вместо да си играят на големи, те, на свой ред, стават големи. Може би рецептата е добра? Във всеки случай, така изглежда е постъпила малката сестра Тереза, за която бихме могли да кажем, че е станала светица, играейки си със светците на Дете-то-Иисус, подобно на дете, което неуспяло да задейства механичното си влакче, почти несъзнателно се превръща в инженер по железниците или най-малкото в началник-гара...

Позволете ми да се спра за миг на сравнението с железниците. В крайна сметка, намирам го за не дотам глупаво... Бихме могли дори да си представим Църквата като огромна транспортна компания, транспорт за Рая, защо не? Е, добре, питам ви, какво бихме правили без светците, които да организират движението? Наистина от две хиляди години Компанията е познала не малко катастрофи – арианство, несторианство, пелагианство, голямата схизма с Изтока, Лутер... Споменаваме само най-известните дерайлирания и влакови сблъсъци. Но без светците, казвам ви, християнският свят не би бил друго, освен гигантска купчина преобърнати локомотиви, подпалени вагони, стърчащи релси и ръждясваща под гъжда ж.п. мрежа. И влакът не би минавал по отдавна обраслите в трева релси. О, знам, някои от вас навярно си казват, че твърде преувеличавам мястото на светците, че придавам твърде голямо значение на хора, които винаги са малко странни, че твърде пресилено е да ги сравнявам с търпеливи чиновници, още повече, че при липсата на административна

традиция, те се отличават с лични качества, а не с прослужени години; че по-скоро виждаме как се превръщат от скромни служещи в генерален инспектор или директор на компанията, дори да са били брутално изхвърляни през вратата, както Жана г'Арк например.

Но смятам, че е добре тук да спра с железопътните съпоставки, които направих в името на присъщата ми любов към духовниците, оказали ми честта да дойдат да ме чуят и които навярно се питат с безпокойство с какво биха били натоварени в тази въображаема транспортна компания: с разпределението на билетите или с гаровата охрана?... Бих искал от моята реч да ви остане само идеята, че Църквата е всъщност движение, движеща сила, макар много мъже и жени, дали обети, да смятат или да се опитват да приемат, че тя е подслон, убежище, духовна странноприемница, през чиито стъкла имаме удоволствието да наблюдаваме как минувачите, хората отвън, които не са потомци на къщата, газят в калта. О, сигурно и сред вас има от хората отвън, дълбоко скандализирани от сигурността на посредствените християни – сигурност, наподобяваща легендарната сигурност на глупците – вероятно, защото е същата... Боже мой, повярвайте ми, нямам особени илюзии относно искреността на някои невярващи; не приемам оплакванията им, знам, че мнозина от тях се опитват да оправдаят своята посредственост чрез нашата, нищо повече. Но не мога да спра да ги обичам – изпитвам някаква болезнена солидарност към тези хора, все още не намерили това, което аз получих, без да го заслужавам, без дори да съм го искал, на което, така да се каже, се радвам от люлката, един вид привилегия, чиято безвъзмездност ме стъписва.

И тъй като не съм от хората, внезапно обърнали се във вярата, почти ме е срам

да го призная, понеже от двадесетина години такава е модата; може би, защото обърналите се във вярата извънредно много говорят за своето обръщане, подобно на тези излекували се, които не ви спестяват нито една подробност от някогашното си заболяване, отегчавайки ви с еликсирите и хапчетата. Трябва да добавя, че духовните лица имат подчертана склонност към подобен род хора. Вярно е и че техните свидетелства имат известна рекламна стойност, като тази на господата, чиито фотографии виждаме на четвърта страница във вестниците. Религиозната история – колкото и думата да е твърде претенциозна – или да кажем хрониката на благовестието от първата половина на века, е изпълнена с литературни обръщания във вярата. Едно от най-известните е на Пол Клодел, който ни очерта всички обстоятелства от това незабравимо утро, когато скрит зад една колона в парижката "Нотр Дам", той внезапно усеща тайнствено вътрешно движение, духовен спазъм, душевна тръпка, с която започва престижната кариера на католически поет, увенчана от Френската академия, както пък назначението му на пост във Вашингтон е висш печат от чиновническата му кариера. Знаем и за други литературни обръщания във вярата, получили не по-малък отзвук, макар и недотам устойчиви, като например това на Жан Кокто, подписано от Жак Маритен (литературните покръствания могат да се подписват, както картините на художниците). (...) Няма значение!

Извинявам се, че се впуснах в шеги относно съзнателно покръстилите се, но те няма да им причинят голямо зло, защото не ги упреквам в друго, освен, че не са проумели много от онези, с които доскоро са споделяли същите заблуждения. Нещо напълно естествено, доколкото всеки обърнал се във вярата, го е сторил въпреки ня-

кого или нещо... Но как християнин като мен или мнозинството от вас, за които католическата вяра е елемент, без който биха живели като риба на сухо, как да не изпитваме тревога или срам при вида на тези свои братя, необяснимо лишени от нещо, което не ни е липсвало и за секунда? Ако бях новопокръстен, непрестанно бих си повтарял, че не аз съм намерил Бога, а Той ме е намерил, че това е едно от основанията, в които търсим по-скоро успокоение, отколкото убеждение. Не бих могъл да се хваля повече с това, че съм християнин, отколкото, че говоря коректно на майчиния си език. Как тогава да не съм силно и дълбоко ангажиран с онези, които, за да овладяят този език, трябва мъчително да забравят своя, да забравят езика, който винаги са ползвали?

Нека ми простят християните, които ме слушат. Ако сред нас има поне един човек, чужд на нашата вяра, на него говоря в този момент. Силно бих се смутил, ако той сметне, че се обръщам към него от дълбините или бездните на сигурността си на вярващ – от някакво сигурно и скрито на завет обиталище – оставайки чужд на неговия риск. Това не е вярно. Не е вярно, че вярата е сигурност, поне в човешкия смисъл на думата. О, без съмнение, по света се срещат госта посредствени християни, които имат илюзии в тази насока, смятат се сигурни в Божията милост, приписвайки на религията самодоволството си, споделено с други глупаци – вярващи или невярващи. Вярата по никакъв начин не би могла да се сравнява с очевидности от вида “две и две прави четири”, което минава за най-тривиалния пример. Много добре разбирам ожесточението и дори възмущението на невярващите спрямо хора, в които съзират аналогична увереност, що се отнася до невидимия свят, смъртта и отвъд смъртта. Понякога наистина гневът и негодуването отстъпват пред завистта: “Вие има-

те шанса да вярвате, споделят те с обезкуражаваща наивност. Аз не мога”. И е вярно, че се насилват да вярват или най-малкото се насилват да вярват, че вярват с почудата, че не стигат доникъде, подобно на страдащите от безсъние, които все си повтарят, че ще заспят и по този начин си остават будни, понеже сънят е непредвидим. Който очаква съня, може да е сигурен, че няма да го види да идва, ние не виждаме как той идва. Тези хора желаят да вярват, насилват се да вярват, насилват се да вярват, че вярват, без обаче да осъзнават това, в което вярваме ние; те отдават по-голямо значение на която и да е чудодейна случка в Библията, отколкото на Светото Въплъщение на Словото. Те се мъчат да повярват, че Йона няколко дни е бил подслонен в кита, че прекосяването на Червено море е наистина такова, както се показва на сияещите в червено миниатюри, където евреите минават между два водни стълба, а рибите съзерцават гледката, както ние наблюдаваме от прозорците си шествието в последния ден на карнавала... Уви! Твърде много благочестиви мъже и жени споделят в този пункт вярата на неверниците, не само от неведение или от глупост, но и поради глупавата суетност, с която някои вярващи преувеличават вярата си. Литературните обръщания във вярата, за които говорих преди малко, са тъкмо самохвалства, където горделивостта надделява.

Ясно е, че неверникът ще си остава безразличен, щом изповядвате пред него зле разбрани тайнства на вярата, които не говорят кой знае какво на неговото въображение. Ако пък без най-малко колебание заявите пред него, че законът на земното притегляне е бил обезсилен, за да може Исус Навин да забави с един час слънцето, той ще ви приеме за луд, сочейки с пръст слепоочието си, като същевременно сметне, че сте интересен, чудноват

типаж, истински феномен. Е, да, така е: и един християнин не винаги е склонен да приеме, както се казва, "буквално" историята на Йона или на Иисус Навин. Отбележете, че що се отнася до мен, аз я приемам на граго сърце и вярвам в нея, но мен не ме занимават чудесата в този им аспект, с който не са обърнали много хора към вярата. Това нашият Господ си е направил труда да каже в Евангелието, надсмивайки се над тези, които очакват знамения. Често чудесата поразяват ума, но втвърдяват сърцето, защото създават впечатлението за един вид брутална принуда, за насилие над създанието и съзнанието; чрез факт, който за мнозина изнасилва поряръка.

Не бих искал надълго да се спирам върху този сюжет, но не мога да не мисля за моите слушатели сред невярващите, които може би си казват в този момент, че благочестивите люде все пак имат подкрепна свише и в крайна сметка не са чак толкова недоволни от това. Намирам, че и тези добри души имат правото да се сдобият с увереност, доколкото моите шеги са ги накарали да усетят тежобата си. Съветвам ги да препрочетат "Свещената история" на Даниел-Ронс, излязла неотдавна с разрешението Nil Obstat и Imprimatur от архиепископа на Париж. Оттам ще научат защо тръбният зов е съответен сигнал, чрез който са предупреждавали сапьорите, палещи укрепените с дърво галерии, да ги напуснат, преди да се срутят стените – такава, по липса на барут, е била техниката на взрива в онази епоха.

А по повод на прекосяването по суша на река Йордан от армията на Иисус Навин край височината на Агом, те ще прочетат следното: град Агом е вероятно Ел Дамиех, на около 25 км от Йерихон. Там реката протича между два песъчливи склона, на около 15 м височина, във вид на

свлачище. През 1927 г., вследствие на лек трус, свличане затваря леглото на реката и нейното течение е преустановено за двадесет и един часа, което възпроизвежда с точност описаните в Библията обстоятелства, където също се говори за трус, но на ориенталски език: планините скачат като овни, хълмовете като агнета. Повтарям, книгата на Даниел-Ронс носи знака Imprimatur.

Повтарям, тези въпроси ни най-малко не ме вълнуват. На граго сърце съм склонен да приема, че евреите са прекосили, без да си измокрят краката не само Червено море, но даже Атлантическия океан и какво от това? Казвам само, че ми е безрайно болезнено да мисля, че хора с искрена вяра биха могли да бъдат държани далеч от Христа поради скрупули, без всякакво основание и причина. Ако Бог беше пожелал да ни спечели с чудеса, Той не би се ограничил с чудото в Кана или с възкресението на Лазар. Нищо не би Му струвало да Се наложи с още по-невероятни и космични деяния. Защото това, което Светите Евангелия ни разказват за явленията, белязали смъртта на Спасителя – слънцето, което угаснало, раздралата се завеса в Храма и земята, която потреперила – са почти нищо, в сравнение с последиците от бомбата в Хиросима. Но нека отидем по-далеч и размислим още малко. Защо да се печели насила волята ни с чудеса? Принуда за принуда, не би ли било по-лесно да се подчини веднъж завинаги човешката воля на Божествената, както някоя планета кръжи около слънцето. Бог обаче не е пожелал да ни направи безотговорни, искам да кажа неспособни на любов, понеже няма отговорност без любов, а любовта е или свободен избор, или не е нищо.

Може да ви се струва, че се отклонявам от темата. Но не сте прави, ако мислите така. Една материалистическа тео-

рия за света не би могла да обясни моралния човек. А не е достатъчно да положим чрез въображението си в основата и начело на света едно висше същество, висш ум, един бог-геометър, за да оправдаем съществуването на светците. Колкото повече се взирам в света, казва почти дословно Волтер, толкова съм по-малко склонен да допусна, че този часовник върви без часовникар. И въпреки че обръщението е като за идиоти, цели поколения каноници, тъкмо по тази причина, са склонни да приемат, че добрият Бог съществува, при това с позволение на г-н Волтер; и даже са твърде радостни и щастливи от невероятния обрат, чрез който добрият Господ е изиграл личния Си неприятел – “Да смажем клеветата”, възползвайки се от мигновено невнимание на г-н Волтер, изразил на хартия своята признателност... Уви, докато е писал, подсвирквайки си тези редове, г-н Волтер никак не го е било грижа за светците, а може би и канониците, цитиращи го с почит при раздаването на разни награди, не ги е много грижа за тях... За какво, по дяволите – тук му е мястото да кажем! – на един часовникар му е притрябвало да създава светци, питам аз? Няма нищо по-несвободно от един часовник, където всички съставни части са във възможно най-тясна обвързаност помежду си. Вероятно ще ми отговорите, че физическият свят предлага доста примери на прецизна механика? Ала сигурни ли сте, че не приемате знака за вещь, за битие с разум, абсолютно различен от нашия, и като пренебрегвате изцяло езика и писането, не изпадате в екстаз само от ритъма на гласовете и симетрията на печатната страница, опитвайки се да разкриете законите на едното и другото, без да знаете нищо за същественото – което единствено е от значение – за мисленето, живото и свободно мислене, въпреки очевидното ограничение на буквите или гласовете, които го изразя-

ват? Нима Животът не е свободната мисъл на този видимо детерминиран свят? Животът, тоест тайнствената, нематериална енергия, до която модерната физика редуцира материята.

Материалистическият свят няма какво да прави с моралния човек. В света на деистите, описан от автора на “Анриада”, няма място за светците – светецът би бил също толкова не на мястото си в този свят, колкото някой лиричен поет в училището за пътно строителство... Как бих могъл да продължа да ви говоря за светците и светостта, без да ви припомня – или да ви дам възможността да узнаете – че за нас, християните, Бог е Любов, Творението е акт на любовта. Не казвам това с намерението да ви убедя, искам само да приемете заедно с мен подобна хипотеза, иначе ще разговаряме напразно. О, знам, знам, тутакси се сещате за изблика на всеобща болка, който не секва деннонощно. Спомнете си стиховете на Боглер:

*И наистина, Господи, знаеш ли ти
В този свят по-добър залог за човечност
От пламтящия стон, който цял век лети
И издъхва на прага на Твоята вечност!*

Помислете си, че в името на Разума и на Справедливостта, вие избличавате жестокостта на този свят, но както дългият опит показва по този път не може да се стигне другаде, освен до бунта, отчаянието или абсолютното отрицание. Вярно е, че сме създадени по образ и подобие Божие. Подобни сме Му много повече, отколкото се осмеляваме да мислим, отколкото философите ни позволяват да го мислим. “Създаден по образ и подобие Божие” – колко този израз е тайнствен и застрашаващ, но как постепенно и от честата употреба губи значението си, както се изтърква монетата, минавайки през много ръце! Бих искал обаче за минута да съсре-

готовите над това вниманието си. Колцина измежду нас, християните, имат наистина съзнанието, че са по образ и подобие Божие? Кои го е грижа за реалния смисъл на тези смайващи слова? Ако са истинни, то не наблюдението над вещите ще ни разкрие света, а неговата тайна ще пребивава в нас, в дълбините ни, там, където очевидно никога не се спускаме. Подобна хипотеза, знам добре, ще накара глупците да се превиват от смях. Но легендарната увереност на глупците идват оттам, че те са двуизмерни, а знанията им за третото измерение се изчерпват с чутото от нас за четвъртото... Загадка на света в нас, защо не? Обичайната човешка участ не е ли в това да търсим твърде далеч, дори с риск за живота си, нещо, което най-често е в обсега на ръката ни? Думата загадка обикновено свързваме с практическото наблюдение на нещата. При подобно изследване науката обаче не сътрудничи с природата, а ѝ се противопоставя. Тя се стреми единствено да обърне в своя полза голяма част от колосалните енергийни ресурси в света, начинание, в което човечеството се усеща смачкано между науката и природата, както между чука и наковалнята. Ако човешката плът е крехка, не по-малко деликатна е и нашата нервна система, която рано или късно няма да издържи на неспирно нарастващото напрежение в живота, чийто нормален ход е десетократно и стократно усилен от употребата на механиката. Механиката щяла да ни даде свободно време, нека проповядват това на идиотите.

Не е достатъчно да се каже, че хората имат все по-малко свободно време с разпространението на механиката. В рая на машините свободното време е още поизтощително от труда, нещо повече трудът ще е отдишът в свободното време. Няма значение! Когато казвам, че всяко усилие на интелекта в крайна сметка ангажира човечеството по път, където

рисковете неимоверно нарастват – и то несъразмерно на извлечените ползи – не сме ли вече изправени пред риска, отбелязан в последно време от Айнщайн – а именно: от експлозия на планетата или отравяне на земната атмосфера от смъртоносна радиация? От което ни най-малко не следва, че презирам интелекта. Ако е вярно, че сме създадени по образ и подобие Божие, как бихме могли да презрем една от най-висшите човешки способности? Ще възразите, че и без да я презирам, аз я обявявам за безсилна. Не е така. Тя не е безсилна. Не е безсилна като част от творението, но е неспособна да проникне в неговия смисъл, да го разбере в пълнота. Ако творението беше само рожба на интелекта, тогава човешкият интелект щеше да постигне повече, отколкото да открие някои негови закони, за да експлоатира познанието, използвайки механиката. И нямаше да е винаги готов да го осъди в името на логиката и справедливостта. А творението е дело на любовта. Интелектът, сведен до собствените си сили, открива в природата само безразличие и жестокост, всъщност откривайки собствената си жестокост. Честно казано, той осъжда не страданието, а аномалията, пилеенето, лошата организация на страданието. Интелектът е по-жесток от природата. Ние започваме да си даваме сметка, че общество, организирано от него – или въз основа на деградиралата интелектуална форма, наречена техника – би било безпощадно не само към елементите, заподозрени, че произвеждат по-малко, отколкото консумират, но и към всички несъгласни с чудовищното колективно съзнание... Да, и за да не говорим само за лоши предначертания, природата е оставила да оцелеят милиони, които не ще се измъкнат с утрешна гата от технократите, натоварени с поддръжката и увеличаването на приходите на колосалната световна фабрика. Всъщност интелектът

не възроптава срещу страданието, той го отказва, както отказва да приеме зле съставен силогизъм, свикнал да обслужва самия себе си чрез свои методи и ползвайки силогизма с апломб. Който говори за Страданието като недопустимо насилие над порядъка или като пълен абсурд, със сигурност ще си спечели одобрението на глупациите. Но освен малкото искрени бунтари, колцина търсят в бунта срещу страданието друго, освен повече или по-малко прикрито оправдание за своето безразличие и егоизъм към страдащите? Ако не е така, тогава по какво чудо хората, най-скромно приели страданието, без да го разбират, приели тъкмо скандала на страданието и нищетата, са людеете, проявили най-голяма съпричастност към страдащите и нищите: св. Франциск от Асизи или св. Венсан дьо Пол?

Скандал в света не е страданието, а свободата. Бог е надарил творението със свобода и това е скандал на скандалите, защото от него водят началото си всички други скандали. О, знам добре, изглежда, че изпадаме в пълна метафизика. Какво да сторя? Ако съм бил зле разбран от неколцина, просто не съм дал добро обяснение и това е всичко. А какво по-добро обяснение? В същия този миг, някъде по света, в дъното на една малка църква или по протежение на пустинен път някой клетник събира ръце и от дълбините на нищетата си, без да знае какво точно казва или без нищо да казва, благодари на Бога, че го е създал свободен и способен да обича. Някъде другаде, не знам къде, майка, държейки мъртвото си дете, издига към Бога вопъл, все едно, че Гласът, задвижил слънцата в пространството, както ръката хвърля семето, Гласът, накарал световите да потреперят, нежно ще ѝ промълви в ухото: "Прости ми. Един ден ще узнаеш, разбереш и ще ми благодариш. Но сега, това, което очаквам от теб е твоята прошка, прости". Сломената жена и

клетникът са в сърцевината на тайнството, в сърцето на всеобщото творение и в самата тайна на Бога. Какво ни казва това? Езикът е в служба на интелекта. А това, което тези хора са разбрали, те са го разбрали със способност по-висша от интелекта, макар и не в противоречие с нея. В дълбокото и неугържимо движение на душата едновременно се ангажират всички способности, при това в дълбочината на своята природа. Да, в мига, в който този мъж или жена приемат участта си, приемайки смирено самите себе си, тайнството на Творението се изпълва в тях и така, без да знаят, те ... се осъществяват изцяло в любовта на Христа и стават самите себе си, съгласно гумите на св. Павел и други на Христа. Накратко, те стават светци.

Те се ангажират изцяло... Вие знаете, повечето от нас ангажират в живота една малка част, смешно малка част от своето битие, подобно на тънещите в охолство скъперници, които някога харчеха само процентите от своята рента. Един светец не живее от процентите от своята рента, нито само от доходите си, той живее над своя капитал и ангажира изцяло душата си. Тъкмо в това е разликата между него и мъдреца, скрил се в мъдростта си, както охлюв в черупката си, и намерил там подслон. Да ангажираш душата си! Не, това не е просто литературен образ. Не би трябвало да го развиваме прекалено, за да не му придадем ужасяващо значение. В наскоро излязлата си книга "Проблемите на живота", известният професор Гено, от Университета в Женева, подхваща различието между дух, душа и тяло. Ако приемем хипотезата, която не отхвърля и св. Тома, си казваме със смайване, че безброй много хора се раждат, живеят и умират, без дори веднъж да са използвали душата си или пък реално си служат с нея само, за да отправят предизвикателство към Бога. Кое

отличава тези нещастници? В каква степен самите ние не принадлежим към този вид? Проклятието не се ли проявява твърде късно, прекалено късно, едва след смъртта, когато се открива неизползваната душа, грижливо съгната на четири и изтляла, както някои фини коприни, поради липса на употреба? Всеки, който, макар и несръчно, си служи с душата, става съпричастен към Всеобщия живот, съгласува се с неговия пространен ритъм, накратко, попада в общността на светците, която е и на хората с добра воля, на тези, на които е обетован мир – става част от тази свята и невидима Църква, за която се знае, че наброява и езичници, еретици, схизматици или неверници, чиито имена единствен Бог знае.

Общността на светците... Кои от нас е сигурен, че е съпричастен към нея? И ако му е дадено това щастие, каква роля има той във всичко това? Кои са богатите и бедните в тази удивителна общност? Тези, които дават и онези, които получават? (...) Сякаш нищо не изглежда по-добре предписано, установено, йерархизирано и уравновесено от външния живот на Църквата. Ала нейният вътрешен живот прелива от славни свободи, бихме могли да кажем от божествени екстравагантности на Духа – Духът, който духа, където си иска. Сетим ли се за строгата дисциплина, удържаща неизменно на място почти всеки член на огромното църковно тяло – от най-скромния викарій чак до Светия Отец с неговите привилегии, длъжности, и бих казал с неговия речник – не е ли тогава именно екстравагантност внезапното излизане на преден план на неизвестни монахини, миряни или дори просяци, внезапно превърнали се във водачи, наставници, а понякога и в учители на Вселенската църква?

О, не става дума да противопоставяме невидимата Църква на видимата Църква;

видимата Църква, вижте, не е само църковната йерархия, това сте вие, това съм аз, тя не винаги е приятна, понякога е и твърде неприятна, видяна отблизо, примерно през 15 в., по времето на Събора в Базел, като в подобни случаи естествено надделява съжалението, че и тя не е невидима. Да, съжالياваме, че някои кардинал се разпознава отдалеч по красивата си и бляскава шапчица, докато един светец, приживе, не може да бъде разпознат по някои детайл на облеклото... Знаем, че това, което приемате в случая за шега, е идея, понякога измъчваща много души. Би било погрешно да размишляваме все едно, че видимата и невидима Църква са две различни Църкви. Всъщност видимата Църква е това, което можем да видим от невидимата Църква, а тази видима част на невидимата Църква се променя с всеки от нас. Понеже ние най-добре познаваме човешкото в нея, докато далеч не сме достойни да познаем божественото в нея. Иначе как ще обясните тази странност, щом като най-квалифицираните да разпознаят негъзите, деформациите и дори безобразията в Църквата – искам да кажа светците – са тези, които никога не се оплакват? Да, видимата Църква е това, което всеки от нас може да види от невидимата Църква според заслугите си и Божията благодат. Хубаво е да се каже: "Много бих искал да видя друго, вместо това, което виждам". Да, разбира се, ако светът беше шедьовър на архитект, загрижен за симетрията или на професор по логика, на един Бог деист, тогава Църквата би предложила спектакъл на съвършенството на порядъка, а светостта щеше да е първата привилегия на заповедите. Тогава всяко стъпало в йерархията би съответствало на по-висока степен на святост, чак до най-светия от всички – нашият свети отец папата, разбира се. Хайде, хайде, такава Църква ли искате? Ще се чувствате ли в нея на място? Не

ме карайте да се смея! Вместо да се чувствате на мястото си, ще останете на прага на тази конгрегация от свръхчовеци, държейки в ръка каската си, подобно на някой грипльо пред вратите на "Риц" или "Кларидж". Църквата е семеен дом, бащина къща, а в такъв дом винаги има безпорядък – често столовете са без крак, по масите има мастилени петна, бурканите със сладко сами се изпразват в долапите, всичко това ми е добре познато от опит...

Домът на Бога е дом за човеци, а не за свръхчовеци. Християните не са свръхчовеци. Още по-малко пък светците, които са най-човечни от човешките същества. Светците не са възвишени, те не се нуждаят от възвишеност, по-скоро възвишеното има необходимост от тях. Светците не са герои, подобни на героите на Плутарх. Един герой създава илюзията, че надмозва човешкото, но светецът не го надмозва, а го приема и държи да го осъществи възможно най-добре, разбирате ли разликата? Той максимално се напруга да се приближи до своя образец Иисус Христос, до Този, Които е бил съвършен човек, но със съвършена простота, до степен да смуги героя и да успокои останалите – защото Христос умира не само за героите, но и за страхливците. Когато Неговите приятели забравят това, Неговите неприятелни обаче не го забравят. Знаете, че нацистите непрестанно противопоставяха на Светата Агония на Христа на Голгота ликуващата смърт на младите хитлеристки герои. Да, Христос е искал да открие за Своите мъченици славния път на кончината без страх, но също така предхожда всеки от нас в сенките на смъртната боязън. Твърдата и безстрашна ръка може при последната стъпка да потърси опора на рамото Му, но и треперещата ръка със сигурност ще намери Неговата длан...

Бих искал да завършим с една мисъл, която блуждае в мен, както основната нишка на тъкача, пронизва тъканта. Тези, които трудно разбират нашата вяра, всъщност имат госта несъвършена идея за достойнството на човека в творението, поради което и не го поставят на отреденото му място, на мястото, където Бог го е въздигнал, за да може да снизхожи. Създадени сме по образ и подобие Божие, защото сме способни да обичаме. Светците притежават гения на любовта. О, забележете, те не разполагат с този гений, както разполагат с него хората на изкуството, където той е привилегия на малък брой хора. Би било поточно да се каже, че светецът е човек, който знае да го открие в себе си, да накара да бликне от дълбините на неговото битие водата, за която Христос казваше на самарянката: "Тези, които пият от нея, няма да ожаднеят вовек..." Тази вода е във всеки от нас, като огромен открит водоем под небето. Несъмнено повърхността е позатрупана, засипана с паднали клони и мъртви листа, откъдето понякога се носи тлетворен мирис. Но под този наносен пласт водата е тъй сияйна и тъй чиста! А малко по надълбоко душата се озовава в родна среда, безкрайно по-чиста и от най-чистата вода. Нетварна светлина окъпва цялото творение – в него бе Животът, а Животът бе светлина за човеците – *in ipso vita erat et vita erat lux hominum*.

Вярата, която някои от вас се оплакват, че не познават, тя е в тях, тя изпътва техния вътрешен живот, тя е самият вътрешен живот, чрез който всеки човек, богат или беден, невежа или учен, може да влезе в контакт с божественото, сиреч с всеобщата любов, неизчерпаемо бликаща из цялото творение. Вътрешният живот, срещу който конспирира нашата безчовечна цивилизация със своята безумна активност, с налудната си пот-

ребност от развлечения и отвратителното пилеене на деградирани духовни енергии, в които изтича самата субстанция на човечеството.

По време на тази среща казах, че скандалът на творението не е страданието, а свободата. Също така бих могъл да кажа Любовта. Ако гумите съхраняваха своя смисъл, щях да кажа, че Творението е грама на Любовта. Моралистите разглеждат светостта като лукс. Тя е необходимост. Докато милосърдието не охладнее в света, докато светът разполага със светци, някои истини не биха могли да бъдат забравени. Те изникват днес като скала при отлив. Това е светостта, светците са тези, които удържат вътрешния живот, без който човечеството би деградирало до погубен. В своя вътрешен живот човек открива необходимите ресурси, за да се изплъзне от варварството или от опасност по-лоша и от варварството – дивото робство в тоталитарния мравуняк. О, без съмнение, може да се вярва, че вече не е част на светците, че той е отминал. Но както писах някога, част на светците винаги настъпва.

Превод от френски: Тони Николов

Бележки към теологията на диалога, измеренията на святото и перспективата на толерантността

Владимир Теохаров

Владимир Теохаров, е доктор по философия, главен асистент в катедра "Философия" при Философски факултет на СУ "Св. Климент Охридски". Специализирал е евангелска теология в Германия и философия на културата в Австрия. Преводач е на Мартин Бубер, Фридрих Ницше, Ернст Касирер, Роман Ингарден и др. Автор на редица статии, посветени на философията на Кант и Ницше. Професионалните му интереси и занимания са в областта на философията на религията, евангелската теология, екзистенциалната философия, дълбинната психология и др.

Целта на това изложение е проследяването и аргументирането на принципите на повлиятелната най-вече от юдаизма и протестантизма теология на диалога, като интегрална културна традиция на 20 век и нейните позитивни измерения с оглед на проблема за религиозната толерантност.

1. Предварителна дефиниция¹

За диалогичната философия на двадесетото столетие диалог преди всичко означава разговор, по време на който чрез взаимно съобщаване от различно естество се достига до общо за партньорите схващане на смисъла.

2. Предисторията

През Античността и Средновековието диалогът е служил предимно за обозначаване на понятие за литературен род, макар че диалогичната форма предпоставя още при Платон неговото тълкуване на мисленето като "разговор на душата със самата себе си" и неговата концепция за диалектиката. Както справедливо отбелязва Карл Льовит в едно есе върху въпроса на философската антропология, решаващо значение за оформянето и отличаването на проблематиката на диалога във философията на 20 век има не идващото от гръко-римската Античност мислене с характерната за него съзercателност спрямо пластичните ликове на Космоса, а носеният от юдейската традиция във всичките ѝ разновидности и етапи на развитие примат на чуването, вслушването в Словото.

¹ Тук и по-нататък в изложението прибеждам и коментирам някои тези на проф. д-р Михаел Тойнисен от неговата статия "Dialog, dialogisch" в: *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Schwabe & Co AG, Verlag, Basel, 1972, SS. 226-229.

Разработките на проблематиката на диалога през 18 и 19 век носят спорадичен характер и преди всичко са повлияни от картезианската теза за мислещия Аз и свързаната с нея проблематичност на Другия. Според различаването, което прокарва Декарт между мислеща и протяжна субстанция, английските философи и психолози поставят въпроса как би могло да се познае в едно чуждо, възприето от мен тяло един друг човек, т.е. едно друго мислещо Аз. На този въпрос те отговарят с тезата, че моето познание за Другия се основава върху заключение по аналогия от моето собствено към едно чуждо Аз.

3. Историята

В противоположност на тези формулировки Фридрих Хайнрих Якоби за пръв път предлага решение в смисъла на диалогичното мислене. Някои по-характерни тези – в писмо от 1775 г.: “отварям очи и уши или протягам ръка и в същия момент чувствам неделимото: Ти и Аз, Аз и Ти”, “Изворът на всяка сигурност – Ти си и Аз съм”, формулировка от 1785 г.: “Без Ти Азът е невъзможен”. Подобно на Хаман и Хумболд, които са близки до него по позиция, тук Якоби насочва своите разсъждения срещу трансценденталната философия на Кант като философия на чистото Аз, която в последователното си провеждане представлява nihilism. В своето малко произведение “Към историята на диалогичния принцип”² Мартин Бубер посочва сред авторите, допринесли за разработването на проблематиката на диалога, и името на Йохан Готлиб Фихте. Това се дължи преди всичко на факта, че Фихте разработва от 1796-97

г. в своите “Основоположения на естествено право” теорията за интерперсоналността. Според него Кантовият Аз на чистата аперцепция не е индивидуален, ами съдържа в себе си необходимото отнасяне към едно Ти. Характерна формулировка от 1797 г.: “Съзнанието на индивида необходимо се ръководи от нещо друго, от едно Ти и само при това условие е възможно”. Подобни формулировки се срещат и в произведенията от 1806 г.

Проблематиката на диалога се задълбочава в произведенията на Фридрих Шлайермахер. Неговото понятие за диалогичното срещуствие сближава диалога и диалектиката, като последната се схваща като “изкуството на водене на разговор”. За Шлайермахер диалогът е една история на говорещи субекти, в чието начало стои полемиката и в чийто край – съгласието в смисъла на разбираемостта.

В творчеството на Георг Хегел може да бъде открита една диалектическа визия за Аза като момент на Ние – Действителността на Духа: “Аз, което е Ние, и Ние, което е Аз” (“Феноменология на духа”). Неговото схващане за духа обаче съществено се различава от комуникативното единство на диалогиката, защото Хегел схваща онава единство не като единство в земното отнасяне на плурални свободи, ами като обхващащ субекта и обекта абсолютен божествен субект.

Значително място в разработването на диалогичния принцип заема творчеството на Лудвиг Фойербах. Тук акцентът пада върху критиката на Хегеловото понятие за диалектика: “Истинската диалек-

² Тук и по-нататък в изложението привеждам и коментирам някои тези от малкото по обем, но значимо изследване на Мартин Бубер “Към историята на диалогичния принцип” (“Zur Geschichte des dialogischen Prinzips”), в: Martin Buber, *Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, Koesel-Verlag KG Muenchen & Verlag Lambert Schneider GmbH Heidelberg, 1962, SS. 291-305.

тика не е монолог на самотния мислител със самия себе си, тя е диалог между Аз и Ти. В произведението "Основни принципи на философията на бъдещето" се откриват и други формулировки на диалогичното отношение: "За Аза съзнанието за света е опосредено от съзнанието за Ти", "Действителното Аз е само това Аз, на което противостои едно Ти"; "Човекът за себе си е човек в обичайния смисъл на гумата; човекът с човека – единството на Аз и Ти – е Бог".

Интерпретацията на диалогичното отношение между Аз и Ти често се свързва и с въведената от Сьорен Киркегор категория "Отделен". Според него битието на човека като отделен е изначалното в неговото отнасяне към Бог и определящо за границите и смисъла на участието му в междуличностните отношения. Така се определя диалогичният характер на последните и лежащият в основата им религиозен смисъл.

Религиозният аспект на Аз – Ти отношението се засяга отчасти и в ранното творчество на Уилям Джеймс. През 1897 г. той формулира следното положение: "Когато ние сме религиозни, универсумът повече не е едно просто То, ами едно Ти, и всяко отношение, което може да бъде възможно между личност и личност, може да бъде възможно единствено тук".

4. Теологията на диалога

Същинската разработка на диалогичния принцип и на диалогиката като относително самостоятелна традиция във философията и теологията е свързана с имената на няколко значителни автори, работещи през 20-те и 30-те години на 20 век. Принципите на диалогичното отношение преди всичко се разработват и изхождат от юдейската традиция, представена в произведенията на Херман Ко-

ен "Религията на разума от изворите на юдейството", Франц Розенцвайг "Звездата на изкуплението" и Мартин Бубер "Аз и Ти". През 1921 г. Бубер прокламира: "Юдейското учение изцяло се полага върху двоично насочената връзка между човешкото Аз и Божието Ти, върху срещуването, върху срещата".

В рамките на творчеството на самия Мартин Бубер, който с основание се счита за най-значителния представител на диалогиката на 20 век, интерпретацията на нейната проблематика започва още през 1905 г. През 1907 г. тя се свързва с фундаменталното за религиозния опит различаване между мит и легенда: "Легендата е митът на повика. В чистия мит няма различаване на съществата. Герой и Бог съвсем не са Аз и Ти. Богът на чистия мит *не зове*, той създава... Богът на легендата зове човешкия син, пророка, святия. Легендата е митът на Аз и Ти. На позованото и зовящото, на крайното, което прехожда в безкрайното, и на безкрайното, което се нуждае от крайното." Според Бубер на най-високо равнище се представя диалогичното отношение.

Освен посочените представители на юдейската традиция проблемът на диалога се изследва задълбочено в творчеството на католическите мислители Фердинанд Ебнер и Габриел Марсел. Особено място в диалогиката заема протестантската теология на 20 век в лицето на Фридрих Гогартен, Емил Брунер и Карл Барт.

А. Към проблематиката на диалога в теологията на Карл Барт

Творчеството на големия съвременен протестантски теолог Карл Барт заема съществено място не само в развитието на протестантизма. Поради синтетичния си характер то обобщава и стреме-

межите на модерната философия да реши проблема за мястото на човешкото битие, възможностите за екзистенциалната комуникация с Бог и с другия човек и т.н. Особено място в интерпретациите на творчеството на Карл Барт заема монографията на Ханс Урс фон Балтазар³. Това се дължи на обстоятелството, че в нея за пръв път се поставя на принципно равнище проблемът за съществуването на протестантска и католическа духовна форма. Според изследването на Балтазар, основна характеристика на католическата мисловна форма е *analogia entis*, а основна характеристика на протестантската мисловна форма е *analogia fidei*. Този преход от едната аналогия към другата е продиктуван от обстоятелството, че понятието за битие е неспособно да изрази отношението между Бог и неговото творение. Според втората аналогия следва да се има предвид противоположността между битие и гегание (*Sein und Tun*). Според нея съществува аналогия между човешкото решение (*Entscheidung*) и решението на Бог. Барт твърди, че при цялото си своеобразие човешкото решение във вярата е подобно на Божието решение и че Бог е един чист акт: едно чисто решение за дело. Според Барт от този акт на Бог се достига до едно актуализиране на творението, за което е достатъчно понятието за аналогия.

Срещустиенето, диалогът между човек и човек, между мъж и жена е една твърда предпоставка за това, че Иисус може да бъде наш брат (тук е особено близко родството между възгледите на Барт за Иисус и тези на Мартин Бубер), посредством своята субективност и своето социално естество човекът е способен за съюз с оглед на запланивания от Бог съюз. Обаче ред на естеството е възможен са-

мо на основата на едно срещустиене на реалии у самия Бог, на основата на неговата троична същина, на която човекът е един истински образ. Със сигурност това отношение би могло да бъде наречено *analogia relationis*, но тъй като този начин на изразяване е тъкмо схоластически и не отразява нищо друго освен битийни отношения. Може да се говори също за *analogia proportionis*, която е класически пример на учението за *analogia entis*. Тъкмо посредством подобни пропорции се обосновават според схоластиката битийните подобия между Бог и сътворения свят. В изложението на Барт става дума за още два вида на аналогията: *analogia operationis* и *analogia orationis*. Последната се интерпретира като най-висшата, защото изразява най-дълбокото отношение между човек и Бог, което кулминира в молитвата.

Съществува формално съответствие между употребата на аналогията при Карл Барт и употребата на аналогията при св. Тома от Аквино. Но разликата е много по-съществена. Докато при Тома става дума за философско-онтологическа употреба и фиксиране преди всичко на битийни отношения, при Барт става дума за съобразена с Откровението онтологическа употреба, която преди всичко визира верови отношения. Аналогията при Барт е едно съответствие от връзки, което е конституирано от едно казване "Да" на Бог, което най-първо прави възможно битието на съществуващото, спрямо което е казано. Това е "Да" на свободната любов на Бога, което триединният Бог изговаря към самия Себе Си, понататък Той го изговаря спрямо Своето творение и така си изгражда Своите степени на съответствие – една *analogia entis* тук е изключена, защото тя никога не достига онази изначалност на из-

³ Balthasar, Hans Urs von. *Karl Barth*. Einsiedeln / Freiburg, 1976.

говарящата се в това "Да" милост, която е тема на *analogia fidei*.

Според Барт Божието откровение ни показва човека не в неговата сътвореност, а в неговото съгрешаване и в неговата поквара. Човекът е грешник спрямо своята сътворена същина. Но със сигурност може да се каже, че човекът и като грешник е и си остава Божие творение. Според концепцията на Карл Барт грешникът е творение и ние сме в състояние да познаем този парадокс, но това парадоксално на нашето познание ние не дължим на силата на собственото ни наблюдение и съждение, а единствено на светлината на Словото Божие; както и парадокса на познатия тук факт не дължим на нашите способности, а единствено на милостта на същото това Слово Божие. Ние не можем да познаем посредством собствената ни способност нито своята греховност, нито своята сътвореност, т.е. своето естество. И двете познания са осъществими единствено в разпростирателното се надалеч познание на Словото Божие, това означава в познанието за човека като предмет на вечната милост на своя Творец и Господар. Барт твърди, че ако човек е предмет на Божията милост, то противоречието в неговата самост (*Selbst*), колкото радикално и тотално да е то, на дело не се явява като последното слово, което се изговаря относно човека.

Греховният човек за себе си, съзрян не в светлината на Божията милост, съвсем не е действителният човек. Действителният човек е грешник, който обаче участва в Божията милост. Още Божията реакция спрямо човешката греховност е възплъщение на Неговата милост. В тази насока Барт твърди, че Бог не изоставя никога човека – както с оглед на своята сътвореност, така и с оглед на своята човешкост човек не може да бъде

изоставен. Това, което ние не знаем и никога няма да узнаем за себе си, това Бог знае за човека, и тъкмо това, което само Бог знае за човека, е неговата сътворена същина. Заключителните разсъждения на Барт визират ролята на Иисус. Според него, понеже Човекът Иисус е открояващото се Слово Божие, Той е изворът на нашето познание за сътворената от Бог човешка същина. С това Барт смята, че е извършил основополагане на антропологията чрез христологията. Разбира се, това не означава тъждество или извадка на едното от другото. Наистина, Иисус е станал това, което сме ние, но Той не върши това, което ние вършим, и съвсем не е това, което сме ние. Единствено Той най-напред и същински е избран, Той е помилван и същевременно милостив. На свой ред ние можем да бъдем само помилвани. В христологията на Барт Иисус е безгреховен, тази безгреховност се състоява, защото като носител на човешкото естество, Той е същевременно и негов Господар. Единствено в Него и чрез Него се откроява действителното битие на сътвореното, при нас то остава непознато.

Б. Към проблематиката на диалога в теологията на Паул Тилих

Безспорен интерес представлява трансформацията на диалогичния принцип в рамките на т.нар. "диалектическа теология", както и интерпретацията на обвързаните с диалогичната концепция на Бубер виждания на Паул Тилих и Райнхолд Нийбур.

При своята интерпретация на феномена на религията Паул Тилих най-напред я съпоставя с реалността на Откровението:

1. Според него Откровението говори за Божественото деяние, а религията от своя страна – за човешкото деяние.
2. Откровението говори за едно еднократно, затворено в себе си, абсолютно

събитие. Религията от своя страна говори за винаги възвръщащите се, никога затворени и винаги релативни процеси.

3. Откровението, според Тилих, се занимава с въдворяването на една нова действителност в живота и в духа. Религията, от друга страна, се занимава с една дадена жизнена действителност и една необходимата духовна функция.

4. Всички предходни пунктове кулминират в четвъртата теза на Паул Тилих относно отношението между Откровение и религия: според нея Откровението говори за отвъдното на културата, а религията – за културата.

От всички посочени пунктове достигаем до разширеното понятие за религия, което Тилих предлага, и в него най-същественото е, че във всеки един момент от своето съществуване религията възделява Откровението, тя възделява Бога.

Тилих въвежда следните определения за религията:

1. Религията е отнасяне към безусловното.

2. Религията не се отнася до една обособена област от човешката насъщност (това е негативната страна на определението за религия, според Тилих).

3. Религията не е функция наред с другите функции, тя е носещото всички функции, пронизващото всички функции обръщане на духа към безусловното. Тя пронизва всички културни явления.

Всеки творчески културен акт е от такъв род, че в него съвibriра, съзвучава смисълът на безусловното. Всеки културен акт следователно е субстанциално религиозен и субстанциално диалогичен, защото той се отнася до смисловата основа. Моментът на безусловността се съдържа във всичко – това важи както за познавателната сфера, така и за естетическата, правната, сферата на общността и т.н. От всичко казано дотук Паул Тилих предлага следната разширена

дефиниция за понятието религия. Според него, *религията в последна сметка е диалогът с елемента на безусловното във всички други функции.*

В контекста на разсъжденията си за безусловното Паул Тилих въвежда определенията си за Бог. Най-напред може да се появи впечатлението, че става дума за съполагане, твържество или еквивокация между тези две определения. Но по-нататък Тилих е категоричен, че понятието за безусловното е по-същностно от понятието за Бог. Бог е символ за безусловното, но Той е един символ. Символът е винаги една несъщинска изразна форма, но тя е необходимата там, където един същински израз е по същество невъзможен. Според Тилих сигурността на безусловното е безусловна, тя е фундиращата сигурност, от която може да изходи всяко съмнение, но която обаче никога не може да бъде предмет на съмнение. В този смисъл безусловното е абсолютната предпоставка. Посоченият възглед на Тилих без съмнение има основата си в европейската философска традиция, и по-специално в отвеждащата към Декарт теза, че в основата на всички наши разсъждения относно действителното трябва да лежи някаква точка, относно която в нашето съзнание да съществува абсолютна сигурност. Тилих радикализира тази традиция и твърди, че не съществува сигурност, в която сигурността за присъствието на Бог да не се съдържа имплицитно. Подобно на Декарт и той споделя становището, че интуицията съзерцава безусловно действителното. Но когато говори за познанието, подусловието на актуалността на безусловното, той употребява термина *инспирация*. И тук е неговото обръщане към проблематиката на вярата, която Тилих изследва в отношението ѝ спрямо Откровението.

Според него вярата не се отнася само до специфично християнското. Тя е един уни-

версален феномен, който засяга целостта на човешкото битие. За разлика от нея Откровението се отнася само до Иисус Христос. Най-общо според Тилих, вярата е отнасяне към безусловното, Откровението обаче, от друга страна, е изближаване на безусловното смислово съдържание през формата на смисъла.

5. Принципи на диалогиката

Философията на диалога определя и обосновава своето собствено място и значение в традицията на 20 век.⁴ Преди всичко тя схваща себе си като едно опозиционно движение и обозначава себе си като "ново мислене". Подобни квалификации могат да бъдат открити и в творчеството на Франц Розенцвайг, както и у самия Бубер ("*Изследвания върху диалогичния принцип*" 1954 – послеслов). На старата субект-обектна логика се противопоставя новата Аз-Ти логика, диалогизмът се прокламира като "новата наука" (Розенщок) подобно на начина, по който Егмунд Хусерл прокламира своя трансцендентализъм за нова наука.

Критикуваната от диалогичното мислене традиция е тази на идеализма като философия на субекта или на съзнанието изобщо. Новото мислене има за начало тъкмо моето фактическо Аз, което през неговия поглед е същевременно и винаги едно човешко Аз. Различаването между Аз – Ти и Аз – То, което срещаме у Бубер, маркира една диференция вътре в моето фактическо човешко битие, което важи и се оповестява като Аз. Оттук често се извежда тезата, че същинският субект на познанието е "Ние". Остро се полемизира срещу теорията за всеобщия

субект, срещу схващането за идеалното или абстрактното Аз, което се квалифицира като чиста измислица на идеализма.

Като отказ от философията на всеобщия субект и като насочване на вниманието към фактически човешкото, диалогизмът принадлежи към същото мисловно движение, към което спада и модерният трансцендентализъм, особено намереният израз в творчеството на Мартин Хайдеггер и Жан Пол Сартр. Високо се оценява Хайдеггеровото обръщане към фактичността на човешкото битие, фундаменталната онтология биба подреждана сред създанията на новото мислене. Аналитиката в "*Битие и време*" се схваща като антитеза спрямо неокантианството, което според повечето диалогичи възлъщава в най-пълна степен философията на всеобщия субект.

На второ място предмет на диалогическата критика е трансценденталната философия като учение за *конституцията* на света от субективността. Към тази трансцендентална философия спадат също и системи, които схващат тази конституираща свят субективност тъкмо като моя фактическа или човешка. Така разгледана, философията на диалога е опозиция на трансцендентализма, който се простира от Хусерл до Хайдеггер и Сартр. Например Бубер схваща сферата на Аз – То, за разлика от която се въвежда сферата на Аз – Ти, като конституиращ свят субект.⁵

Във въведението си към юдейските съчинения на Коен Розенцвайг интерпретира неговото развитие от идеализма към диалогизма като един път от трансценден-

⁴ По този въпрос вж. по-подробно в монографията на Михаел Тойнисен (Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1981, особено Втората част, с. 241-482).

⁵ По този въпрос вж. по-подробно Мартин Бубер, *Аз и Ти. Задушният разговор. Божието затъмнение*, Варна, Стено, 1992, с. 3-113.

талната философия на конституцията към философията на чистата фактичност. Идеалистическото понятие за Съзателя, за създаването има според интерпретатора свой корелат в понятието за редукцията. Цялата минала философия е била ориентирана към принципа на възвръщането, философията на Новото време в частност е възвръщане към Аза. Новата философия започва там, където конституиращата достига до своя край и според първата всяко съществуващо се възвръща само към самото себе си, към своята собствена действителност. Основното понятие на новата философия, т.е. на диалогиката е понятието за *корелацията*.

Това понятие има изключително значение за разбирането на позитивния характер на философията на диалога, както и за интерпретацията на философската теология на 20 век, особено на представителите на т.нар. "диалектическа теология". Във взаимодействието на тази връзка (корелацията) се намира съкровището (според Розенцвайг) срещу разрешаването на своето собствено битие в още "по-същинското" битие на другото. Така за двата члена на корелативната връзка бива обезпечена, гарантирана фактичността.

Философската диалогика на 20 век е самостоятелно направление със забележителни постижения. Аргументираният в нейните рамки принцип на корелацията, която онтологически предхожда всяка друга релация, въвежда съвсем нов род фактичност на човешкото битие, на междуличностните отношения, на отношението човек – Бог, специфично диалогична фактичност.

6. Измеренията на свящото и перспективите на толерантността

Богът, вечното Ти, което се има предвид

в разсъжденията на Бубер, не е "Богът на философите". Това, което Бубер нарича Бог, е непосредствено дадено във всичко друго: то е самото настояще. Според Бубер Бог не може да бъде изведен от природата като неин Създател или от историята като неин водач, или от субекта като негова вътрешна същност. Нещата не стоят така, сякаш съществува нещо друго и Бог първа трябва да бъде извеждан или гедуциран, а напротив, Той присъства актуално във всички свои творения.

При подобна изходна позиция не само се отхвърля метафизичната спекулация, но и теологията като говорене за Бога. С оглед на това Бубер маркира принципната разлика между религия (Religion) и истинската религиозност (Religiositaet). Отхвърлянето на статутарната религия и на затворената теологическа система се аргументира с това, че те третират Бог като То (Es), ограничават го до определена сакрална област и свеждат връзката с Бог до сфера, която е локализирана отвъд "живота в света" (Weltleben). Противно на това Бубер непрестанно защитава идеята за всеобщността и всеактуалността на отношението човек – Бог.

От друга страна, Бубер поставя всички свои мисловни усилия в служба на юдейското предание като история на диалога между Бога на Израил и Неговия народ. Когато критикува партикуларността на всяка религия, той предпоставя, че юдейската вяра на Мойсей и на пророците чак до нейното обновление в хасидизма* няма нищо общо с подобно тясно схващане на религията. Тъкмо пророците са протестирали срещу това конкретно служене на Бога да се ограничава до някаква сакрална област. Позитивният принцип на юдейската набожност, както я изразява хасидизмът, е по-скоро "сакрализирането на света" (Heiligung der Welt).

Обаче световното е всекидневното и според схващането на хасидизма истинската набожност не се състои в някакво сакрално деяние, отделено от всекидневните действия, а в това, че самото всекидневно бива изпълнявано съобразно с неговата собствена истина. "Сакрализирането на всекидневието" (Heiligung des Alltags) следователно снемат разделението между сакрално и профанно, с което сме привикнали, щом стане дума за религиозен опит. Бубер не случайно говори не за свящото като обособена област или смисъл, а за свещения елемент на словото, който може да бъде изговорен спрямо всякаква реалност от света.

Снемането на разделението между сакрално и профанно в хасидизма според Бубер е същевременно снемане на разделението между Бог и свят. Светът е мястото на срещата с Бог. За Бубер сакрализирането на света означава: да срещнеш това, което се проявява в света, да кажеш Ти спрямо него и по този начин да го извисиш над света. Единствено този, който така среща всичко съществуващо като някакво Ти, може да срещне Бог.

Оттук може да се изведе общата теза за отношението между философията на диалога и юдейските измерения на сакралното в нея и перспективата на толерантността – религиозната толерантност не се ограничава до определени сакрални области или до хора, които изповядват определени "признати" вероизповедания. В посочената парадигма тя е универсална и единственото ѝ условие е аргументирано от спецификата на сакралното – толерантни сме към хората, за които допускаме, че имат безусловно засягащи ги сакрални преживявания и се ръководят от тях. Само така е възможен диалогът и общото действие в името на един по-добър свят.

Култура на релаксацията

Калин Янакиев

Консервативни бележки без теоретична претенция

“Ако трябва да определя сегашното състояние на нещата, аз бих го нарекъл състояние след оргията. Оргията, това са експлозивните модерни времена, донесли ни освобождение във всички области... Днес всичко е освободено, залозите са направени и пред нас стои решаващият въпрос: Какво да правим след оргията?”

Жан Бодрийяр

Струва ми се несъмнено, че (откъм 60-те – 70-те години на Запад и след 1989 г. на Изток) в съвременния свят се развива една всеобхватна и невероятно мощна култура на релаксацията. Това е изключително показателно. То върви успоредно с едно “работене”, произвеждане, което – от своя страна – е просто “кумулация” – именно кумулиране, натрупване, прибавяне, но не “осъществяване”. Оформя се една двойка: “кумулация-релаксация”. Онова, което **може** да се прави във времето е да се “кумулират” – неща, блага, стойности, (които просто се натрупват без обаче чрез тях да се осъществява някаква човешка, историческа “същност”) и ... да се “релаксира”. Културата на кумулацията-и-релаксацията в съвременността е израз на дълбинната интуиция, че във времето, в “историята” (ако тази дума все още има някакъв смисъл) вече може само да се “продължава”. Направихме каквото направихме и най-вече – станахме всичко каквото можехме да “станем”. Сега можем само да “продължаваме да бъдем” и – да “почиваме”. След като внесем своя дял в “натрупването” на “запасите”, след като се “запасим”.

Културата на кумулацията-и-релаксацията е симптом за промяна в чувството ни за история. Ние сме в “края”, ние “завършихме”. Няма какво повече да предприемем. Претърпяхме всичко. Остава ни да почиваме. И го правим: тутакси след като можем да си го позволим. Ние нищо повече не “осъществяваме”, въпреки, че продължаваме да “работим” и тук няма никакво значение, че работим все по-резултатно и все по-ефективно. Защото вече не работим, за да “осъществим” нещо (историческо) – в света със света. Ние работим само **за да продължаваме**. С други думи, делата ни са в модалността на “и т. н.” Живеем “и така нататък”, **кумулираме** живота си, а не осъществяваме с живота си – нещо върх, отвъд него. Ето защо **другото** на работенето, на правенето изобщо би могло да е само релаксирането.

До днес, до съвременността ние се трудем в историята си и за историята си (времето ни – и затова то бе именно “история” – бе някакво осъществявано задание). Днес, във времето си ние “почиваме”. Няма **накъде** да вървим, няма **за къде** да сме се запътили. Ето защо онова, което правим и можем да правим в живота си е просто “да го живеем”, т. е. да “почиваме” от голямото, “историческо” правене. Има една много по-дълбока причина за разпространението на културата на релаксацията. Защото “работенето” е станало днес и по-леко и по-“човечно” в материален смисъл. А ние сме обхванати от самоочевидността на това, че следва да “релаксираме”. Тази самоочевидност идва от самоочевидността, че е престанала да я има “задачата” на историята, задачността **на историческото** ни битие. Ние нямаме повече “задача”; ние сме “развенчали” досегашните си “о-задачености” и сме се разтоварили от тях. Ето защо сме и **в правото си** да “релаксираме” и няма повече какво друго да правим извън дайки времето на дълга си, освен да “почиваме”, да “релаксираме”.

Културата на “релаксацията” е дълбинен израз на изгубването на историческото чувство, на отхвърлянето на “културата на историята”, в която човешкото живене е имало същественото измерение на осъществяването на пределното, отвъдното на себе си, трансцендентното. Днес човек “релаксира” **от историчността си** – в края и след края на историчността си и затова “релаксацията” е **собствено** човешкото, собствено лично то, което той прави.

Ето защо съвременната “релаксация” далеч не е почивка в обичайния смисъл на думата – своего рода отдаване на ганька на необходимостта, на натурата, която изисква възстановяването си. Тя въобще не е възстановяване. Тя е по-скоро **цялос-**

ното след-историческо битие. Тя е разтовареността-от-историята на съвременния човек, тя е пост-историческата жизнена модалност – животът, освободен от “към”, “за да,” и всякакъв рог свръх-житейски телеологизъм, от всякакъв рог трансцендиране. Ето защо съвременният живот така всеобхватно устройва релаксацията, обгрижва я, организира я, превръща я – за първи път – наистина в култура (и то в централната култура на човека). Има култ (оттам “култура”) към “релаксацията” като към базисната жизнена ценност, към жизнения *raison d'être*.

До-съвременното действие, дело-вост изобщо, не е било просто “работене”, а **осъществяване на същност**, свръх човека (макар и на човека) – като историческо същество – на една същност, **действие** на която е историята и чието име е есхатологическо осъществяване на човека – било то трансцендетно-иманентно осъществяване, било то иманентно осъществяване, но при всички случаи трансцендетно разположено спрямо историята, явяваща се действие на тази същност. Забележително е, че съвременното “работене”, макар да “изработва”, да “прави” много, много неща (във всеки случай много повече и много по-мощни от всички други “артефакти”, произвеждани някога в историята и винаги били трудно сравними по същественост за живота от натуралните “факти”); макар с тях непрекъснато и много по-дълбоко да изменя съдържанието на живота, въпреки това нищо (историческо) не “осъществява”. Ето защо то може да се определи като “кумулиране”. С него нищо не “става” в големия исторически смисъл на тази дума, защото не “става” съдбата на света – в него не се извършва никакво “ставане”. Светът е станал каквото е станал – **в него** оттук нататък само се внася, само се преобразяват цветовете му, изменя

се характера на "контингентното" му, но **той** не се изменя, не се о-съществува.

Ето защо също това – толкова резултатно иначе – "работене", няма положителна цел в дълбочина, а само негативна – то е "обслужване" на човешката "релаксация" – нейното организиране, култивиране. Позитивната цел е да се "релаксира" (нак казвам, не в смисъл да се "почива" – "почивката" не може да е позитивна цел, тя е "гълг") – да се живее тук и сега; **просто** да се живее – чисто иманентистки. Без да се "носи" бремето на миналото през настоящето в бъдещето, т. е. да се осъществява **целта** на човешкия живот като исторически – трансцендиращ по същност, трансцендиращ живеещото, което осъществява (наистина за себе си, но за себе си като историческо).

Оттук "релаксацията" включва изчезването на "паметта" като решаваща категория, превръщането на "миналото" в "забавна история", в извор на "забавление", на "съзерцание" – не на ангажимент и обвързаност – т. е. в нещо имащо значимост за живеенето-сега и за-сега.

Оттук и дезангажираността от бъдещето. Оттук и "смазването" на възрастните. Човекът в известен смисъл вече не "израства" защото и не "осъществява"; не е вече "осъществил" (своето от историята) та с това да е и "възрастен". Той кумулира годините си, "събират му се" години. Той не става "станал" (исторически) човек – той просто "има" повече и повече е про-живял (и загубил). А като не "ставаш" (дори юридическите знаци за това – инициационните прагове се трият и обезначавават) – о-ставаш – и си все едно и също по манталитет и дух същество на различни години и с различни сетивни и биологични възможности. Ти си "почиваш" вече от историчността си и затова е съществено не колко си "ста-

нал", а колко "имаш" и колко ти "остава".

Оттук накрай, нежеланието да се напуска живота. Невъзможността за онова удовлетворение от проживяния живот, с което са си отивали по-рано. Сега си отиват или без да могат да си представят и преживеят как ще им "отнемат" иманентността, или без да се съпротивляват, защото са просто уморени от нея.

Другата базисна характеристика, с която съвременността може да се характеризира (дори по-отдавна, отколкото с характеристиката "култура на релаксацията") е "културата на освобождаването". Цялата досегашна история, цялото досегашно битие на човека в историята днес сякаш дълбинно се интуира като "робстване" – "робстване" на какво ли не: на обществата с кауза (обществата, които включвайки те в себе си ти задават живота освен всичко друго като изпълнение на задача); на морала, на изискванията на "идеите," на които човешкото като такава е причастно – на красотата, хармонията и т. н., диктуващи правила: в изкуството, в артефактичността изобщо. "Тегобата" на човешкото като имащо задължения към една трансцендентна на себе си задача (откъдето и имащо **стойност** в битието, от която не може да отстъпва, от която не бива да се лишава) е усетена като безсмислена повече, като нямаща смисъл да се "носи" повече, защото в дълбочина не се вижда **за къде** и **на къде** повече, за какво в края на краищата да се "носи". Затова – като нещо от което човека следва **да се освободи**. И съвременният човек се "строи" днес като се "освобождава" – просто като – доколкото изобщо може и от каквото изобщо е възможно – "освободен от": Ето защо и като уталитарист, хедонист в основата си. Освободен от трансцендентна

загълженост и от трансцендентна стойностност – имащ само иманентна (за себе си) стойностност.

В тази връзка – колко по-плитка, по-проходима става все повече границата между възможното и невъзможното, между позволеното и непозволеното изобщо. Израз на това е типичното “пост-фройдистко” екстериоризиране на сексуалната фантазия във виртуални медийни образи, експлоатиращи и манифестиращи знаците на всяка мислима перверзност. Всичко, което някога се е смятало за извратено, днес най-малкото може да бъде **показано** (и следователно, **гледано**); за него спокойно може да бъде намеквано, то може да бъде отигравано, може да бъде означаващо. Но това значи, че границата между нормалното и не-нормалното (“извратеното” в по-старата словоупотреба) става много по-слабо **болезнена**. Било е болезнено не само нейното преминаване; било е болезнено дори мисленото ѝ приближаване, дори **знаенето** ѝ като наличност в съзнанието. В съзнанието, даже когато то изобщо не се е приближавало към тази граница е съществувала тъмна, окръжаваща светлата му, активната му част полоса, излъчваща тревога – не с това, че съзнанието е бродело в близост до нея, а само с това, че нейното наличие – като възможност – е било знаено. В съзнанието е имало много-тонност: на удовлетворение (че си “в нормата”) и тревожност (че е налична възможността на “извратеността”) и тези два “тона” са влизали в различни съзвучия или дисонанси, правейки съзнанието по-болезнено “стоящо” в човека като цяло. Разцензурирането на преминаванията на въпросната граница – “нормализирането”, раздемонизирането на нейната наличност въобще (човекът е хигравлична цялост от нормална либидинозност и първезни фантазии, по Фройд; фантазмите, преди всичко от перверзен характер – са органична и съществена част от неговата страстност изобщо) прави човешкото съзнание базисно по-безтревожно, базисно по-**неболезнено**. В него става по-леко; то става по-скоро **лекота**, отколкото вървящата по-рано ръка за ръка с будността изобщо – напрегнатост.

Но в същата мяра съзнанието става именно по-малко “будност” въобще – става в определена мяра перманентна (и частична) **сънност**. Лишаването от болезнеността го “орязва” аналогично на това както “орязва” емоционалната амплитудност литият. Лекотата се превръща в леко апатичен постоянно-сънно разгразнен “махмурлук”: лекотата на съзнанието, “освободено” от цензурите и напреженията си се преобръща в “тежест” – тежест **на самата лекота** в него.

От друга страна – в културата на “релаксацията” и “освободеността” – няма нищо от възможната интериорност, което да не е екстериоризирано. От екраните, от билбордовете и даже от превърнатите от piercing техниката в своеобразни “инсталации” наши собствени тела, ни се показват нашите еротични фантазми; “показват ни” – отвън – нашата “вътрешност”. Фантазмите са вече не **в** нас, а **пред** нас, не са вече “фантазии”, а “визии”. Не ние **ги** фантазираме, а те **ни** об-земат в най-буквалния смисъл. Крадат очите ни, грабят нервите ни, защото продължават да имат същата психосоматична енергия, но същевременно са обективно инсталирани пред нас, съществуват като елемент на обективността. Фантазмите са реалност; реалността вече включва фантазмите ни. Те не са “друго” в сравнение с реалността. Няма “две” неща: “реалност” и “фантазия”: всичко е едно – реална фантазия или фантазна реалност.

Прочутият непознат

Явор Дачков

*Наричат Николас Гомес - Давила "Реакционерът от Богота". Това определение подвежда и би могло да произведе известни предразсъдъци у читателите, които не познават творчеството му. Трябва да се прочетат мислите на самия Давила относно реакционерството, за да се разбере споменатото определение. В своите афоризми Давила казва – "Реакционерът не е ексцентричен мислител, а е неподкупен мислител". А ето и още едно – "Порокът, който измъчва десницата е цинизмът, а левницата – лъжата". Всъщност неговите афоризми са най-изчерпателната информация за самия автор. Неговата биография е изключително кратка, защото по-голямата част от живота си Давила прекарва в четене и писане, доброволно затворен в своята огромна библиотека. Въпреки, че пише във втората половина на 20 век и умира в самия му край, той остава непознат за широката публика. Именно поради своето доброволно отшелничество от публичния живот и поради радикалния си отказ да флиртува с "изискванията на времето". И наистина, след като прочетеш неговите афоризми е трудно да си го представиш като участник в семинар или като словоохотлив пред телевизионните камери професор или като политик в изборителна кампания. **"Нито един политик не може да казва истината тогава когато електоратът слуша с внимание"**.*

Николас Гомес - Давила е роден в Колумбия през 1913 г. и умира през 1994 г. в столицата Богота. Когато е шестгодишен отива с родителите си в Париж където учи френски, английски, старогръцки и латински езици. Връща се в Колумбия скоро след навършването на двадесетата си годишнина и веднага сключва брак. Напуска родината си само още веднъж, през 1949, когато заедно със своята съпруга обикаля Европа. Давила принадлежи към висшето общество и получава в наследство хубава къща в колумбийската столица. Собствената му библиотека наброявала около трийсет хиляди тома. Там в продължение на трийсет години той пише своите афоризми. Основни теми в творчеството му са критика на демокрацията и вулгарната култура, човекът и неговият дух, йерархията на ценностите, католицизмът и вярата. Давила е възприеман по-скоро като западен, отколкото като южноамерикански мислител. Той става популярен в тесни западни кръгове преди повече от двадесет години, когато започват да го превеждат в Германия, а после и в Италия, Франция, Великобритания. Наричали са го "новият Ницше" заради дързостта му, но неговият път все пак е друг. Самият Давила го описва накратко така – "Основният проблем на всяка бивша колония – проблемът за интелектуалното лакейство, за нищетата на традициите, за верноподаническата духовност, за неавтентичната култура, за принудителното и унижително подражателство – се реши за мен по най-простия начин: католицизмът е моята родина".... "Всяка цел, различна от Бога, ни опозорява".

Гомес Давила или страстта към Реакцията*

Люк-Оливие г'Алганж

Николас Гомес Давила е от тези рядко срещани автори, които твърде високо ценят своите читатели, за да не им дават най-доброто от себе си. Истинското заглавие на тези кратки форми, които не са нито афоризми, нито сентенции, и които са обединени под назова *Ужасите на демокрацията* (изборът на издателя не е лишен от стремеж към освежаваща провокация), е "Escolios a un texto implícito" - *Схолии към един имплицитен текст*. Тези "схолии" имат за правило да не допускат мисълта да забележи нещо друго освен една фина поанта и като добродетел – щедростта да се предполага у читателя интелигентност и изкусното умение да разгърне, тързвайки от тези фина поанти, един текст, който едновременно отсъства и присъства, *имплицитен*, ще рече, даден, без при все това да е разкрит.

Всяка творба, достойна да ѝ обърнеш внимание, е като подаващата се част на айсберга: това, което казва, е само знак за това, което изобщо не казва. Имплицитното е, най-общо, същността на контра-литературата; то е това, което я отличава от информацията, от науките за човека, както и от бърборенето, където това, което не е изказано, има още по-малко значение от това, което е казано. Щом написаното се издигне до положението на слово, щом страниците са сякаш отражението на Логоса – Цар, и най-малкият проблясък става свидетелство за сияйната бездна на Небето. Казаното сякаш е издигнато от мощта на онова, което не е казано, като прииждането на вълната, съгласуващо се с магнетизма на приливите и отливите. Впрочем забележителното великодушие на Николас Гомес Давила се състои в това без усилие да признае тази мощ на своя читател, като не го е грижа за никакво друго външно качество. Този автор, славец се като "анти-демократ", теоретически *априори* влага в своето произведение, в своя "метод" (в смисъла, в който Валери говори за "метода" на Леонардо да Винчи) възможността те да бъдат разбрани от всеки човек, загрижен за някакъв вътрешен живот. *"Хората са по-малко равни, отколкото казват, и повече равни, отколкото вярват, че са."* Тук логиката е точно обратната на тази на "демократа" – фундаменталист, който теоретично утвърждава всеобщото равенство (не и без да се съгласува с авторитета на определението за равенство), и по пътя на следствието – едно абсолютно превъзходство, което не би могло да се предаде в политиката по друг начин освен чрез генерализиране на полицейските методи. *"Модерната държава ще реализира своята същност, когато полицията, като Бог, бъде свидетел на всяко човешко действие."*

*Преводът е направен по: www.2blowhards.com

Схолиите на Гомес Давила са произведение – сражение. На опасност са изложени нищо по-малко от човешкото достойнство и човешката свобода, но за разлика от толкова други, които предъвкват гумите “достойнство” и “свобода”, Гомес Давила не влиза и в най-малкото съглашателство със силите, които ги петнят и унищожават.

Няма да се спираме на грасканиците, които не престават да отправят по адрес на тази великоленна книга: те само илюстрират колко е уместна: *“Демократът не смята, че хората, които го критикуват, грешат, а че светотатстват.”* Тази фигура на “Модерния”, която Гомес Давила нарича “демократа” (с уточнението: не в смисъла на привърженик на политическа система, а като защитник на една “метафизическа перверзия”), може, наистина, да бъде определена тук като *фундаменталистка*, доколкото възхвалява “гебата”, “дискусията”, “полемизирането” само при задължителното условие, че тези, с които е разрешено да дебатираш, да дискутираш и да полемизираш, от дълго време вече и явно споделят същото мнение; като при това ползват същия речник, същата реторика, и по възможност същите интонации, същия стил, или по-вероятно, същата липса на стил. Така тук демократът фундаменталист “разсъждава” само в границите на своето прокруство – безумие. Неговата любов към човечеството “изобщо” се осъществява единствено в презрението му към частното; свободата на изразяване за него има ценност само, ако е строго запазена за тези, които нямат какво да кажат; човешкото достойнство в неговите очи заслужава да бъде защитавано само в полза на онези, които нехаят за него и без причина се

унизяват.

“В очите на един демократ онзи, който не унизява себе си, е подозрителен.”

Няма що годе свободен писател, който да не опитва ежедневно това недоверие. Защото дори да се гържи настрана от идеите, които обиждат, един най-обикновен израз, някоя дума, възприета в по-старовременско значение, една неясна носталгия или пък отказът да гледа на съвременния свят като на образец на всички добродетели и като извор на всички благодеяния, са достатъчни да бъде определен той като подозрителен. Литературната критика, която би трябвало да стои между метафизиката и хедонизма, между мъростта и удоволствието, истинното и красивото, печално се свежда до морализаторски самохвалства или отегчителни прокурорски или адвокатски реторики, като че ли вече е невъзможно да се чете някой роман или есе, без да се извърши разследване, като че ли всяко чувство на признателност се е изпарило от човешките сърца, за да остави там място само за вманиачаванията на “Фукие-Тенвил”¹, без размах и без смелост. *“В модерното общество индивидите всеки ден все повече си приличат и всеки ден стават все по-чужди един на друг. Идентични монади, които се сражават в един свиреп индивидуализъм.”*

Модерният критик е човек, който, за да упражнява занаята си, не бива да познава нито угризения, нито милост, а трябва да се привърже отчаяно към брагвата-съдник, към което занаят ще се свежда всяка форма на *Ерида*². Преминала в дребнавост, модерната агресивност е приела мазния образ на право-мислието,

¹ *Fouquier-Tinville*, (Антоан Кантен) (1746-1795). Обществен обвинител на Революционния трибунал по време на Терора, прочул се със своята безпощадност. Екзекутиран. (бел. на прев.)

² В гръцката митология пексонификация на раздора (бел. на прев.)

ще рече на колективната "мисловност" – стагна, но също и зла, тъпоумна и мракобесна, типична за "планетарното село", построено от нея в "селата", изфантазирани от либерални буржоа, населени, сякаш е най-естественото нещо, с една заплашителна и жестока селяния и с всяващи ужас шуани³, врагове на свободата. Като описва своя противник, "Модерният" описва самия себе си. Този "архаичен", този "суеверен", този "противник на разума", това е самият той. Колкото повече нарича себе си "демократ", толкова повече презира този "народ", комуто не признава друго право освен това на *фактическо положение*, което той от чиста тартюфщина нарича "обща воля". *"Общата воля е фикция, която позволява на демократа да претендира, че има и други причини да се снишиш пред някое мнозинство освен най-елементарната страхливост."*

Поантилистката композиция на схолиите, които обединяват етическия, естетическия и политическия очерк, забранява отделните сфери да се разглеждат като обособени области. Доброто, красотата и истинното са неразделими. Естетът е винаги моралист и политик. *"Модерният свят е въставане срещу Платон"*. Значи на "реакционера", така както го дефинира Гомес Давила (чието призвание е да бъде *"убежище за всички идеи, застигнати от остракизма на модерното безчестие"*), се пада да работи за възвръщането на платонизма, не толкова като философска система (ако предположим, че е съществувала платонистка "система" извън бележките на неколцина педагози, твърде припряни да преподават това, което не знаят, за *прочита* на Диалозите), колкото като фундаментален метафизически опит по четене (по прочитане на света не по малко отколко-

то по четене на книги). *"Зад всяка дума се изправя същата дума с главна буква: зад любовта – Любовта, зад срещата – Срещата. Вселената се избавя от своя затвор, когато в индивидуалната настоячивост ние долавяме същността."*

Политикът, за Гомес Давила, не е краят на мисълта, нито пък нейното начало. Тя се запазва в някаква средна зона – повече или по-малко посещавана в зависимост от епохите – между метафизическото и видимото, между теорията и вкуса. *"Всичко е банално, ако човек не е включен в някакво метафизическо приключение."* И все пак тази баналност съвсем не е банална в смисъл, че да не заслужава внимание: тя е отвратителна. Под маската на "промяна" и "новост" тя ни предава на робуването и на грозотата, нещо по-лошо – на едно робуване и на една грозота, които са винаги тъждествени сами на себе си, като в някоя катастрофа или в някой кошмар. *"Модерният свят е сигнал до там да институционализира така хитро промяната, революцията, антиконформизма, че всеки опит за освобождение е вписана в затворническия правилник рутина."* Тази "промяна", с други думи, тази свойствена за "Модерния" омраза към Традицията, този култ към амнезията, това забравяне на забравата стига до там, че той забравя своята собствена самоидентичност. Забравянето на забравата е това чисто неподвижно небитие, което сънува себе си като постоянно движение, другояче казано, като присъствие без присъствие. Така *"демократите описват едно минало, което никога не е съществувало, и предричат едно бъдеще, което никога не се осъществява."*

Самоунищожаваша се в низостта политика, профаниращ се в пропагандата и рекламата Логос, алхимия наопаки, прев-

³ Наречени на името на Жан Шуан, водач на въстаналите привърженици на краля във Вангея. (бел. на прев.)

ръщаща златото на чистата любов в оловото на задължителното "сътрапезничество", и ето ние попадаме под хомота на тази каста, която се прави, че съвсем не е такава, и чиято любов към човечеството изобщо е претекстът да няма кого да обича в частност, чиято абстрактна "толерантност" е хитрината да не може никога да прости обидата, а "отвореността към другите" – първото условие да се отърве от всякакво великодушие. "Гражданската" идеология служи като индулгенция, като при това най-малко бедните да могат да си послужат с нея.

Ако за Гомес Давила политиката е невъзможна, това е едно допълнително основание тя да предизвиква интереса, и нищо повече. *"Битката срещу модерния свят трябва да бъде водена в самота. Има ли двама, вече има предателство."* На това място се сещаме за фразата на Монтерлан: *"Щом хората започнат да се събират, те заработват за някоя заблуда."* Всичко си е както е било още когато политическият порядък сякаш е бил предназначен, за да ни спести доколкото е възможно най-лошото. Най-лошото, ще рече, nihilизма, тоталитаризма, терора. *"Демокрацията разполага с терора като със средство и има за цел тоталитаризма."* При все това "тоталитаризмът" и "терорът" съвсем не разкриват най-лошото в неговата пълнота. Демократът не престава да говори за тях, да претендира, че той е опората, виждайки се като условието, предпоставката. Най-лошото е това, в което човек се превръща, това, в което се превръщат всички хора, когато от света изчезне съзерцанието, когато отношенията между хората се посвещават единствено на икономиката. *"Липсата на съзерцателен живот превръща дейния живот на обществото в гъмжило от чумоносни плъхове."* Може да се каже, че "Модерният" не иска вече да слуша за онова, чрез което ези-

кът свидетелства за съзерцанието и за дълбоката радост, пропита с благовония и светлина от Логоса – Цар. Той желае свят без пукнатини, компактен и масивен, с други думи, сведен до самия себе си, до своята чиста иманентност – дръзгаче казано, до мнението, което най-глупавите и най-безразсъдните са си съставили за него. *"Модерният отказва да чуе реакционера, не че неговите възражения му изглеждат неприемливи, но защото те не са му понятни."*

Колкото повече се разпространява това пространство на непонятното, толкова повече се разпространява и бедата. Мъдростта и радостта, благоговението и изискаността, нюансите и градациите, прогонени в най-отдалечените краища или в една тайна, която става все по-дълбока, махат с ръка вече само на редки щастливци, отдали се на някоя художествена или религиозна норма. *"В днешно време този, който уважава себе си, не може да живее другаде освен в пукнатините на обществото"*. По-добре отколкото някоя "реакционна" мисъл в тесния смисъл на тази дума (която все пак от време на време трябва да се осмеляваме да издигаме като знаме, само че добро) Схолиите на Гомес Давила възстановяват идващите от незапомнени времена права на една велика анархистка и аристократична мисъл, обединявайки във възискателността на стила му *"твърдостта на камъка и трептенето на листа"*. Какво идва да каже тази твърдост, която съвсем не е твърдостта на сърцето? Тя ни казва, че за да *бъдем*, трябва да устоим на безформеното, да обичаме блясъка, стегнатата точност, и може би и онзи камък, който надвива Голиат, какъвто е модерният свят.

И все пак Гомес Давила не предвижда временна победа. *"Реакционерът привежда своите доказателства в съвременния*

свят не с надеждата, че ще го победи, а за да не може никога правата на душата да бъдат предписвани." Също като текста победата е имплицитна, скрита. Защото щом правата на душата останат неотемни, то "Модерният" чисто и просто е победен и неговите триумфи са само прах и мъгла. На неотемността на правата на душата "Модерният" се готвеше да противопостави "правата на човека", още един измамен ход, защото правото на нещо толкова общо и абстрактно има жалка роля срещу силата: нещо, което още Демостен знаеше. Впрочем, правото на душата във всеки един момент е онова, което се изпитва. Ако започнем в спомена, по-необятен от нас самите: "Просветената душа е тази, при която глъчката на живите не заглушава музиката на мъртвите." Противоположно на "правата на човека", правата на душата, на тази душа, която увлича и успокоява, не предлагат никакво разрешение. "Метафизическите проблеми не измъчват човека, за да ги разреши, а за да ги живее."

Несъмнено в тази модерна мания да искаш да откриваш "решенията", да оставиш "проблемите" назад, в отминалите епохи, да смяташ, че е по-благоразумно да не се интересуваш от нищо, е налице едно огромно пресищане от живота. Този "Модерен", който не престава да възхвалява "живота" и "тялото", ги свежда до много малко неща. Какво за него е този "живот", ако вижда в него само отблясъците на една граация към вечността, какво е това "тяло", за което той има толкова остро съзнание, освен едно болно тяло, при това болно, понеже е забравено, че съвсем не душата е в тялото, а

тъкмо тялото е в душата. Под претекста, че някои имат посредствена вяра в Бога (като наричат "Бог" своята собствена посредственост), "Модерният" не иска повече да вярва в друго освен в "човека", но "ако единствената цел на човека е човекът, от този принцип произтича една безплодна реципрочност, като двойното отражение на две празни огледала". Съвсем напразно "Модерните" и "антимодерните" търсят срещу течението, в историята на философията, достойни предвестници на модерния свят. Нека оставим на мястото им Спиноза, Хегел и дори Волтер. Истинският предвестник на модерния свят, разбира се, е господин дьо Ла Палис⁴. "Модерният" ни най-малко не е пантеист, диалектик или иронист, той е "лапалисист". Философията му е от най-ясните: човекът е просто човек, животът е просто живот, тялото е просто тяло. Ето я тази модерна мисъл в цялото ѝ великолепие, която иска от нас да изгорим като непотребни и вредни всички философии, всички религии, всички изкуства, които в продължение на хилядолетия са срамили по най-отвратителен начин човечеството, като са го учили на сложност, на нюанси, на отношения, на връзки и пропорции, наистина – все неща толкова безполезни, че да не поиска да ги унищожи.

И така, *Схолиите към един имплицитен текст* се четат не само като серия ярки очерци под формата на упражнения по изваждане от заблуда – наследници на най-добрите от нашите моралисти като, например, Вовнарг или Риварол⁵, но също и като Изкуство за водене на война, като боен трактат срещу "лапалисисти-

⁴ *La Palice*, Жак дьо Шабан, френски маршал, убит 1525 г. В негова чест войниците му съчиняват песен със следните стихове: *Минута преди смъртта си той все още беше жив ...*, с което са искали да кажат, че се е бил храбро до последния си гъх. Постепенно обаче този смисъл се загубва и името остава като синоним на *наивност*. (бел. на прев.)

⁵ *Vauvenargues*, Люк и *Rivarol*, Антоан, френски писатели - моралисти от XVIII век. (бел. на прев.)⁵ *Vauvenargues*, Люк и *Rivarol*, Антоан, френски писатели - моралисти от XVIII век. (бел. на прев.)

те". *"Демократ е онзи, който очаква от външния свят дефиницията на своите крайни цели"*. Противно на пасивността на тавтологите и установеното от тях царство на количеството, именно на самотния вътрешен живот, на самотната неотемна гуша на читателя (в онази същностна самота, която е истинското причастие) се пада да предаде нюансите на едно неочаквано просветление – или, казано по друг начин, на една *имплицитна*, но готова да се впусне в света, *надежда* – тези Схолии, които невнимателният поглед би отнесъл към самия песимизъм. Толкова по-обезпокоителни, освежаващи и здравословни са тези Схолии, щото това, което не казват, се надига в нас без знанието на цензорите! *"Ефикасна е конспирацията срещу актуалния свят само на тези, които разпространяват тайно възхищението от красотата."*

Какво ще стане с тази красота и с това възхищение, ние вече знаем. *"Никога не е прекалено късно за нещо, което е истински важно."* Така Гомес Давила работи за един вид преобръщане на песимизма, щом той вече не е само фината поанта на прозорливостта, а тази на една възврънатата гързост за безспирно пресяване на суетата на всяко нещо. Със сигурност ние сме твърде навътре в нощта на света, в капана на модерността (*"паднали в модерната история като в капан"*), но ако никога не е прекалено късно за нищо, което е истински важно, не трябва ли да се каже, че цялата надежда на света може да се съсредоточи в една точка? *"Един жест, един единствен жест понякога е достатъчен да оправдае съществуването на света"*. Тази бойка и мъдра, полемична и ерудирана мисъл, е преди всичко любяща мисъл. Битката срещу униформността, вещото проучване, което различава и почита изумителното разнообразие, са освен всичко и закрилници на любовта. *"Любовта е органът, чрез който*

ние възприемаме незаменимата индивидуалност на съществата." Впрочем тази *"незаменима индивидуалност"* не е нищо друго освен красотата. *"Красотата на предмета е неговата същинска субстанция."* Тя от своя страна не принадлежи на трайността, също както традицията не принадлежи на вечността, а на момента. *"Вечността на истината, както и вечността на художествената творба са и двете деца на момента"*. Моментът се дава само на онзи, който го улавя в полет – изкусен стрелец, който в света на оформящите се като музика шумове, разпознава от едната и от другата страна задължителната глъчка (защото модерният свят е шумен като затворите). *"Нещата не са неми, просто те избират своите слушатели"*. Утопията на "всичко за всеки", която в действителност е преобрънатото "нищо за никого", стига дотам, че да злослови за самите неща, независимо неми или говорещи. Истинската добротата никога не е всеобща, също както *"Бог не е в света като канарата в един осезаем изглед, а като носталгията в нарисувания на картината пейзаж."* Истинската добрина се случва в непредвидимото : *"За да събудя усмивка на едно скръбно лице, мисля, че съм способен на всякаква низост."*

Точно както Схолиите са върховете на дискурса, неговото спасително "отвъд", така и истинското великодушие е отвъд всеобщия морал – внезапната поява на познанието за Единия в самия миг, чистата мълчиеносност, когато абсолютната свобода стига до подчиняването на Царството Божие. *"Онзи, който говори за пределните сфери на душата, трябва да побърза да потърси помощ от речника на теолозите."* Теологическа, мисълта на Гомес Давила не гържи на разликите си с онова, което Гюстав Тибон наричаше *"религиозен нарцисизъм"*, тази фатална склонност да вижда Църквата преди

всичко като човешка общност, с нейните администрации, социология и опортюнизъм. *“Послушанието на католика е преминало в една безгранична покорност към всички ветрове на света”*. Без значение за оставащия. *“Един единствен събор не е нищо повече от един единствен глас в истинския вселенски събор на Църквата, който е цялата ѝ история”*. Впрочем за Гомес Давила тази пълна история включва и предшестващите богове. Илиадата и Путагор са му по-близки от тази Църква, *“която приема в обятията си демокрацията не защото ѝ прощава, а за да получи тя прошка от демокрацията”*.

Свещеното трябва да *“блика като горски извор, а не като обществения шагриван на някой площад”*. С лице към модерния свят – *“това ужасяващо свикване със злото и грозотата”*, несъзвучието между езичеството и християнството изглежда вторично и коварно. *“Християнството е безочливост, която ние не бива да гезигираме като любезност”*. И не е забранено да обърнем тази безочливост срещу “представителите” на самото християнство: *“Като не е постигнала хората да вършат това, на което тя учи, съвременната Църква е решила да учи на това, което хората вършат”*. Но тогава гръцкият свят се явява дори като *“другия стар Завет”*, към който имаме право да се обръщаме, защото *“между божественния свят и профанния свят е свещеният свят”*. В такъв случай всичко е просто въпрос на тембър и интонация. Безпогрешността на отблясъците на пяната се крие в отминалото движение на вълната. *“Културата на писателя не трябва да се излее в прозата му, а да облагородява тембъра на фразата му”*. Точно така трябва да се чува светът – като произведението на някой писател, *“който ни кани да разберем езика му, а не да го преведем на езика на нашите равностойни значения”*. Този урок по смирение и високо-

мерие – смирение спрямо света и открито високомерие спрямо модерната арогантност – ни кани на единственото същностно приключение, което се състои в това да бъдеш в света, като самото писмо на света, самите ние Схолии на имплицитния текст на света, който на нас се пада да дешифрираме.

Светът, твърдят средновековните теолози, е *“Божествената граматика”*. Така ние едновременно загубваме или печелим и Господ, и света, също както едновременно загубваме (или печелим) разбирането на Омир и на Евангелията. *“Когато добрият вкус и интелигентността вървят заедно, прозата изглежда не като написана от някой автор; тя сякаш се е написала сама”*. Какво ни казва имплицитният текст, ако не нашата собствена тайна, която е тайната на света? В такъв случай всичко се разиграва в гласа, в единствения, незаменим глас, този на Божествената любов (*“Ние сме незаменими само за Господа”*); най-неопрровержимото доказателство за Единию е, че всяко нещо, доколкото продължават да важат неотемните права на душата, е единствено по рода си. Няма лист, чиито жилки да са напълно сходни с тези на листа до него. Големият модерен мит (в смисъла на заблуда) се съдържа в тази страхливост, тази леност по отношение на интерпретацията, която не престава да йерархизира съществата и нещата от най-грубото до най-финото. “Модерният” иска на всяка цена да вярва, че светът е интелигибилен, за да може по своему да го разграби. Няма такова нещо като щастие и нещастие. Всичко е написано и ние само добавяме пунктуацията *“Моите стегнати фрази са клавишите на една поантилистка композиция”*. В такъв случай имплицитното не е нищо друго освен онова, в което все още не са поставени препинателните знаци. *“Ако вселената е трудно четиво, това не е, защото е херметичен текст, а защото е текст без пунктуа-*

ция. Без адекватната интонация, с повишаване и понижаване, нейният онтологически синтаксис е непонятен."

Не може да има въпрос за смисъла, който да не е въпрос за стила, за интонацията. Впрочем въпросите за смисъла са въпроси без отговор, докато въпросите на стила се доказват всеки момент. *"Кохерентността и очевидността се изключват."* Точността не би могла да се покаже, ако не са накуитите ѝ, каквито са парадоксът или скандалът. Когато мисълта е с точната пунктуация, тя смело атакува тази склонност на демократа, (на когото са мили единствено безформеното и неразличимото) към единоумислие. *"Не един философ е смятал, че мисли, защото не може да пише"*. Търсенето на точната пунктуация, на адекватната интонация, смуцава не само общественото мнение, пък било то мнението на малцинството – то смуцава със същия порив идеи, теории, системи. *"Нещастие то на неинтелигентния е, че няма интелигентни идеи. Идеи, които е достатъчно да приеме като свои, за да достигне ръста на интелигентния човек."* Намерението на Гомес Давила не е да споделя идеите си, да ги пусне в обръщение, като монета, върху която е отпечатан неговият лик, а да направи възможна една медитация върху *"кохерентността"*, която се изплъзва на очевидността, върху *"имплицитността"*, която неговите Схолии посочват и скриват. *"Ако някой иска и най-проникновената идея да стане безсмислена, не е нужно да я представи някой глупак, достатъчно е той да я слуша"*. Мълчанието около книгата на Гомес Давила би било великолепа проба, ако той не предопределяше все пак прекомерно слушането на глупаците и глухотата на интелигентните.

"Аз не съм интелектуален констатиращ модернист, а негодуващ средновековен селянин". Ако думата метежник все още

можеше да говори нещо, тълкувателят на Схолиите би могъл да си послужи с нея; случаят обаче не е такъв. Между казаното остава възможността, която се предлага, *да не бъдеш подвластен на времето*, да фантазираш или да си спомняш онази кохерентност на света, тайнствена и чувствителна към *"възходящата или низходяща интонация"*. Имплицитното на Схолиите е един вид заставяне да преоткриеш свещената история, ще рече, една история, която не се свежда до *"съмнителността на анекдота"*, нито до *"нищожността на числата"*. В този смисъл *"враговете на мита не са врагове на реалността, а на баналността"* и тогава митът не е заблуда, а е отразяване на истинното – красотата, висяща между простодушната иманентност на нашата раса и универсалната трансцендентност. Всеки писател, достоен да бъде назван така, разказва една митология, която е толкова по-реална в платонисткия смисъл, с други думи, толкова по-истинна, колкото е по-лична, предлагаща му се почти по невнимание като една щастлива предопределеност. *"Съвременните мислителни са така различни помежду си, както се различават интернационалните хотели, чиято униформена структура украсяват външно с местни мотиви. Докато наистина единствено интересен е партикуларизмът, изразяващ се в един космополитен език"*.

Най-добрият начин да поощряваш фанатичната омраза на хората един към друг е да поощряваш тяхната прилика, да ги конфронтираш в другия със собствения им мразен от тях образ. Универсализмът, този грях, който, според думите на Постав Тибон, се състои в това да *"искаш да направиш прекалено бързо Единия"*, се превръща, по липса на лоялен противник, в принцип, на една неизмерима катастрофа, точно както *"пълното освобождение е процесът, който създава перфектния"*

зтвор". Между универсалния принцип на християнството и културното наследство, в което все още се чува шумоленето на орфическите листа, мечовете и щитовете на Илиадата и пенливите вълни на Одисеята, умислените мъдрости на питагорейците или вътрешната независимост на Марк-Аврелий, свободата на Гомес Давила ще бъде да не се прави избор. *"Структурата на отношенията между християнство и култура трябва да е парадоксална. Динамично напрежение на противоположностите. Не сливане, при което те взаимно се разтварят, нито пък капитулация на едната от двете страни."*

Вече сме разбрали, че този "реакционер", чиито "светци-покровители" са Монтен и Буркхарт, този обявил се за противник на демокрацията като "метафизична перверзия", е със самото това пълната противоположност на фанатика. *"Ласкаят народа само тези, които бавно и потайно кроят да му пробутат или да му откраднат нещо"*. Що се отнася до демагогията (*"Демагогия е думата, която използват демократите, когато демокрацията ги плаши"*): като универсална възможност остава единствено аристокрацията, при това, дефинирана не със социологически, а със строго метафизически термини: *"Истинският аристократ е този, който има вътрешен живот. Каквито и да са неговият произход, ранг или неговото имотно състояние. Аристократът раг excellence не е феодалният владетел в замъка си, а съзерцаващият монах в своята килия"*. И още нещо: *"В центъра на гнетящата и мрачна сграда на света манастирът е единственото място, отворено за въздуха и слънцето"*. По такъв начин Схолиите ще се представят на онзи, който би пожелал да отговори, като знаци за присъствието на тези разрушени манастири, на тези разграбени храмове, чиито *крипти*, обаче, са останали – *имплицитни текстове* на нашия вътрешен неотемеен живот.

Превод от френски: Анастасия Рашева

Афоризми

Николас Гомес-Давила

Истините не си противоречат една на друга, освен когато загубят реда си.

Една достойна цивилизоваща задача е преразглеждането на общите места.

Разликата между "органичното" и "механичното" в социалните въпроси е морална: "органичното" е резултат на безброй скромни действия; "механичното" е резултат от един решителен акт на арогантност.

"Вкусът е относителен" – това е извинението на епохите с лош вкус.

Предметът на модернизма не притежава вътрешен живот, а само вътрешни конфликти.

Външните влияния обогатяват единствено онези, които притежават оригинален ум.

Противно на модернистичния предрасъдък, съвършеното приспособяване на един предмет към неговата употреба по необходимост винаги се плаща с липса на стил.

Да обновиш нещо, не значи непременно да му се противопоставиш; достатъчно е да направиш нещо по-дълбоко.

Подмяната на конкретното сетивно възприятие на един предмет с неговата мислена конструкция спечелва за човека света, но губи душата му.

Съвременните хора не почитат нищо друго освен истеричните текстове.

Човечеството компенсира солидността на сградите, които издига, с крехкостта на основите, върху които ги строи.

Грозотата на съвременната градска среда е повече обвинение към модернистичната гуша, отколкото към съвременния урбанизъм.

Който казва, че "принадлежи на времето си" – казва само, че е единодушен с мнозинството на глупаците в дадения момент.

Най-злочастният аспект на съвременните предприятия е несъответствието между изобилието и сложността на техническия апарат и незначителността на крайния продукт.

Критерият за "прогрес" при сравняване на две култури или две епохи се състои в по-големия капацитет за убиване.

С умножаването на мощта си човечеството мултиплицира своята подвластност.

Модерната машина с всеки ген става все по-сложна, а модерният човек с всеки ген става все по-елементарен.

Модернистичната менталност е гъщеря на човешкото самомнение, напомпано от търговската пропаганда.

Механизацията брутализира, защото кара човешките същества да вярват, че вселената е познаваема.

Думата "модерен" вече няма автоматичен престиж, освен сред глупациите.

Индивидуализмът е лълката на простацината.

Глупостта обсебва с дяволска лекота всичко, което науката изобрети.

Загубата на прозрачността е първият симптом за упадък на един език.

Фалшифицирането на миналото е методът, който лявото използва, претендирайки, че твори бъдеще.

Модернистичната жажда за оригиналност кара посредствения творец да вярва, че тайната на оригиналността се състои просто в това да бъдеш различен.

Като цяло, "историческата необходимост" се оказва само едно от имената на човешката глупост.

Модернистичната архитектура е фундаментално анти-исторична. Това е първата архитектура, която не черпи от предхождащата я архитектура; първата, която започва с вертикален разрив във времето.

По-гразнещо от нечия действителна глупост е нейното обсловяване с научен език.

Архитектурата е единственото изкуство, при което е естетически позволено да се имитира онова, което съвременното изкуство е направило както трябва.

"Модерното" е продукт на един първоначален акт на арогантност; всяко нещо, което очевидно ни позволява да избегнем човешкостта е "модерно".

Модерното общество ентусиазирано работи за това да направи вулгарността достъпна за всеки.

Измамното в естетическото качество на някои нови работи е това, че те са лоши по различен начин от традиционно лошо.

В изкуствата, автентичният продукт никога не печели толкова автентична популярност, колкото фалшивия.

Модерните хора вярват, че живеят сред многообразие от мнения, докато всъщност гнес царува именно едно замушливо единодушие.

Няма вече висше общество и народ. Има бедно простолудие и богато простолудие.

Лявото не винаги убива, но винаги лъже.

Когато приключи своя "възход", човечеството ще се срещне със скуката, разположила се на най-високия връх.

Никои не е по-непоносим от онзи който не подозира, поне от време на време, че може би не е прав.

Не всички победи са достойни, но всяко достойнство е победа.

Думите се раждат сред народа, разцъфтяват сред писателите и умират в устата на средната класа.

Литературната критика се роди във вестниците и агонизира в университетите.

Всички хора живеят живота си като обсадени животни.

Във философията, един единствен наивен въпрос често е достатъчен за срутването на цялата система.

За прогресивния модернист носталгията е върховна ерес.

Нищо не овехтява така бързо, както онова, което е модерно по най-гързък начин.

Запазилите се фрагменти от миналото засрамват модерния ландшафт, сред който стоят.

Яснотата на текста е единственият неоспорим знак за зрелостта на една идея.

Ако философията не решава никой научен проблем, науката – на свой ред – не решава никой философски проблем.

“Природата” беше едно го-романтическо откритие, което романтизмът разпространи и което технологията в наши дни убива.

Прословутото “тържествуване на човека над природата” резултира просто в една безмерна способност за човекоубийство.

Модата дори повече от технологията е причината за униформеността на съвременния свят.

Модернистичното урбанистично струпване не е град; то е заболяване.

Една от най-лошите интелектуални катастрофи откриваме в присвояването на научни понятия и речник от страна на посредствената интелигенция.

Истините не са относителни. Относителни са само мненията относно истината.

Превод от английски: Слава Янакиева

ИЗБОРЪТ

Божидар Кунчев

Проф. д-р Божидар Кунчев е преподавател във Факултета по славянски филологии на СУ "Св. Климент Охридски". Автор е на редица книги в областта на литературната критика и история. По-известните от тях са монографиите му върху творчеството на Иван Пейчев, Александър Вутимски, Александър Геров и Радој Ралин. През 2003 г. бе издаден научният му труд *Човешката участ в творчеството на Атанас Далчев, Александър Вутимски и Александър Геров*. Сътрудничи на демократичните медии с публицистика и есеистика върху проблеми на нашата съвременност. Член е на Сдружението на българските писатели.

Човешкият живот, включително и най-незначителният, който притежава тъжните измерения на привидното и тривиалното, е поредица от избори. Съзнателно или не всеки един избира себе си, човешката си участ, това, с което ще премине през отреденото му време. И в повечето случаи изборът или различните избори, случили се в живота на човека, са обещание за един провал, за действително поражение, за многото крушения и разочарования, за всичко онова, което наричаме угнетение и неудовлетвореност. И с което човекът си отива от света, пронизан от трагичното чувство, че изборът се е оказал погрешен. Причината е в безспорната несъстоятелност на извършения избор, в неговите погрешни ориентири, в неговата тотална обусловеност от бездуховното, емпиричното, сиреч от царството на необходимостта, където няма истина, дух и метафизика. Винаги е било така, доколкото тривиалният, орднерният човек не иска или не може да ангажира себе си с волята за едно по-истинско съществуване, за една действително пълнокръвна екзистенция, съобразена с повелите на търсеция дух и с "безусловното", за което говори Ясперс. Тъкмо в това е драмата на тривиалния човек, която днес, повече от друг път, има всичките характеристики на една трагедия. Защото духовната, метафизичната,

религиозната безопорност на днешния човек е наистина трагедия. При наличието на тази безопорност изцяло гоминират убиващите правила на баналното всекидневие, на масовите страсти и стагните чувства. Човекът остава незавършен проект. Той не може да осъществи духовното си прераждане, да се превърне от анонимния индивид на Хајдеггер в онова качествено постижение, каквото е личността според Бердяев. И така животът му е всъщност едно изгубено битие, отблъскваща проява на духовното безсилие, празнота и безсмислие. Един такъв живот е в буквалния смисъл на думата "битие – за смъртта", защото е лишен от озаренията на духовния копнеж, от порива към онази пълнота на съществуването, която конвенционалният живот на социума на може да ни даде.

Основанията ни за песимизъм са твърде много, тъй като научният и техническият прогрес продължава да бъде в един фрапиращ контраст с духовното и моралното състояние на човешкия ни свят. Новият ни век пъшка под тежкото бреме на спомена за ужасите, които станаха съдба на отминалото столетие. Поуките, които си направихме, са твърде недостатъчни, иначе нямаше да го има и днес това мъчително чувство за липса на хоризонт, за похитена хуманност, за

едно цинично заиграване с идеи и понятия, които са били съдба и смисъл за човечеството. Съвременният човек страда от парализа на сетивата, които в други времена усещаха необятната мощ на живота и спасителния смисъл, с който животът е зареден изначално. Потънал в бездната на временното, сграбчен в прегръдките на преходното и тленното, способен да твори само една "история без трансцендентност" / Камю/, човекът и днес отказва да съхрани божественото в своя образ. Той все повече се превръща в субект на един редуциран в сакрално отношение свят. Вселената на днешния човек е лишена от абсолютни ценности. Неговото съществуване е престанало да бъде действителна значимост, защото е престанало да бъде порив към един смисъл, който го нахвърля. А без този порив, както е добре известно, животът губи истинските си основания и той се превръща в абсурд. Внушенията, че при тези обстоятелства животът придобива стойността на абсурд, ще открием в много от текстовете на философията и модерната литература. Паул Тилих, който има проникновени разсъждения в това отношение, казва в *"Мъжеството да бъде"*: "Човекът от 20 век е изгубил смисъла на своя свят, както и своя Аз, живеец в значенията, които идват от един духовен център. Ръкотвореният свят на вещите се е вкопчил в своя създател, който в него губи своята субектност. Човекът се е пожертвал заради онова, което сам е сътворил. Но той все още осъзнава какво изгубил и какво продължава да губи". Следвайки посоката на тази мисъл, бих казал, че сега, половин век след написаното от Тилих, човекът се намира в още по-окаяно състояние. Защото все повече оредява редицата на онези, които си дават сметка какво сме изгубили. Доказателствата са навсякъде, включително и в съвременния български живот, който не съумя да се възроди ис-

тински след трагичните поражения на тоталитарната епоха. Вместо следването на една градивна морална и духовна насока ние предпочетохме условията на една реалност, в която всичко е безкрайна нищета. Духовната ни участ е жестокият жребий на хора, останали без визия за живота като милосърдие и солидарност, морална състоятелност и рефлексии, които нахвърлят прозата на безмисленото катагневие. В живота ни, какъвто го живеем сега, "всичко е позволено". Липсват границите, липсват свещените табута на християнската ни цивилизация. Нещо повече – самият човешки живот загуби фактическата си стойност, защото градовете се превърнаха в поле на терора и престрелките. Порнография в буквалния и преносния смисъл. Печат и телевизия, които бъдещите историци ще поставят в черните страници на историята ни. Политици, обсебени от инстинкта да трупат все повече богатства, забравили, че политиката е морал и отговорност пред ближния. И в целия ни публичен живот един непрекъснат шум, приказки, изпразнени от всякакъв смисъл, лъжа и демагогия, безогледен цинизъм, който може да се сравни единствено с цинизма от мрачните години на диктатурата.

Какво означава всичко това? Означава просто, че не сме направили точния си избор, предпоставен от решителната воля за нравствено спасение. Означава, че сме размили в максимална степен разликите между доброто и злото и че сме приели условията на едно битие, в което няма абсолютни. Означава най-сетне, че сме забравили традицията, значимото духовно наследство на миналото, идеализма на предците ни, което пък навежда на мисълта, че е време някой носталгичен поет да напише с болка една нова *"Епопея на забравените"*. По един или друг повод споменаваме и днес "най-българското вре-

ме”, каквото е нашето Възраждане, без да проумеем обаче, че онази епоха беше преди всичко фундаментален, съдбоносен избор. Изборът на Паусий, на Раковски, на Левски и Ботев, на възрожденските ни писатели е техният бунт в името на могу- си, обусловени и от идеята за сакрално- то, за Доброто, за правдата. Себеотри- цанието на възрожденския човек, неговата религиозна обреченост на идеята за родина и социум, където ще властва исти- ната, днес все по-малко говорят на съвременните поколения. Това равноду- шие, тази индиферентност към по-далеч- ното или по-близкото минало неизбежно ще донесат много поражения за нашата нравственост. Ограбени от безпътица- та на днешната реалност, ние оконча- телно ще скъсаме връзката си и с исто- рията, в която имаше и много светлина. Така ще стигнем още веднъж до нулевата точка на незавидната си участ, на наша- та обреченост да живеем без памет, дълг и избор.

Нека тези мисли да не се възприемат ка- то израз на крайно отчаяние. Но нека и да знаем, че предпоставките за тях са нав- сякъде около нас и преди всичко в нас са- мите. И тъй като са в нас, тъй като ги носим в болните си души с едно против- но примирение, защо да не се наречем и клиничен случай. Мисля си, че точно това е сега нашето общество, това е страна- та ни, в която мнозинството говори единствено за власт и пари. А някога е живял един Димчо Дебелянов, за когото младият човек се сеца единствено, кога- то ще трябва да държи приеман изпит в университета. Голям поет, дълбоко нрав- ствено съзнание, праведна личност, коя- то отива доброволец на фронта, за да из- пълни дълга си. И за да направи своя окон- чателен избор, постигайки на бойното поле себе си, “тихата победа” на духовно- то си прераждане. Нима личности като него ще бъдат все повече един “ненужен

спомен”, затлачен в дебрите на паметта ни от агресията на “модерния” свят, в който всичко е некачествено... За същия този Дебелянов Атанас Далчев казва, че той е “чувствал върху себе си ръката на свръхестественото през целия си кратък и злочест живот”. Далчев си обяснява с “религиозната природа” на поета негово- то смирение, неговото чувство на зави- симост от Бога, неговата обсебеност от мисълта за една действителност на възродения човешки дух, където няма да се чувства повече чужденец и затворник в тъмница. Колко са днес онези в съвре- менния български свят, които имат в се- бе си нещо от поривите на Димчо, от не- говата “природа”? И тук не става дума за поетическия талант на този творец, а за духовната му дарба, за огромния му по- тенциал, с който е бил устремен към въз- вишеното, към трансцендентното. Без този потенциал и Дебелянов, и никои друг не би могъл да стане личност, инди- видуалност. Без него всеки ще бъде обре- чен на една жестока обусловеност от ер- заците на обективния живот. И никои ня- ма да постигне своята субективност. Защото не е избрал същественото.

Всъщност драмата на времето ни, кри- зата на ценностите, която не е от днес и вчера, тази убиваща ни “криза на чо- вешкото”, заради която губим духовна- та си идентичност се дължи на едно единствено нещо. На това, за което го- вори Чеслав Милош, имайки предвид пост- модернизма. Но то се отнася и за цяла- та ни постмодернистична епоха. Милош казва, че “Постмодернизмът в крайна сметка е убеждение, че днес не е възмож- на никаква вяра, не е възможен никакъв оп- ределен светоглед”. След това убежде- ние – продължава той – “върви свеждането на всичко до конфликт на интереси- те”. В съзвучие с тази мисъл са и думите на поета Октавио Пас. “Обществата – твърди го този изключителен творец –

са исторически, но всички са живели под ръководството и вдъхновението на свои метаисторически представи и вярвания. Нашата епоха е първата, която се готви да живее без метафизическа доктрина". Отново става дума за "безусловното" на Ясперс, за онази "безусловна повеля", намираща се извън временните конвенции, извън рецептите на безплодния "практически" разум и благодарение на която човекът действително става повече от това, което е. Става дума и за това, че без необходимата вяра, без метафизическата доктрина, без спасяващата благодат на избора все по-малко ще различаваме доброто от злото. И все повече ще се отдалечаваме от съдбовната необходимост да вземем решение за избор, след който ще знаем какво е доброто и какво е злото. Сега се намираме точно в тази ситуация. Нашата раздвоеност, липсата на вътрешната категоричност, метафизичният ни скепсис, за който един философ казва, че е проява на безхарактерност – всичко това подсказва отсъствието на решение, липсата на избор. "Вместо да вземем решение – пише Ясперс, – ние се люшваме и лутаме из живота, свързваме едното с другото и съвсем не признаваме това за необходимо противоречие. Тази нерешеност е злото. Човек се пробужда едва когато различи доброто от злото. Той става себе си, когато е решил в каква посока ще поемат неговите дела. Всички ние трябва постоянно да отвоюваме себе си от нерешеността". И тези думи са твърде многозначителни. Те недвусмислено подчертават, че без нашия избор, оставайки в лоното на нерешеността, ние подпомагаме злото. Косвено или пряко ние се обвързваме с него, ставаме негови носители, вълпяваме го със самия факт, че сме предпочели духовното безволие, инерцията и равнодушието, онази твърда, опасна пасивност спрямо злоещата динамика на злото в съвременния свят. Предпо-

чели сме да загърбим дълга си пред живота, пред онова, което го зарежда с най-големия смисъл. Но дейците на Възраждането са постъпили по друг начин. И другите ни духовни предци, които идват след тях, представят емблематично какво значи да отвоюваш себе си от нерешеността, тоест откровено и настъпателно да разграничиш доброто от злото. Навсякъде по света и във всички времена неотменима повеля е било да направиш избора си, решително да забравиш своята себичност и своя егоизъм. Френският персоналист Муние казва, че "съществуването е съвсем различно от това само да живея живота си, моя живот". И пак той твърди, че "Личността е движение на надхвърляне на живота в това, което той е, и в това, което не е". Едно подобно надхвърляне откриваме в съдбата на онези необикновени личности, сътворили паметните страници на историята, на религията и философията, на поезията, на изкуствата, търсили трескаво истината за човешката участ, за робствата на човека. Биографията на Достоевски, съдбата на Паскал, животът на Ван Гог, терзанията и копнежите на толкова творци и в нашата литература – какво друго са те, ако не надхвърляне, полет на духа, често пъти последван от трагични сривове. Всички тези люде са били на път, вдъхновено и упорито надмогвайки собствените си ограничения, за да се сдобият с "мъжеството да бъдат". Което означава, че са били по-цялостни и възвишени, по-близо до светлата страна на човешката си природа. Техните лични и творчески безпокойства са ги извели до търсенето просветление, до онова себепознание, което утвърждава силата и красотата на живота, както и неговите многозначни смисли. Те са загърбили онзи гибелен свят на "безразличието и грижата", за който говори Хайдегер. Те са престанали да бъдат зависими от тази "обкръжава-

ща чуждост" (Муние) на времето и обществото, защото са направили своя избор.

Разбира се, наличните условия за нашето пробуждане и възраждане не са никак благоприятни. В нашия текущ живот всичко е една оскъдност и духовна нищета, която би могла да обезкуражи и най-целеустременото съзнание. Но така е било винаги, в смисъл, че животът е постоянно предизвикателство, което поражда непрекъснато чувството за безсмислие. Въпросът е да намерим нужните сили в себе си, да се превърнем в съпротива, последвана от решително отдаване на големите ценности. Муние казва: "Толкова силен и всеобщ е уклонът към неавтентичния живот, че да ставаш съществуващ значи да вървиш към изключението". Защо не се помъчим да тръгнем към това изключение? Та нали смисълът на живота ни е в това истинско съществуване на градивните посоки и животоспасяващите отговори. Нали този смисъл е да разберем и отстояваме истинския смисъл на нашето предназначение.

Както е тръгнало, едва ли скоро ще се върнем към истината за човешкото ни предназначение. Почвата под краката ни е толкова разкаляна, а въздухът, който дишаме, е просмукан от заразата на една болна епоха, в която душата на модерния човек е опустошена. Отдавна, много отдавна го няма онова обилие на пориви и смисли, за да бъде коронован по един или друг начин нихилизмът. Жадуващи преграждане и вътрешен покой, опорна точка и отпратно начало, ние стоим безпомощно пред изстъпленията на безпътното време, в което идеалите са отдавна арестувани. Нещастни поданици на отсамното, където властват убогите, но жестоки кесари на безнравственото и бездуховното, ние сме превърнали живота си в поредица от гърчове. Над глави-

те ни виси мечът на отчаянието и безверието, който може да се стовари и върху най-неподкупните и вдъхновените от нас. Наистина сме стигнали до онзи предел, след който настъпва окончателният сриб. Ето защо не бива да отлагаме повече своя избор.

Преди 40 години, отвратен и дълбоко поразен от ужасите на диктаторския режим у нас, Александър Геров записва в личния си дневник следните думи: "По дяволите всички идеологически и държавни философии. По дяволите всички редакционни статии и увъртания. По дяволите всички подлещи, шарлатани, карьеристи и експлоататори на човешкото общество. Ако в това се състоеше животът, той би бил най-голямата безсмислица". Жалко е, но и днес, в една радикално променена ситуация, пак имаме основанията да кажем същото. С колко надежда започнахме прехода си отпреди 14-15 години, за да стигнем до днешното състояние на нещата. Оказа се, че не можем да сътворим нормално общество на духовни и свободни хора. Нравствени изроди са завзели ключовите позиции навсякъде. Вместо морален устрем и духовна съзидателност, онова, което днес наричаме "общество", представлява комай единствено нравствен колапс. Децата от първи клас мечтаят да станат бизнесмени и търговци. Те не искат да бъдат лекари, художници и писатели, инженери и свещеници. Едно момче на десетина години заяви по телевизията, че ходи на училище, за да вземе дипломата си и после да замине в Германия, където щяло да си живее. Едно друго, малко по-голямо от него, веднъж ми каза, че не знае защо и при какви обстоятелства е загинал Ботев. Значима част от нашите студенти са абсолютно безразлични към това, което беше България по времето на Живков. Те не ходят да гласуват, облагани от позорната идея, че нямало смисъл. Довчерашни сам-

рапи от сферата на тайните служби издават мемоари с патриотичните внушения, че тяхното гестапо било в служба на отечеството. Някои от тях са отново началници, въпреки че страната ни е вече в НАТО. Всичко това се нарича абсурд. И то потвърждава на свой ред колко е наложителен изборът на всеки един от нас, респективно на обществото ни като цяло. Ако не го направим, ще разполагаме и с основанието да повторим едни други думи от дневника на Геров: "Ниско, много ниско е паднал вече духовният ръст на човека. Ако не се оправя, това неминуемо вечае гибел" (юни, 1965 г.).

И въпреки всичко, надеждата трябва да остане. Другото име на човека е надежда. Ние сме в поредната си гранична ситуация, където звучат императивните интонации на онова "или-или". Тези две думи са пък другото име на избора, без който сме обречени.

OMNE VERBUM SONAT¹ Бележки върху феномена на гласното четене през Средновековието

Цочо Бояджиев

Професор д-р Цочо Бояджиев е един от водещите български учени-хуманитаристи, основоположник на философската медиевистика у нас. Преподава история на античната и средновековна философия в СУ "Св. Климент Охридски". Член е на Международното общество за изследване на средновековната философия (Лувен) и на Европейската академия на науките и изкуствата (Виена). Автор е на книгите: *Неписаното учение на Платон* (София 1984), *Студии върху средновековния хуманизъм* (София 1988), *Античната философия като феномен на културата* (София 1990), *Ренесансът на дванадесети век: природата и човекът* (София 1991), *Августин и Декарт* (София 1992), *Философия на Европейското средновековие* (София 1994), *Две университетски лекции* (Велико Търново 1997), *Кръговрат на духа* (София 1998), *Нощта през Средновековието* (София 2000). Преводач е на Платон, Плотин, Тома от Аквино, Майстер Екхарт и др.

1. Една от същностните отлики в културния профил на античността и средновековието се състои безспорно в това, че ако първата, поне в класическия си вид, е култура на устното слово, на изговаряната, огласяваната гума (върху това общо разбиране се изгражда цялата Платонова критика срещу писмеността!), то второто е преди всичко култура на писания текст, на словото като книга. Божественото Слово не просто е огласено "в самото начало", то не просто е – с други гуми – положено в основата на съществуващото, конституирайки самото съществуващо като текст, но то и самото е "текстуализирано", записано е в книга, в онази книга, която просто така и се назовава, "Книгата", т.е. Светото Писание.

Тази отлика във възприемането на словесността е съществена и тя не бива да бъде подценявана. Същевременно необходимо е да бъде внесен определен нюанс,

който да очертае по-прецизно културната стилистика на средновековното боравање със словото. В действителност средновековието мисли отношението между устното и писменото слово по-усложнено. Ако е вярно, че положената върху пергаментна гума придобива в някакъв смисъл абсолютна стойност, стойността на нещо безпрекословно и неотменно, то също толкова вярно е, че във времето на твърде обхватна неграмотност формите на оралността са до голяма степен единственото релевантно средство за комуникация между хората. Този факт обяснява характерното "натурализиране" на книгата, превръщането в сакрален или – в по-ниските пластове на културата – магически предмет на нещо, чието съдържание няма как да бъде разчетено от огромното мнозинство на невежите. В този смисъл и огласяването на писания текст, неговото вокализиране пред слушателите изглежда да е единственият

¹ "Всяко слово звучи" (Augustinus, De dialectica, V 11).

начин за изявяване на комуникативния му потенциал. Едва ли ще бъде пресилено, ако се каже, че в средните векове писаното слово реализира оптимума на своята значимост тъкмо в момента на неговото произнасяне пред публика. По-затруднително е да бъде обяснен фактът, че императивът на оралността през тази епоха се проявява твърде често и при това, което в наши дни бихме се изкушили да определим като "непублично", "приватно" четене, че гласното произнасяне е в много случаи третирано като индикация за нормалност на самия акт на четенето. В следващите по-големи бележки ще бъде направен опит за обговаряне на феномена "гласно приватно четене", характеризиращ специфичното за европейското средновековие боравене със словото. Този феномен ще бъде разглеждан, така да се каже, сам по себе си, без оглед на съпоставянето му със засвидетелствуваното още през ранното средновековие "мълчаливо" четене² и без проследяване на динамиката на двата типа четене в диахронен план, което, разбира се, би било неизбежно в едно по-пълно изследване. Настоящият текст си поставя единствено скромната задача да премисли възможните "технологични" и "идеологически" оправдания на един толкова необичаен за съвременния читател поведенчески жест.

2. Нека започнем с източниците. Да чуем най-напред как дефинира въпросната дейност законодателят на учената словесност през ранното средновековие Исидор от Севиля в шеста книга на своите "Етимологии": "Четенето е названо така, понеже не се пее като псалма или хим-

на, ами само се изрича. При онези значение има модуляцията, при него – единствено произнасянето."³ Показателно в приведената дефиниция е отнасянето на различието тъкмо към формата на прогласяване; що се отнася до необходимостта от гласно произнасяне на четения текст, то тя по никакъв начин не се проблематизира. Разбира се, в случая става дума преди всичко за четенето като елемент от литургичното действо. Но удивителното е, че "приватното" четене също включва в себе си елемента на озвучаването на текста. Многобройни свидетелства, събрани грижливо в една студия на Йозеф Балох от двадесетте години на миналия век⁴, доказват това по недвусмислен начин. В средновековни латински текстове често можем да срещнем изрази от типа на "старинният глас на хартите" (*vox antiqua chartarum*), "звученето на писмената" (*sonus litterarum*), "говореща страница" (*loquax pagina*), "бъбрива страница" (*pagina garulla*). При Павел Дякон страницата пее (*pagina canit*); при Салвиан звучат изписаните свитъци (*sacrorum voluminum linguae sonent*). Пармениан бил гържан буден от гласовете на страниците (*paginarum vocibus... evigilavi*). Че тук не става дума непременно за метафорично представяне на процеса на четенето, показват други, по-определени свидетелства. Рабан Мавър съветва послушниците да изучават словата Божи винаги с помощта на очите и ушите си (*semper oculis atque auribus est fas... discere verba Dei*). Джон от Солсбъри възнамерява да предостави своя "Поликратик" на очите и ушите на читателите (*oculos auresque... exponet*). Отшелникът в един "пример" на Жак от Витри не поглежда в

² Cf. P. Saenger, *Space Between Words. The Origins of Silent Reading*, Stanford 1997, 49.

³ Isidor Hispalensis, *Etymologiae*, VI 19, 9: *Lectio dicitur quia non cantatur ut psalmus vel hymnus, sed legitur tantum. Illic enim modulatio, hic sola pronuntiatio quaeritur.*

⁴ J. Balogh, „Voces Paginarum“. Beitrage zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens, *Philologus*, 82 (N. F., 36), 1927, 84 – 109. 202 – 204.).

получаваните от родината му писма, за да не чуе някакви новини, които да смутят душевния му покой (*noluit intueri, ne audiret aliqua*). Павлин от Нола започва едновременно от писмата си с опасението, да не би казаното в него да навреди на душата на адресата му "през ушите" (*Vereor... per aures animo etiam tuo taedii mei vulnus intulerim*). Когато Августин заварва Амброзиус да чете "мълчаливо", това му се струва толкова необичайно, че той специално упоменава този удивителен факт. Самият Хипонски епископ чете на глас: "огласявах на висок глас прочетеното, ала не го проумявах вътрешно" (*exclamabam legens haec*). Пак гласно се чете в ранносредновековните манастири. В препълнените с книги библиотеки, свидетелствува един автор от 4 в., "не мълкват устата на читателите" (*non silent ora lectorum*). В едно житие приглушеното мърморене на монасите при четенето е оприличено на бръмченето на оси (*et in more apis Psalmos tacite murmurare*). Ключийският абат Пиер Достопочтени възхвалява един от монасите за това, че устата му непрестанно предъвквала светите слова (*os sine requie sacra verba ruminans*).

Всички тези свидетелства потвърждават, че за европейското средновековие четенето на глас, сиреч вокализирането на литературния текст, е обичайна практика.⁵ За нас далеч по-изненадващо е обстоятелството, че и писането нерядко е придружавано с устно произнасяне на записвания текст. Пример за това ни представя най-напред казаното в Евангелието на Лука, 1:63: "написа казвайки (*egrapsen legon*): Иоан му е името". В началото на едно свое писмо Павлин от Нола

обяснява, че видът на празния лист го е окуражил да го изпълни "с ръка и език" (*manu et lingua*). Фразата може да бъде срещната и в други епистоларни послания. Пак същият автор се оплаква, че отдавна до него не е достигало писмо "от устата" и "от ръката" на приятеля му (*ex quo tempore nulla tuo littera venit ab ore, nulla tua vidi scripta notata manu*). Пана Григориус Велики запълва листа с изговорени гуми (*paginali explere locutione*). През 12 в. Бернар от Морли се обръща към адресата си "с перо и реч" (*et stylo et ori meo*). Иоан Касиан описва пристъпването към писането именно като излизане от "пристана на мълчанието", а свършека на тази дейност отново като завръщане в този пристан. Пак такава е заключителната фраза и у Тома Кемпийски през 15 в.: след като твърде много е говорил, авторът се завръща в пристана на мълчанието и ето, сега, на края, ще се смълчат едновременно и езикът, и ръката на пишещия (*Et quia excessum loquendi feci ad portum silentii iam remeo: lingua ergo manusque scribentis simul hoc iam fine silescent*). Устното слово, следователно, е важен елемент от акта не само на четенето, но и на писането. Устното писане в ранното средновековие е засвидетелствувано безусловно в един известен Ватикански ръкопис от деветото столетие⁶, където актът на писането е концентрирано представен в следното показателно изречение: "Три пръста пишат, две очи гледат, един език говори, цялото тяло се труду." *Tres digiti scribunt, duo oculi vident, una lingua loquitur, totum corpus laborat*.

3. Обяснението на този толкова необичаен феномен може да върви на различни ни-

⁵ Своеобразно доказателство за обичайността на вокализирането при четене е специалната забрана включително на тихото мърморене в публичната библиотека в Анжер през 1431 г. Подобна забрана не може да бъде отнесена към библиотеките на ранносредновековните манастири, чиято обширна площ и сепарирани пространства позволяват гласното произнасяне на четения текст. – cf. P. Saenger, *op. cit.*, 262.

⁶ Vat. Pal. lat. 46 (s. IX).

ва. Вокализирането на литературния текст стои очевидно във връзка с, така да се каже, "технологията" на четенето и писането през онази епоха. В ранното средновековие, както се знае, се използва т. нар. "непрекъснато писмо", *scriptura continua*, като гумите се изписват следи една с друга, без отстояние между тях и без препинателни знаци. Очевидно е, че в този случай произнасянето на глас ще допринесе за отчленяването на гумите, фразите и изреченията, а по този начин ще улесни и постигането и удържането на смисъла на написаното. Подобна функция гласното произнасяне следва да има и тогава, когато – във високото и късното средновековие – гумите се записват съкратено с помощта на специални условия, "тахографични" знаци. В този случай огласяването отново подпомага разпознаването на думата и извяването на нейния смисъл.

Това обяснение обаче следва да бъде давано "с отстъп". Проблемът е там, че ние сме длъжни непременно да отчитаме някои типични за средновековието особености в боравенето с писмения текст. Добре известно е, че най-вече през ранното средновековие четенето не е непременно обвързано с разбирането, *legere* не имплицира непременно *intelligere*.⁷ Това уточнение е важно преди всичко с оглед дейността на кописта, който не е задължен да разбира смисъла на преписвания текст. Преписването нерядко се осъществява буква по буква, по същия начин, по който се прерисува гадено изображение. Само така можем да разберем, защо дори късносредновековни автори, като напри-

мер Жерсон и Петрарка, са склонни да аналогизират занаята на скриптора с този на художника, *pictor*.⁸ Разбира се, упражняването на калиграфията не позволява гласното писане, доколкото изписващият "красиво" отделната буква не удържа цялостта на думата и е принуден да остане при нея по-дълго време, отколкото е необходимо за произнасянето ѝ. Напротив, по отношение на четенето разобценоостта на звуковата плът на словото и неговият смисъл подсилва именно необходимостта от огласяване, защото четенето-без-разбиране не може да бъде мислено по друг начин освен именно като произнасяне на текста. Мълчаливото четене без разбиране би било просто пробягване с поглед по написаното – един жест, който е напълно лишен от каквото и да е смисъл.

Внимателни следва да бъдем и в случая със съкратеното писане през високото и късното средновековие. То има за цел преди всичко пестенето на пергаментата и, строго погледнато, е само много условно детерминирано от изискването за бързо или лесно четене. Специфичното изписване на буквените знаци е сравнително слабо свързано с бързината на писането или четенето и ние бихме сгрешили, ако привидим в него някакъв далечен аналог на съвременната стенография. С редки изключения⁹ скоростта на усвояването на един текст не е сред приоритетните теми на средновековните книжовници. Ако бързината изобщо се тематизира някога, то това става с оглед именно на произнасяния на глас текст, например при молитвите. Ско-

⁷ Cf. H. Grundmann, *Litteratus - illiteratus. Der Wandel einer Bildungsform vom Altertum zum Mittelalter*, in: *Archiv für Kulturgeschichte*, 40, 1958, 1-65.

⁸ Cf. P. Saenger, op. cit., 253.

⁹ Когато например "командированият" в друг манастир монах се старее да направи преписа в максимално съкратени срокове. Във всички случаи обаче причината е не толкова "технологична", колкото аскетическа: бързината е елемент от едно изключително рвение на благочестивостта, ала бездруго и резултат на свръхестествена намеса. Във всеки случай този смисъл има уверението на автора на *Vita Cronani*, че житието е написано за един само ден. – cf. *Vitae sanctorum Hiberniae*, ed. W. W. Heist, Bruxelles 1965, 274 sqq.; P. Saenger, op. cit., 49.

ростта на четенето е равностепенна в случая на темпото в музиката. Още по-малко сериозен мотив, разбира се, може да бъде „лесното“ четене. Четенето е вид служене, аскетично упражнение и опитите за „улесняването“ му съвсем естествено могат да се привидят като проявления на греховна леност, *acedia*. Нито бързината, нито леснината определят особения жестово изразителен акт на четене през средните векове. Идеалът за бързото и „лесно“ усвояване на даден текст, изявяващ една по-технологизирана визия за четенето, се налага собствено едва с книгопечатането.

4. Тези „технологични“ удобства на вокализирания при четене текст стават истински функционални обаче едва в рамките на определена идеология на словесността. Тази идеология се основава на пряката **аналогия между литературния текст и текстурата на творението**. Самият свят е създаден, така да се каже, текстуално („Бог рече – и сторено бе“), той – както гласи знаменитият стих на Алан от Лил – е „като книга, образ и огледало“¹⁰, като „книга, написана от Божията ръка“, пояснява Хуго от Сен Виктор.¹¹ Светът като книга е базисна метафора на средновековното световъзприемане. В тази книга са записани тайните значения на божественото провидение, но те са записани именно като съграден от символи, сиреч от предмети-със-смисъл¹² текст, в който вътрешното значение е съществено поне в същата степен, в която съществена е и неговата външна – образна и акустична – изявеност. Пълноценното битие на един съграден от символи свят е битието на външно явения вътрешен смисъл, на пластично изобразеното – във форма и звук – значение. Ако сътворяване-

то е „от Слово“, то текстът-творение се мисли именно като онтологично отгласяване на това Слово, като смислена, но и достатъчно изразителна реплика на „рече – и сторено бе“. Светът-книга тъкмо поради това и не може да бъде глухоням кодекс. С всеки свой елемент – небесните тела, ветровете, птиците, водите, тревите си – творението прогласява: „Бог ни създаде“.¹³ Това е неговото оправдание. Това е и нормата на неговото съществуване. Ала това означава, че такава – аналогично – ще е и мярата на съществуването на писания текст. Той също следва да бъде на първо място възхваля на Създателя, благодарствен отклик на благотното сътворяване на света. Тази възхваля, разбира се, може да е мълчалива, да остане затворена в най-интимната дълбина на човека, защото Бог чете „в сърцето и утробата“. Само че това не е необходимо. Тази капсулираност на ликуващия вик: „Бог ни създаде“, не е оправдана от гледна точка на самия замисъл на творението. Ние няма защо да сдържаме – и средновековието не го прави! – експресията на нашите достойни преживявания, пластичните жестове на нашите възторзи или покрусци, ако те така и така стоят непременно пред всевиждащия взор и пред всечуващия слух на Твореца. Усилието ни – също толкова напразно, ала разбираемо – би било по-скоро насочено към това, да оставим неявени лошите си помисли, които бихме желали да скрием. В сферата на мълчанието бихме се опитали да сдържим по-скоро онова, което самите ние смятаме за непочтено. Когато на млади години Гвиберт от Ножан съчинявал еротични стихове, той правил това – разбира се – мълчаливо.¹⁴ Редукцията на гласа в този случай е сигурна индикация за недостойността на въпросното занимание. Пое-

¹⁰ Alanus de Insulis, *Rythmus alter* (PL 210, 579).

¹¹ Hugo de Sancto Victore, *Didascalion*, VII 4.

¹² Срв. Ц. Бояджиев, *Ренесансът на XII век: природата и човекът*, С. 1991, 9 сл.

¹³ Cf. Aurelius Augustinus, *Confessiones*, *passim*.

¹⁴ Cf. Guibertus de Novigento, *De vita sua*, I 17.

тичните строфи на бъдещия абат съставляват, без съмнение, някакъв литературен текст, лишен обаче от автентичното си онтологическо оправдание – да отгласява божественото слово, и поради това изтласкан по необходимост в полето на немотата. И обратно, текстовете, които реализират онтологичната си мисия, са в състояние да разгърнат себе си ефективно дори в плоскостта на чистата експресивност, да въздействуват и да пораждават битие дори просто със звученето си. Джералд от Уелс свидетелства за въздействието, което произнасяните в Хаверфорд на френски и латински проповеди произвели в еднаква степен върху ползващите тези езици и напълно непроумяващите смисъла на казаното слушатели. Ефектът бил същият, както когато Бернар от Клерво проповядвал на френски пред неразбиращите този език германски селяни: когато той изговарял гумите на проповедта си, те се обливали в сълзи, докато същите тези слова, произнесени след това от преводач на родния им език, не им правели никакво впечатление.¹⁵ В тези случаи словото изявява своя потенциал не по-малко чрез акустичната си плът, нежели чрез смисловото си съдържание. При възприемането на гумите, оказва се, вкусването е не по-малко значимо, отколкото проумяването. Изглежда тъкмо такава редопологане на външно и вътрешно, на изказ и смисъл поражда известният призив, който цистерцианецът Арнулф от Бьори отправя към четящите братя: при четене монахът трябва да се стреми да почувства по-скоро вкуса на текста, отколкото да дири знание (*non tam quaerit scientiam, quam saporem*).

5. Едно толкова силно онтологизирано слово непременно следва да е **публично** достояние, да е своего рода **институция** с далеч по-обхватна от тази на личното човешко битие значимост.¹⁶ Тази особеност се разпростира както върху самия текст, така и върху неговия носител, а също и върху акта на боравене с него. В средновековната литература публичен и институционален характер в някаква степен имат практически всички жанрове, включително най-интимните като лирическата поезия или автобиографията, която е смислово оправдана единствено като поучение за другите, а не като проста експресия на индивидуални екзистенциални колизии.¹⁷ Самата книга сравнително рядко е персонално притежание, а и самата приватност се схваща в свършено различен от съвременния смисъл на гумата. Дори когато става дума за действително “частни” книги – например монашеските бревиарии, засвидетелствани за Ирландия още през седми или осми век¹⁸ – те в никакъв случай не се възприемат просто като елемент на лична библиотечна колекция. След смъртта на монах-светец притежаваната от него “лична” книга по правило не се предава другиму, а се съхранява като реликва, което показва, че тя и в битността си на “лична” собственост¹⁹ е преди всичко носител на наиндивидуалната святост на притежателя си, своего рода инсигния на идеята за монашеството. Най-сетне самото четене се осъществява по правило в публични пространства – в гормитория или в библиотеката. Но именно като публичен жест то непременно следва да е достатъчно изразително. Защото публичното действие не само се върши, но и се демон-

¹⁵ Geraldus Cambrensis, De rebus a se gestis, II 18.

¹⁶ Cf. L. Amtower, Engaging Words. The Culture of Reading in the Late Middle Ages, New York 2000, 1 et passim.

¹⁷ Като своеобразно поучително четиво препоръчват автобиографичните си писания големите средновековни майстори на жанра – достатъчно е да споменем само (след Августин) Отло от Санкт Емерам, Пиер Абелар, Гвиберт от Ножан, Джералд от Уелс и т.н.

¹⁸ P. Saenger, op. cit., 94.

¹⁹ Бенедиктинският устав, прочее, е твърде рестриктивен по отношение на личната собственост на монасите. – cf. Regula Benedicti, 33.

стрира, показва се, из-явява се външно. Тъкмо поради това актът на четенето следва да бъде – поне в норма – телесно обозначен. Тази норма се съхранява в определена степен дори когато този „жест“ като че се оттегля в сферата на приватното. Дори четящият за себе си, например четящият бревиария, трудно може да пренебрегне обстоятелството, че неговото действие представлява по същество разновидност на устната молитва (*oratio oralis*), така че дори когато то трябва да е безгласно, за да бъде опазено например спокойствието на почиващите си братя, монахът пак е дължен да го придружава с движение на устните си, артикулиращи и, тъй да се каже, квази-вокализиращи четените слова. Това означаване на четенето гарантира, заедно с всичко останало, и публичния контрол върху четящия, затруднява и даже напълно изключва достъпа му до неподобаващи и гушегубителни текстове. Гласното четене удържа човека извън проблематичното и уязвимо за всячески опасности и съблазни пространство на усамотението. Нещо повече, то рекреира институционалността на праведното съществуване на човека в общността на *universitas christiana* дори в най-отдалечените ъгли на неговата интимност. Тази принадлежност следва постоянно да бъде препотвърждавана и добрият четец ще прави това или чрез прогласяването на текста, или – в краен случай – с някакъв друг жест, като прословутото почесване зад ухото при четене книгите на неверниците.

б. Онтологически уплътненото и максимално институционализирано слово преформира и функцията на своя носител. Четенето

(и писането) се схваща преди всичко като вид **служене**, като приобщаване към литературния текст, който във всеки случай – въпреки разликите в степента на опосреденост – има един единствен божествен източник. От гледна точка на авторството нито четящият, нито дори пишещият е автентичният създател на литературното произведение. Той е просто ретранслаторът на една по-висока словесност, която не се ражда в дълбините на авторската интимност, а отзвучава там като реплика на извиращите от бездната на неизповедимата Божия тайна истинни думи. Мълчаливо е авторското писане. Този, който препредава божествените слова, ги произнася гласно, както е изобразен и скрипторът в една миниатюра, пояснена с показателния припис: *hic scribat et dictat*, „той пише и изговаря“.²⁰ Смисълът на тези думи се разкрива от присъствието на Агнеца, който изрича: „От небето низхожда това, което ще ти откровя, за да го запишеш.“ Писането е, следователно, не авторски акт, а писане под диктовка, своеобразно изравняване на действието по създаването на литературния текст с това по неговото възприемане. Тъкмо поради това и в общението с текста е минимализиран креативният за сметка на чисто ритуалния компонент. Сега решаващо значение придобиват отделните показатели на ритуалното действие – мястото, облеклото, позата (постановката на пръстите при писане е като при благослов), охотно прибягване до общи места, удержането на вътрешния ритъм на словото, модулирането на гласа, пристрастеността към алитерациите, римуването не само в поезията, но и в прозаични съчинения.²¹ Тук, разбира се, съвсем не става дума просто

²⁰ Paris, BN lat. 926, fol. 2, ed. M. Meiss, *French Painting in the Time of Jean de Berry*, New York 1967, fig. 667.

²¹ Средновековният литературен текст е по правило замислен и осъществен – според таланта на своя създател – подчертано речитативно, като съвършено изчислено акустично цяло, изпълнено с множество разнообразни, но хармонизирани помежду си вокални пиеси. Императивът на акустичното композиране определя стилистично не само високите жанрове на поезията, проповедта или житиеописание, но и по-неутрални такива, като например хрониките и дори юридическите документи. Съответстващите визуални „жестове“ при боравенето с литературния текст са калиграфичното писмо, илюминирането на ръкописите, изкуството на инициалите, фигуративната поезия и т. н.

за реторически форми.²² Парадигмалният литературен текст (сиреч първотекстът, с който в различна степен се съобразяват всички имитативни текстове) е този, който е „загомил“²³ в себе си едно особено слово – учителното. Той представлява по същество запис на живите речи на учителя – на оня един общ наш Учител, Христос, но и на нашите непосредствени учители (църковните отци или школските ни магистри), които прочее тъкмо и чрез това преутвърждават статута си на учители, че отгласяват правдиво и без изменение словото на самата Истина. Автентичният прочит на това слово, „отдомяването“ му може да стане, следователно, едва когато то бъде накарано отново да зазвучи. В по-профанен смисъл адекватното възпроизвеждане на огласявания при полагането му върху пергаментата текст (например при обичайното за средните векове диктуване) е естествено да бъде акустичното му произнасяне.²⁴ Така че вокализирането при четенето не просто улеснява възприемането, но то в някаква степен и е индикация за коректно боравене с литературния текст.

7. Феноменът на гласното четене през средните векове престава да ни изглежда толкова екстравагантен, ако отчетем обстоятелството, че в преобладаващото число случаи става дума за четене на вече познат текст – Евангелията, посланията на апостолите или съчиненията на църковните отци – на текст вече възприет и проумян, който следва единстве-

но да бъде препотвърден и укрепен в паметта чрез честото му повтаряне. Тъкмо поради това вокализирането на словото представлява и съществен мнемотехнически компонент в една епоха, в която книгите са рядкост, достъпът до тях е сравнително ограничен и следователно апроприирането на поне стандартните литературни текстове по пътя на запаметяването им е неотменно условие за възможността на интелектуалния труд изобщо. При подобно препрочитане бързината, разбира се, е без значение – същественото е „вкусът“ на текста. Когато препрочитаме дадено съчинение, ние правим това не за да придобием нова информация, а за да преживеем отново удоволствието от текста. Или правим това, защото този текст е инструктивен за нас, но инструктивен именно с инструктивността на нравственото „напомняне“.

8. Най-сетне трябва да имаме предвид, че ако стилистиката на овладяването на определен текст не предоставя никакви предимства на мълчаливото спрямо гласното четене (нито скоростта, нито икономичността на първото в случая играе някаква роля), то такива предимства не му гарантира и особената пристрастеност на средновековието към мълчаливостта като парадигмално поведение на добрия християнин. Тук балансът между слово и мълчание е действително много по-усложнен и условен. Мълчанието е, наистина, нормата на монашеския живот²⁵,

²² От чисто реторическа гледна точка следва да бъдат отбелязани все пак две особености на средновековния латински език, улесняващи прехода от графичното към акустичното ниво на текста. Първата е свързана със симплифицирането на класическия латински у автори като Иероним и Боеций, изчистването и скъсяването на фразата, позволяващи по-лесното произнасяне, но и по-лесното удържане на словото от слушателя. Втората особеност се състои в по-раздвигения синтаксис, способстващ за безпрепятственото създаване на словесни фигури или съзвучия. Фиксирането на синтактични структури от типа на „подлог – сказуемо – допълнение“ е, напротив, индикация за надмогването на устното четене и писане. – Срв. P. Saenger, *op. cit.*, 16 sq., 254 et passim.

²³ Изразът е на Калин Янакиев.

²⁴ Лично притежаваното писмено копие се използва от студентите в средновековните университети най-вече за да следят по него произнасяната на глас от професора лекция. По същия начин постъпват по време на църковната служба и притежателите на лични бревиариуми.

²⁵ *Regula Benedicti*, 6.

а и изобщо на всеки, който е центрирал същностните си жизнени действия в служенето на Бога, ала самото мълчание следва да бъде разбирано не като безусловно отрицание на словото²⁶, а по-скоро като утробата, като смисловата дълбина и събраност, от която извира всяка достойна и значеща реч. Мълчанието, с други думи, противостои не толкова на словото, колкото на бърливостта, на безредното и безсъдържателно, негушеспасителното говорене.²⁷ Възведено в абсолюто, мълчанието може да се превърне в зло (*maligna taciturnitas*), в детинско тщеславие (*taciturnitas puerilis*), в срамна немарливост (*turpis incuria*).²⁸ Мълчаливостта на пастира принася понякога вреда на самия него, ала винаги наврежда на пасомите му.²⁹ Затова тя може да бъде определена и като “глухава”, “неподготворна”, “неблагодатна”³⁰, “зловредна”.³¹ Безполезното мълчание може да се окаже дори по-опасно от неовладяната бърливост³² и прекомерно мълчаливите съгрешават тежко, погубвайки себе си в собственото си мълчание.³³ Има, следователно, мяра на мълчанието, има граница, отвъд която е нечестиво да гържиш устата си затворена³⁴ и отвъд която е редно да потекат “слажките сокове на думите”.³⁵ Тази мяра и определя нормалността на гласното четене. Защото – оказва се – изричането на глас е легитимен акт, стига то да е сторено “със сърдечна сериозност” (*cum cordis gravitate*)³⁶, стига език ни да е развързала “жарта на боголюбиеото”.³⁷ Достойното слово е словото на благодарността, на почителността и възхвалата, които дължим Богу за неговите благодеяния. Това слово не бива да бъде удържано само вътре в сърцето, ами то следва да прозвучи също в гърлото.³⁸ Понеже истината не трябва да бъде премълчавана.³⁹ Това е, изглежда, и принципното основание за гласното четене през средните векове.

²⁶ Мълчанието не означава просто беззвучност. “Мълчаливо” (*tacite*) според предписанието на монашеските устава (Consuetudines canonorum regularium Springirsbacenses – Rodenses, 180) се произнасят молитвите, дори когато те са “с плач и въздишка” (Collectio canonum, II praef.2: *orantes tacite cum fletibus et gemitibus*). “Мълчаливо” следва да се удря в определени случаи и манастирската камбана (cf. Ordo monasticus, S. Benedicto attributus, PL 66, 940). Във всеки случай мълчаливостта не е синоним на жестовата неизразителност. Защото, по думите на Исидор от Севиля (Sententiae, III 14, 9), дори ако гласът на четящия не се чува, то езикът му непременно се гвижи именно *sub silentio*.

²⁷ Истинските врагове на мълчанието според Касиан (De institutione coenobiorum, XII 27, 5) са: *excelsa vox, sermo rigidus, amara turbulenta, lingua facilis, procax loquella*. – Cf. Beda Venerabilis, De orthographia: *Taciturnitas loquellae contraria est; silentium confusis vocibus sive tumultibus*; Petrus Venerabilis, Epist. 20; Ambrosius Autpertus, Libellus de conflictu vitiorum et virtutum, 1.

²⁸ Cf. Cassianus, Collationes, XVI 18; Fulgentius, Expositio Virgilianae continentiae; Ennodius, Epist., VIII 4.

²⁹ Gregorius Magnus, In Evang. I, hom.17: *pastoris taciturnitas aliquando sibi, semper autem subiectis noceat*.

³⁰ Cassiodorus, Expositio psalmorum, 11. 111. 115.

³¹ Beda Venerabilis, Hom., II 20.

³² Petrus Venerabilis, Epist. 52: *Magis timenda est inutilis taciturnitas, quam quaelibet incompta loquacitas*.

³³ Bernardus Clarsevallensis, Sententiae III 110.

³⁴ Gregorius Magnus, Moralia in Iob, VII 37.

³⁵ Ennodius, Epist., VII 20.

³⁶ Cassianus, De institutione coenobiorum, XII 29, 2.

³⁷ Gregorius Magnus, Epist., IV 38.

³⁸ Epistolarium Guiberti, 55: *vores gratiarum actionis, que non solum in cordibus..., sed in gutture uel faucibus... resonare debent*.

³⁹ Sedulius Scotus, Collectaneum miscellaneum, VIII 7, 2: *Veritas non est tacenda*.

Народ от исихасти

Деян Енев

Деян Енев е завършил българска филология в СУ "Св. Климент Охридски". Работил е като санитар, учител, копирайтър и журналист. Автор на сборниците с разкази *"Четири за нощен влак"* (1987), *"Конско евангелие"* (1992), *"Ловец на хора"* (1994), преведен и издаден в Норвегия, за който получава Годишната награда за белетристика на "Захарий Стоянов"; *"Клането на петела"* (1997) и *"Ези-тура"* (2000), получил Годишната награда за белетристика на СБП и Националната награда за литература "Хр. Г. Данов". Наскоро излезе книгата му с разкази и новели *"Господи, помилуй"*.

"Непрекъсващата вяра на страдалеца е най-истинската прослава на Господа", гласи един от православните фрагменти на писателя Димитър Коруджиев в книгата му *"Разговор за Бога"*. Вътре има десетки нажежени прозрения на човек, който сам се е опитал да разбере какво представлява живият християнски опит. И нещо повече - не е забравил да го сподели и с нас, неговите съвременници.

Оцеляването на българския народ през петте века турско робство наистина прослави Бога.

Много често се случва така, че именно творците - защото това им е занаятът - ни помагат да разкъсаме завесите, които ни разделят от просторите на духа, от невидимото. "Невидимото е сърцевината на видимото, същината на видимото", пише архимандрит Юстин Попович в книгата си *"Православието като философия на живота"*. "И трите свята - космосът, земята и човекът, представляват сами по себе си някакви невидими си-

ли, облечени в материя. Християнската философия за света съдържа две основни начала. Първото е: светът е богоявление, а второто: човешкият живот е богослужение."

Именно за второто ще стане дума по-долу.

За мен например крие истинска загадка фактът, че триъгълното площадче около Попа, както всички грубовато, но всъщност с обич наричат паметника на св. Патриарх Евтимий в центъра на София, до кино Одеон, е любимото място за срещи на младите хора - и то от десетилетия. Има достатъчно други паметници в центъра, но младите хора се събират точно тук, на Попа. Мисля, че това не е случайно. Преклонението и благодарността на народната памет имат обичая да бягат от официалността и формалността, от дирижираните кухни тържества. Мисля също така, че паметникът на "найсиянната личност" сред светите предстоятели на Българската православна цър-

ква”, както е назван в житието му св. Евтимий Търновски, е щастлив от тази си съдба. Паметникът е непретенциозен, малък, позеленял от времето. На раменете му често кацат гълъби. На постаментата могат да се видят редовно живи цветя. На метри от него бабички продават гевреци, а наоколо денонощно се тълпят млади хора.

“Къде? На Попа в шест.” Това е повече от парола, това е светоглед. В този текст ще се опитам да намеря един от възможните отговори на тази загадка. Преди това обаче ще ви опиша една картина от детството ми.

До първи клас живях на село – при баба си и дядо си по майчина линия. Тогава селото се наричаше Благоево. Намира се в Лудогорието, между Попово и Разград. Сега върнаха старото му име Батенберг. През първите ми детски години още бяха живи двете ми прабаби, майката на баба ми – баба Маришка и майката на дядо ми – баба Дена. Мъжете им бяха починали – дядо Вълко, съпругът на баба Маришка бе загинал в битката при Чаталджа през далечната 1913, а дядо Христо, мъжът на баба Дена, бе починал на седемдесет години няколко години преди раждането ми. Двете бабички спяха в една пристройка до къщата. В задното помещение беше спалнята им, а в предното – пещта, където на Великден се печеха козунаците. В същото това предно помещение имаше голяма гървена софра, “паралия”, висока пейка, с диаметър около метър и с две ниски трикраки столчета до нея. И двете бабички ходеха облечени изцяло в черно, с черни забрадки на главите. Когато се случваше да си свалят забрадките, за да си измият на открито под крушата в едно поцинкованото корито белите изтънели коси, аз занемях от почуда – толкова бях свикнал да възприемам забрадките като част от главите им. Колкото

можеха, те вършеха нещо из двора въпреки старостта си – ще нахранят пилетата, ще откъснат домати и краставици за обяда, а при залез излизаха, въоръжени с тояжките си, отвън на пейката на улицата да посрещнат козите и овцете. Когато се свечереше съвсем, двете се прибираха в собата с пещта, запалваха си газената лампа, въпреки, че в селото, разбира се, имаше ток и часове наред изкарваха сигнали върху трикраките столчета. Всъщност – сега си давам сметка – аз никога не ги заварих в леглата, да спят или поне да се излежават. Техните далечни, вече почти разтопени от дистанцията на изтеклите четири десетилетия черни силуети – прегърбеният на баба Маришка и изправеният на баба Дена – завинаги са свързани в паметта ми с постоянната им, някак “вечна” будност върху ниските трикраки столчета!

Такива баби, облечени в черни или поне в тъмни грехи и до днес все още могат да се срещнат по селата ни. Аз видях тези възрастни жени и тази година при едно пътуване из няколко странджански села, а също из Гоцеделчевско – облечени изцяло в черно, със строги черни забрадки, много приличащи на монахини – подобно на моите две прабаби. Тези възрастни жени обаче лека-полека изчезват като вуг. Като изчезнал съвсем, бързо ще ги забравим, защото нашето време бързо забравя всичко, което не може да вижда и да се пипне. А не бива. Защо не бива – ще се опитам да обясня по-надогу.

Да се върнем пак към св. Патриарх Евтимий. Последният патриарх на България преди падането ѝ под турско робство остава докрай със защитниците на обсадения престолен град. При завземането на Търново на 17 юли 1393 г. той се изправил пред завоевателя да моли пощада за мирното население. Получил уверение, че жителите ще бъдат пощадени. Малко

след това обаче били избити 110 градски първенци. Първосвещеникът изобличил поробителя и бил осъден на смърт чрез посичане на Лобната скала в Търново. Преданието гласи, че когато замахнал с меча, ръката на палача окаменяла. Това хвърлило в потрес турците и животът на патриарха бил спасен. Осъдили го на заточение. Последните години от живота си той прекарал на юг, най-вероятно в Бачковския манастир. Авторът на житието му, Киевският митрополит Григорий Цамблак, трогателно е описал разгялата на пастиря с паството му. "Той излизаше заедно с народа като втор Йеремия, при което самите камъни на града плачеха със сълзи! Някой плачевно се провикнал: "На кого ни оставяш, добрий пастирю?" А той – и сам просълзен – отговорил: "На Светата Троица ви оставям – и сега, и навеки!"

Ние мислим, че заг тези гуми – "На Светата Троица ви оставям – и сега, и навеки!" – се крие не само силната вяра на един образцов архиерей и горещ молитвеник, останал редом с народа си, както побобава, в навечерието на най-тежкото му изпитание. Заг тези гуми, с оглед на случилото се през следващите пет века, се крие една истинска програма за оцеляване на нашия народ. Прозирайки страшната политическа, религиозна, културна, икономическа и демографска катастрофа, надвиснала над народа ни, св. Патриарх Евтимий е произнесъл своя завет. С достатъчна степен на сигурност можем да добавим и другото: че той го е произнесъл не в празното пространство на безнадеждността като единствената надежда, а след десетилетни пратически усилия в тази насока – да обучи народа си как да оцелее даже при немислими условия, защото е бил прозорливец и е виждал и е знаел какво има да става. Освен това не е зле да изтъкнем, че подобно грандиозно дело има исторически прецеденти в бъл-

гарския мир – да вземем например само делото на св. Климент Охридски, който за няколко години обучава над 3 500 свещенослужители, които да поемат изцяло богослужението на роден език по цялата българска територия.

Това, което се случва с българската народност, наистина е неописуемо страшно. В края на 14 в. , преди робството, българската народност според изчисленията на проф. Христо Гандев е наброявала приблизително 1 300 000 души. За онази епоха това е числеността на една голяма европейска народност – приблизително толкова тогава е и числеността на Англия. През 19 в. населението на Англия наброява вече 35 000 000 души – и то при наличието на милионни преселнически маси в Америка, Австралия, Индия и другаде. А населението на Княжество България и автономната област Източна Румелия през 1878 г. , след робството, наброява – колко мислите? Два милиона! В това число не само българите християни и мюсюлмани, но и всички други етнически групи – гърци, румънци, евреи, руси, сърби. Българите в Македония и Тракия, останали под пряка турска власт, наброяват още един милион. Само тези числа са достатъчни да си представим мащаба на чисто биологическия колапс, в който изпада България в резултат на петвековното робство. По-страшно от това е можело да бъде само едно – тоталното изчезване и претопяване на народността ни – нещо, което обаче не се случва. Вярваме, че немалка заслуга за това има именно програмата-завет на св. Патриарх Евтимий.

Ключът към обяснението на това, какво е представлявала програмата за спасение на нашата народност се крие във факта, че монахът Евтимий е един от най-близките ученици и сподвижници на най-видния български исихаст, св. Теодо-

сий Търновски – сам тоя пък ученик на великия св. Григорий Синаит, пребивавал заедно с него в манастира Парория в Странджа, на границата между България и Византия. Именно от този манастир сетне тръгва из славянския свят – през Търново и молдовските манастири – мощната мистическа струя на исихазма, който захранва отново православието с чистотата и боговъдъхновеността на първоапостолските времена и времената на гревното монашество и изтъква от него коварната византийска позлата.

“В този див и ненаселен регион (Парория), пише епископ Калистос Уеър в книгата си *“Тайнството на човешката личност. Исихастки студиум”*, св. Григорий Синаит основава една истинска “духовна работилница”, по думите на неговия житиеписец. През последните години той събира под грижите си значителен брой монаси, не само гърци, но и българи и сърби. Той се радва на подкрепата на българския цар Иван-Александър. Общността му в Парория служи като връзка между гръцкия и славянския свят, като по този начин заема ключово място в това, което съвсем подходящо бива наречено “исихастки интернационал”. Именно монасите от Парория или непосредствените им ученици – люде като св. Теодосий Търновски, св. Ромил Видински, патриарх Евтимий и митрополит Киприан Киевски – са в основата на голямото възраждане на съзерцателното монашество, което се разпростира из цялото славянско християнство през късното средновековие.”

Според епископ Калистос Уеър двата съименници – св. Григорий Палама и св. Григорий Синаит имат заслугата за интегрирането на аскетическата и мистическа традиция на исихастите в системата на християнското учение като цяло – св. Григорий Палама е апологетът и богословът, а св. Григорий Синаит – учителят и прак-

тическият наставник. Нещо повече, и двамата са на мнение, че исихасткият метод, или методът на постоянната молитва като най-важно средство за богопознание и като най-важен инструмент на истинското богословие е достъпен не само за монасите, а, по повелбата на св. апостол Павел: “Непрестанно се молете” (1 Сол. 5:17), се отнася за всички християни без изключение.

И друг виден изследовател на паламизма, о. Йоан Майендорф, твърди същото: “За Палама, непосредственото богопознание во Христе е достъпно за всички, които са кръстени и следователно е реалната основа и критерий за истинско богословие. Методът се състои в постигането на “внимание” – първото условие за истинската молитва - като умът се концентрира “в сърцето” ... и се повтаря кратката молитва: “Господи, Исусе Христе, Сине Божий, помилуй мя.”

Преди няколко години посетих основания от св. Теодосий Търновски КилифареВСКИ манастир до Търново. В двора заварих две възрастни монахини, седнали на ниски трикраки столчета. Това смътно ми напомни на нещо, но тогава не се сетих на какво.

Както изтъква Георги Манзаригис, централен проблем в учението на св. Григорий Палама освен принципните различия между Божествената същност и Божествените енергии, е проблемът за обожението на човека. Обожението, по точния израз на архимандрит Киприан (Керн) е религиозният идеал на Православието. Според Палама, душата и тялото съществуват в единство. Тялото не е затвор за душата, а неин съ-работник. Освещаването на душата благодарение на Божията благодат освещава и тялото – стига да се спазват Божиите закони (т.е. да се живее благочестиво), за да може да се прие-

ме в пълна мяра тази благодат. А осветеният човек става мек като восък отвън и твърд като кремък отвътре. Да запомним това – твърд като кремък отвътре!

“Главната цел на богословското учение на св. Григорий е да защитава реалността на християнския опит, пише протоиерей Георги Фроловски. Спасението е повече от прощение. То е истинско обновление на човека.”

На св. Патриарх Евтимий му е трябвал чист, богоносен народ. Той е знаел, че именно и само такъв народ може да прояви достатъчно твърдост, за да оцелее и при немислими за оцеляване обстоятелства. Нека тук мимоходом да обърнем внимание на един важен факт – всички чуждестранни пътешественици по нашите земи, без изключение, като се започне още от 16 в., споменават и се възторгват в своите пътеписи тъкмо от добрите нрави, от благочестието и порядъчността на местното население.

Процесът на обожение, между другото, като растеж по християнската “лествица” на добродетелите, не е в никакъв случай висша и отвлечена богословска химера, а жив процес, който и днес подлежи на проверка – и то даже от страна на хора невъцърковени или хора запознати откъслечно с някои страни на вярата и религиозния живот, каквито сме повечето от съвременните българи. Достатъчна е една несложна операция – да съпоставим наяве или пък дори мислено лицата на един истински монах, каквито, слава Богу, се срещат в България и на един буйстващ в порока на разврата или на пиянството човек. Изводът е очевиден.

Между другото, за отбелязване е, че първият превод на български език на основополагащия труд за духовен растеж на св. Йоан Лествичник “Лествица” (един от

най-важните наръчници във възхода към обожение) е направен именно от св. Теодосий Търновски в края на живота му.

Тази силна група, чийто най-отчетлив религиозен и културен деятел е бил св. Патриарх Евтимий, група, сравнима по мащаба на дейността си единствено със Светите Седмочисленици, е опитала, и по-важното – успяла в нещо много трудно: да превърне общия благочестив църковен християнски живот, който се е практикувал в Средновековна България – пред прага на непосилните изпитания – в дълбоко лично постоянно богослужебно дело за православните българи. Св. Патриарх Евтимий е успял да внуши на народа си, че всеки поотделно трябва да напегне православното изповедание до аскетизъм, до монашеско самоотречение. Тоест, общото църковно празнично богослужение да се съчетае с лично постоянно действено делнично богослужение. С оглед на казаното дотук смеем да твърдим, че българската народност оцелява през петте века робство, понасяйки такъв безмилостен геноцид именно защото прозорливият първосвещеник успява да внедри в народното съзнание в достатъчно действена степен исихасткия метод или методът на непрестанната молитва. Да наложи на територията на българската етническа общност някои от основните порядки на манастирското обществено. С други думи казано – да превърне цял народ до голяма степен в народ от исихасти.

“На Светата Троица ви оставам – и сега, и навеки!” – не значи ли тази фраза тъкмо това.

Как обаче на практика се е извършило, или по-точно – се е извършвало в продължение на векове това, ще попита всеки? Обикновеният, простият народ е нямавал възможност да черпи от изборите на

исихастката традиция. Чрез институцията – това е думата! – на възрастните жени, на бабичките – е отговорът. Щом чак до нашите прабаби, на практика през близо седем века времева дистанция, е отекнала тази непосилна за обикновени светски люде, жадуващи обикновените светски радости традиция, един от най-вероятните отговори може да е само този. Възрастните жени на България приеха мисията си и изнесоха на плещите си оцеляването на народността. Нека пак да подчертаем едно от важните наблюдения – последните представителки на тази институция, поколението на нашите баби и прабаби нямаха пороци – освен може би този толкова светъл “порок”, раздумката привечер на пейката. Даже през погледа на нашето необременено от религиозност детско възприятие те живееха съвсем строго, съвсем по монашески. Всички още си спомняме тяхното “Божке...” или “Божичко...”, или “Господи Иисусе...”, безмълвието им, неагресивността им, милостивостта им, търпението им, трудолюбието им, кротката им, тиха, постоянна радост (един от най-важните белези на вкоренената, макар и неосъзнавана изцяло исихастка практика.) Та това именно е живият православен християнски живот, това именно е посигнатата “Лествица”, това е истинско монашеско самоотречение. А именно те, възрастните жени в продължение на векове възпитаваха българчетата – чак до нашите поколения. Ето кой съумя да реализира на практика завета на св. Патриарх Евтимий. Затова не трябва да ги забравяме.

“От ранно утро седни на нисък стол, около 20 см. висок. Утесни ума си, като го принудиш да слезе от мозъка в сърцето, и го задръж там. Наведи се силно напред, като усетиш остра болка в гърдите, раменете и врата и извикай настойчиво в ума и душата си: “Господи Иисусе Христе,

помилуй ме”, съветва начинаещите исихасти св. Григорий Синаит.

Не са ли тези ниски двайсет сантиметра трикраки столчета, на които седяха моите, а със сигурност са седяли и вашите прабаби, далечен отглас от внедрената в цял народ от св. Патриарх Евтимий исихастка традиция.

Божке, Божичко!
Господи Иисусе!

Тук в подкрепа на тезата си можем пак да се обърнем към един творец, към режисьора Красимир Крумов, който в книгата си “Неведоми пътища” твърди същото: “Набожните бабички са крепост на милостта и духа. Те са съхранили нашата култура, език, естество на душата дори в по-голяма степен от учените мъже и от черковните дейтели. Народните будители са малцина, а набожните бабички са осветявали всеки български дом. Набожността дава по-висша степен на откровеност и праведно поведение, отколкото догматичното православие. Тя е християнство, овладяло отделната душа, не за да плаши, а да се радва и създава не само в празник, но най-вече в делник. Да се труди, дарява и моли не само на светло, но повече в тъмното, в закритото, в невидимото всекидневие. Набожността е свободното религиозно светло съзнание, което не задушавя, а възпитава невръстните.

Набожността е омесена с трудния живот, с полето и хляба, с раждане и отглеждане на деца, с възлизащото слънце и с вятъра на вечерта. Набожността не замахва в облаците, а стъпва върху земята, но с боси, леки нозе и очите ѝ гледат както надолу, така и напред. Набожността е кротка, мъдра като бабичките. Тя е милостива, състрадателна, но не в речите, а в делата и в същинските вътрешни помисли. Набожността е видима, но не е

траяла цял живот, а е дошла в края на живота. Затова тя не е догмат, а следмладостна кротост. Малките деца, възпитавани от набожните бабички, попиват боязънта от силата и вечното кротко упование в нея, поглъщат строгостта на живеенето и на споделянето с близкия човек. Така и тяхната младост и лудост са смекчени и изправени, споходени от боязън, упование, милосърдие, споделяне.

Набожните бабички са направили повече в историята на нашето отрадно българско общество, за да се опази то и да остане човешко в своя вид. Без широката земя на набожните бабички нямаше да има род, памет, човешко слънце.

Затова, когато настъпи часът да изчезнат набожните бабички, сигурно е, че падението на родовете, оскверняването на кръвта и навременното погубване на духа ще протече за миг и над земята ще настане глухото, тъжно веселие на младостта и лудостта.”

“На кого ни оставяш, добрий пастирю?” А той – и сам просълзен – отговорил: “На Светата Троица ви оставям – и сега, и навеки!”

Великият прозорливец Св. Патриарх Евтимий е знаел какво говори. И затова младите днес се тълпят, без да имат лично обяснение защо правят това, именно пред неговия паметник. Благодарната народна памет се подчинява на специален закон. Тя никога не греша.

Използвана литература:

1. Димитър Коруджиев, *“Разговор за Бога”* - изд. “Слънце”, София, 2003
2. Арх. Юстин Попович, *“Православието като философия на живота”*, изд. Манастир “Св. Георги Зограф”, Света Гора, 2001
3. *“Жития на светите”*, Синодално издателство, София, 1971
4. Диоклийски епископ Калистос Уеър, *“Тайнството на човешката личност. Исихастки студии”*, Сдружение “Св. Албан и св. Сергий”, изд. ЛИК, София, 2002
5. О. Йоан Майендорф, *“Византийско богословие”*, изд. “Гал-ико”, София, 1995
6. Георгий Манзаридис, *“Обожение човека. По учению святителя Григория Паламы”*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003
7. Протоиерей Георги Флоровски, *“Библия, църква, предание. Православно гледище”*, Библиотека “Православен калейдоскоп”, София, 2003
8. Красимир Крумов, *“Неведоми пътища”*, втора част, изд. “Изток-Запад”, София, 2004

Превъзходство и проклятие Периферни бележки май-юли 2004

Владимир Градев

Доцент, преподавател във Философския факултет на СУ "Св. Климент Охридски". Автор на книгите: "Силите на субекта" и "Прекъсването на пътя". Понастоящем е посланик на Република България във Ватикана.

Вече няма завоевателни войни, при които по-силната страна да побеждава и покорява по-слабата. Съвременната война е трагичен израз на нестабилността и шемета на икономическата глобализация, на определянето света като производство и разграждането на модерния полис. Борбата срещу терористите (превърнати от днешната имперска сила във "врагове на човешкия род" по подобие на пиратите за древния Рим) е без граници, без настъпление и отстъпление, без край, повсеместна и хронична.

Страгаме от грешки на възприятието. Струва ни се, че Близкият изток е сцена на сблъсък на цивилизации, конфликт на идентичности. Ала тяхното разграничение вече няма никаква стойност. Налице е чисто и просто хаос и напразно се мъчим да се освободим от бремето на страха като откриваме причините за конфликта в някакви непримирими идентичности. Всъщност, параноичното произвеждане на идентичности е най-сериозна и дълготрайна последица на днешната война.

*

Терористите са пленници на фантазмения образ на врага. Те вярват, че врагът е един единствен, че съществува общ символ на злото в света. Ние, от своя страна, ги виждаме по съвсем същия начин. Едва ли има по-голяма заблуда от това. В хаоса на глобализацията се свят не съществува видим ред, на който да се противопоставя друг ред или безредие. Има само непрестанно объркване на идентичности в сивата мъгла на глобализацията. От това, че се взираме в мъглата не следва, че гледката ни харесва, нито, че се примиряваме с патологичната ситуация, в която се намираме. Отваряме очи, за да излезем от водещите до войната пътища на глобализацията.

В постмодерния контекст на глобална обърканост, на смесване на насилие и икономика се поставя като образец за бъдещето на света въпросът за Светата земя. Близкият изток и днес си остава мястото на всички ламтежи, където безпрепятствено се разгъва онзи начин на експлоатиране-разрушаване-консумиране, който по думите на Вебер "ще извлече и последния грам земна енергия".

Диалогът между западния и арабския свят е прекъснат. В резултат на което съзряваме, безпомощни и ужасени, затварянето на цял един човешки континент в отчаяни и безумни форми на ярост и насилие.

На насилието може да се противопостави единствено даденото на най-бедните и лишените, на изключените от божественото наследство и прокудените от историята гостоприемство. Същността на християнството е в споделянето на изключването. Състрадаващото заместване е християнското обръщане на етоса на запада. Богатият, силният поема върху себе си, в себе си бедите и злочестие то на нищия. В евангелската сцена на Страшния съд не става дума за религия, за вярвания и ритуали. От значение е единствено всекидневното служение: "гладен бях, жаден бях, гол бях... истина ви казвам: доколкото сте сторили това на едного от тия мои най-малки братя на мен сте го сторили." Тайна на присъствието на Христос във всеки един от тези човешки синове. Как да схващам това присъствие?

Посланията на свети Павел са същността граматика на християнството. Писейки до филипяните, той призовава християните да имат към другия нагласата и поведението на Исус, "който, бидейки в образ Божий, не счита за похищение да бъде равен Богу, но понизи Себе си, като прие образ на раб и се уподоби на човеци; и по вид се оказа като човек, смири Себе Си, бидейки послушен дори до смърт, и то смърт кръстна". Словото става плът; безкрайният живот се превръща в краен, непознаващият смъртта живот приема в себе си смъртта. Цялата дейност на апостола, всяко негово влизане в "кожата на другия" е плод на този принцип: "бидейки свободен от всички

станах роб на всички, за да придобия по-много от тях... за иудеите станах иудеин... за немощните немощен... за всички станах всичко, щото по какъвто и да е начин да спася някого."

Сега не става дума за трансфер на технологии, нито пък за ускорено и устойчиво развитие на Третия свят, че да се превърне и той в сигурен пазар, а за необходимия пренос на съдби и религии, които да оживят и излекуват носещата всички опасности глобализация.

Липсва ни Ганди с гражданското търсене на истината в правото на различие, със саможертвата, която разтърсва егоизма и присвояването на другия. Ганди въведе пророческите "тайнства" – обети, покаяние, пост – в политиката. Вярно е, че няма и навярно не е възможен един мюсюлмански Ганди, безспорно е че арабският национализъм се разпалва с всеки изминат ден и тероризмът е безпощаден. Надеждата, отново против всяка надежда е, че гостоприемството ще надделее над идолопоклонничеството.

Какво е гостоприемството? То е приемането на чужденеца като чужденец. То е жестът към незнайните и безименни странници, които Авраам приютава в пустинята. Гостоприемството превръща ефимерната среща в богоявление. Трудно е да определим гостоприемството, трудно е да го вкараме в рамки. Самата пустиня премахва всяка граница и забрана. Гостоприемството – необходимост и обещание, че пътуването ще продължи. Нищо повече.

Монотеистичните религии се позовават на свидетелството на Авраам. Техният корен е откровението на Бога, неговото явяване като един и единствен. Вярата в този единствен Бог, смисъл на живота и историята, сродява евреина, християни-

на, мюсюлманина. Във всеки от тези тъй силни, тъй радикални религиозни опити е налице и вроденото изкушение той да се абсолютизира. Абсолютизираме вярата, понеже Бог е абсолютен, забравили за безкрайната качествена разлика (Киркегор), която изисква преди всичко смирение и отказ от претенцията да притежаваме цялата истина.

Борбата срещу идолопоклонничеството е в сърцевината на оплитането на религия и политика. Ужасяваща нагласа. Защо талибаните разрушиха статуите на Буда? За тях те бяха просто езически кумири. Целият Коран е битка срещу идолопоклонничеството. Библията също: ето заповедта на Илия да бъдат избити всички Ваалови пророци, тъй като учат народа да се кланя на кумири. Монотеизмът се налага с насилие. Но за юдейството, както посочва Асман, борбата с идолопоклонничеството е борба най-вече с вътрешния враг, защото само един израелитянин може да стане богоотстъпник, да отхвърли склочения с Бога завет. Апостол Павел превръща сърцето на християнина в поле на борбата срещу езичника и идолопоклонника. Оттук и обвиненията на Ницше, че е психологизирал греха, че го е превърнал в комплекс за вина. Всъщност той освобождава от антагонизма, от разграничението приятел-враг и така деполитизира вярата. Фундаменталистите смятат и днес, че победата на техния Бог над другите богове им дава право да прибягват до насилие срещу всички останали хора, в които виждат поклонници на тези богове. Ислямът се нуждае от отхвърляне на заложеното в него насилие. Само критика на Корана и на съдържащата се в него абсолютна претенция може да развърже фаталния възел на религия и насилие.

Ключът на близоизточния проблем е въпросът за притежаването на Света-

та земя. Тя принадлежи на децата на Авраам. Първи, водени от Мойсей и Исус Навин, евреите потърсват това право. По-късно и другите авраамови наследници – християни и мюсюлмани – също заявяват, че са истинският Божи народ и прибягват до сила, за да влязат в нейно владение.

Най-старият, лишен от земя и родина, народ с пълно основание се завърна в своето отечество. Ала връщането в Светата земя не е реституция, позволяваща да се прогонят наемателите. Подобно на първото влизане в Ханаан това е знак на надеждата за всички изселени, прокудени от домовете си, захвърлени по света хора.

И днес мнозина продължават да виждат като единствено възможно решение на палестинския въпрос прилагането на наследените още от Вестфалия принципи за разрешаване на конфликтите, които узаконяват с формулите на международното право разделението между народите. Всъщност Светата земя трябва да се превърне в символ на възможна световна политика на гостоприемството. Още повече, че твърде скоро няма да остане на света чужденец, който да пренася със себе си своите статуетки (ср. Бит. 31, 30-34), своя собствен свят, тогава когато ударите на глобалната икономика, на всепобеждаващата техника сведат до желания минимум многообразието на различните жизнени светове.

*

Признаването на тройното авраамово наследство следва да има директни политически последици: създаването на двунационална държава със столица с международен статут, в която като град на мира ООН премества своето седище. Промяната е възможна само с несвоевременни предложения.

Постепенно изниква истинското измерение на израело-палестинския конфликт: това не е просто регионален конфликт, според обичайната дипломатическа и геополитическа терминология, а съгубовният сблъсък, който обобщава всички социални, икономически, екологически противоборства и поставя човечеството на кръстопът. Светата земя днес е крайният опит, ключът, който отвежда до апокалиптичната омраза, до съда на историята, до есхатологията.

Етически и политически опит, възможните и невъзможни форми на съжителство все още се изразяват, както и по времето на Августин, с имената на два града – Вавилон и Йерусалим.

Вавилон. Хората строят своя висок до небето град и сами му дават име. Връзката между построяването на града и даването на името разкрива смисъла на това човешко, твърде човешко, усилие. Идолопоклонничеството се ражда с този Прометеев по същината си проект, с градежа с тухли и огън на града. Градът в своята архитектуронична и политическа самостоятелност е грехът раг excellence, който в Библията не е просто лично деяние, частно отношение между Бог и човека, но засяга най-вече начините и качеството на човешкото съжителство.

Бог слиза на земята, но не за да се яви на хората, а за да види града, да провери делата. Той слага край на греховния проект, на лошата смес на сбърканата политическа общност. Бог смесва езиците и разпръсва хората по цялата земята, за да не могат да продължат своето начинание. Това е началото на историята, отваряне към многообразието на човешкия опит. Привидното единство на заинатели се в глобалния си проект хора е истинското объркване и зло.

Йерусалим. Втора книга Царства. Давид е цар на Израел и с песни и танци пред ковчега на завета въвежда целия народ в Йерусалим. Йерусалим е столица на царството, градът на Давид, на царя, на завоевателя. Ала Йерусалим е преди всичко град на Бога, който избира Давид за цар и който е редом със своя избраник. Йерусалим е градът на Давид и на Бог, на Бог и на Давид: от техния съюз се ражда единството. Във Вавилон рухва заличаващото различията уеднаквяване. В Йерусалим, благодарение на направения избор, започва удивително религиозно и етническо единство, което поставя драматичния въпрос за възможността или невъзможността на един друг вид универсалност.

Йерусалим. Градът, където тъй лесно се обича Бог и тъй трудно се обичат хората. Град на завоевателя, столица на царството, той е прицел на апетитите на властта и ражда непрестанно конфликти. За разлика от Атина Бог не основава града на мира (по гумите на пророка Йерусалим идва от шалом), а го поверява на колективната отговорност на човеците. Градът не е изначално добър, нито е вечен. Място на спасението, той е място и на изкушението: в него може както да се живее редом с другите хора и с Бога, така и да се стигне до сблъсъка, омразата и запустението.

До децата на Сарра и Агар: Братя и сестри, имате ли още уши да чуете кръвта на мъртвите, която вика към Бога? Вие, които взривявате Нимап bombs? Вие, които отиватни мерки ви превръщат в техни съратници? Вие и всички онези, които ви командват, истински идолопоклонници, разчитащи, по гумите на псалмиста, на "своите колесници и коне", вместо на Божия закон.

Всичко това напомня ли ви нещо или сте тъй ангажирани, тъй модерни, тъй уверени в правата си, че дори най-силните слова на вашите традиции ви оставят безразлични? Възможно ли е в града на Божия мир народите на "не убивай" и на свещеното гостоприемство да повтарят в смъртоносна хватка най-тежките грехове на Запада: колониализма, расизма, тероризма ?

Спомни си Израиле, че "твоят отец беше странствуващ арамеец", че "сам бе пришлец в Египетската земя" и че "Бог видя страданието ти", спомни си, че Светата земя ти бе дадена като знак за народите. Спомни си Измаиле, че Пророкът се моли към Йерусалим, символ на Авраамовото наследство. Забравихте ли каква земя търчете? Забравихте ли, че не вие над нея, а тя над вас господства, понеже сам Бог я избра за своя обител? Тази земя, нешита греха на световното помирение, очаква днес да бъде споделена с целия странстващ човешки род: земя на мира, земя на пришълца (и ние сме този чужденец), на презрения раб (и ние сме този презрян раб), късче от планетата, което вие заедно трябва да помогнете да се превърне в поле на нов завет между човечеството и земята. Ако сте наистина вярващи и искате да воювате, то воювайте с глуда, с нищетата, с несправедливостта, с "растежа", който води до опасността пустинята да се разпростре върху цялото кълбо. Какъв прекрасен и свят гжихад, каква великолепна мицва! Пускайте от ООН да премести своето седалище в Йерусалим и светът ще разбере, че сте най-човечни сред човеците. Приемете предизвикателството заедно да изобретите политически ред, за да не бъде никои прогонван в пустинята, за да не бъде никои повече убиван. Спрете да колонизирате и повярвайте, че земята принадлежи единствено на Бога и че Той я даде на хората, за да я пълнят с плод. Спрете да

убивате, защото Творението е за всички и човекът е по образ на Бога. Спрете да издигате стената, защото тя, подобно на кумира, не спасява, а покварява. Стената на апартейда падна, но за да се глобализира с все по-голямото разделение между бедни и богати. Берлинската стена рухна, но за да направи място на "стомапената клетка" на безогледната консумация, която ще изцеди и последната капка земна енергия. "Докога Господи", стени пророкът, докога това бягство към нищото и то на тази земя, където един Авраамов син вече "направи от двата народа един и разруши преградата що беше посред"?

Чувам вашия смях. Вярно е, смехотворни са благопожелателните и "мистични" слова пред обусловените от геополитическата реалност възможности за конкретно действие. Ала израело-палестинският конфликт не е просто един от множеството раздиращи планетата конфликти. Този конфликт на конфликтите символно възпъщава всички тях – социални и екологически. Затова от него ще излезем помирени и живеещи или разкъсани и агонизиращи.

Писмото е вече изпратено. Свидетелство отвъд знанието, вярата, действието: свидетелство, в което мисълта се превръща във вопъл, възклицание, зов. То поражда безпокойство, но не среща други размисли, оборвания, дирения. Минаваш към "мистическото", за да излезеш от руните на "геополитическото"... Само когато "посещението на чужденеца" е изпелило действителността, само тогава може да се стъпи здраво и на два крака в горещото настояще.

Всички непрестанно говорим за черни дупки, едно от двете понятия на астрофизиката (другото е *big bang*), които всекидневният език си присвои. Тези дни оба-

че откривателят им заяви, че тази хипнотизираща ни теория почива на погрешни предпоставки. С това Стивън Хоукинз показва истинското си величие, защото само големите духове са способни да признават собствените си грешки. Ще бъде чудно подобен жест да се случи извън полето на строгата наука. В природата на политиците изглежда е заложена липсата на самокритично сетиво. Не само не признават грешките си, но и в обикновената почтеност виждат симптом на слабост и отстъпление. Щом нещо е поело грешен път, то вината е на безотговорната опозиция, на безобразията на предишното правителство, на международната обстановка или сушата... Все външни сили. На Католическата църква, нали се придържа към вечни истини, бяха необходими четири века след Галилей, за да признае, че е сгрешила в презумпциите си за модерната наука. Колко ли години на сблъсък и несигурност ще са нужни, за да се стигне до публичното разкаяние на политиците и идеолозите на учението за превантивната война?

Три есеа

Иван Драгоев

Доктор по философия. Автор на философско-екзистенциалистката монография "Приключение и всекидневие" (София, 2004). Дипломиран в Сорбоната. Понастояем живее и работи в Испания.

Болката

"Тялото е бедно по отношение на богатството на въображението, но то е богато в своята бедност."

Ирина Туроверова

1. Крежкото човешко тяло

Тялото е бедно по отношение на богатството на въображението, но неговата бедност е основата на мъдростта му. Тялото е мъдро в своята бедност. Въображението е способно да измисля и да пожелава всичко. По отношение на неговата необузданост, щедрата бедност на тялото е границата, условието за възможност на всеки реален опит. В крайна сметка тялото се превръща в мярката, в аршина за реализуемостта на мечтите на въображението.

Езикът е средството, позволяващо на въображението да подчини тялото, да го вкара в синтактични структури, опитвайки се да впише телесността в рамките на граматични правила... Но подчиняването на тялото е само привидно. За да спре делириума на рационалния синтаксис на въображението, тялото използва болката. Болка от нараняване, или болка от удоволствие. Тя е границата на телесността, своеобразен израз на "бедността" на връзката между тялото и света.

Тялото не транспозира опита. Остава го да се впише в плътта. Опитът е въплътен. Бедното тяло е татуирано от опити, понеже те се вписват в него, ставайки плът.

Ето защо мъдростта на тялото има като мяра опита, който става възможен посредством въплъщението. "Хората с опит" го носят вписан в плътта си, "хората без история" са тези, чието тяло е останало девствено, чиято плът е била предпазена от опасностите. Така те са успели да избегнат болезнения контакт с другостта и съпротивата на Света. Светът се вписва в крежкото човешко тяло посредством приятните и неприятните опити (ето защо болката и оргазмът могат да бъдат разглеждани като степени на приятност в опита. Те скандират границите на телесността).

Като ме боли, в действителност оставям едно послание от света да се впише в плътта ми. Аз не го оставям. То се вписва – без да ми иска позволение. Нямам право на гума. Понеже болката и оргазмът се ситуират на границата на изказваемото.

Получавам послание от света, което разклаца делничното функциониране на езика. То разрушава синтактичния ред. По принцип делничното говорене се налага

като хомогенни и последователни серии, в които нещата се нанизват едно след друго. При болката и при оргазма опитът се вписва в тялото като симултантност и като всеприсъствие (*ubiquitū*). И това е причината за богатството и за щедростта на бедността на крехкото ми тяло. Бедно по отношение на думите, но богато по отношение на неизказваемото и на неизразимото (единствено поетичното слово прекрачва понякога прага на тази щедра телесна бедност).

2. "Боли ме"

Все пак, езикът успява да неутрализира, да стандартизира даже болката посредством израза "Боли ме!". Какво означава "Боли ме!?" По принцип тези думи са своеобразно отхвърляне на болката като среща със света и начало на "една лична история". Иначе казано, посредством формулата "Боли ме!" успяваме да рационализираме това, което се дава като нещо цялостно и монолитно, това което се представя в симултантността и всеприсъствието. Така ние го рационализираме, разбивайки го на изразими парчета. По този начин ние можем да построим едно рационално и разбираемо слово. Но това слово не казва нищо за болката, защото казва всичко върху мен. В това слово болката (или оргазмът) е единствено претекст за утвърждаване на моята идентичност пред лицето на света, при положение, че истинското събитие в тези два опита е оттеглянето, еклипсирането на Азът, за да се предостави възможността на Света или на Другия да впишат нещо в тялото ми. Когато мислим болката в мисловния режим на "Боли ме!", ние се конституираме като страдащи-актьори. Нашата идентичност се редуцира в една верига от изпитани страдания с проблясъци от мъгливи удоволствия.

3. "Ужили-ме-пчела"

"Ужили-ме пчела" е една съвсем банална езикова формула. Но в тази формула се отрича основното – фактът, че една пчела жертва живота си, за да ни изпрати едно послание, което даже не си даваме труда да разберем.

Една пчела не жила никога случайно, защото след ужилването коремът ѝ се разкъсва и тя умира. Пчелата жила когато животът на колонията ѝ е поставен под въпрос. Ако тя ни ужилва, това е нейният начин да ни покаже, че съзнателно или несъзнателно сме заели неподобаващо ни място, че сме прекрачили граници, които не е трябвало да прекрачваме. Вместо да се спрем върху причината на ужилването, ние го еклипсираме в "Ужили-ме-пчела, боли-ме!". Всъщност, когато ме боли, Азът не е подлог на действието. Подлогът е болката. Тя се вписва в тялото ми. Всъщност, не толкова Азът е този, който получава жилото на пчелата, колкото пчелата е тази, която жилейки ме ми прави абсолютен дар на живота си, за да ми покаже нещо, което иначе никога не бих могъл да разбера.

Ние чувстваме ужилването като опарване. И то е действително животворно опарване. Понеже пчелата "изгаря" живота си. И това прогаряне е дар от живота, който осветлява нашия път, изгаряне, което ни показва, кое е мястото, което не ни принадлежи и не бива да се опитваме да заемем.

"Боли ме" е една синтактична редукция, която ни позволява още веднъж да се наложим като център на действието, да пречупим случващото се в своеобразна антропоцентрична призма. Не съм аз този, който го боли. Болката е тази, която ме кара да ме боли, защото тя Е, защото тя започва да обитава тялото ми. Преди да търсим успокоителни и обезболяващи

лекарства, не е ли по-разумно да се опитаме да разберем защо точно в този момент болката избира крехкото ни тяло като дом? Натъпквайки се с лекарства, ние превръщаме болката в реч, ние започваме да я разглеждаме като нашествие в тялото ни, при положение, че се случва нещо съвсем различно: крехкото ни тяло приема болката в себе си, за да ѝ позволи да впише в нас нещо неизсловимо.

Когато болката е в тялото ни, ние сме поставени пред следния избор:

- да се натъпчем с лекарства, да открием красиви гуми и да построим епична история върху нашата болест и да продължим делничното си, посредствено съществуване;
- болката е в тялото ни; крехкото ни тяло се опитва да спре наложения от навичките и от въображението ритъм; спираме се; хармонизираме живота си със света.

Духовитото слово

Френски аристократ изненадва жена си в ръцете на друг. Смутеният любовник промълвява:

- Аз ви казах, Госпожо, че е време да си тръгна...
- Че "трябваше да си тръгна", Господине
- поправя съпругът – Вие можете да блудствате с жена ми, но не с френския.¹

Какво изразяват тези духовити гуми – черен хумор или сарказъм? Къде е гранцата между двете?

Сарказъмът е това, което се намира между хумора и цинизма.

"Всеки човек има своята цена" – защо тази констатация не ни кара да се засмеем, но предизвиква по-скоро една тъжна усмивка? Защо е още по-мерзко да чуем: "Всяка жена има своята цена" подкрепено със закачливо намигване? Може би, защото цинизмът принизява и осквернява то-

ва, което има стойност. Той принизява човешкото същество като морална стойност, вмъквайки го в меркантилните отношения на абсолютната релативност, скандирана от парите. Всичко може да се купи.... и най-вече моралността. В крайна сметка цинизмът казва високо и ясно това, което всеки е констатирал, но не смее да изрече на висок глас. Даже любовта, и най-вече тази на една жена може да се купи...Ако всичко може да се купи, то тогава всичко е релативно т.е. без никаква реална стойност.

Цинизмът тръгва от ниско, за да принизи и да вкара в тинята онова, което има някаква висота. Цинизмът смъква. Като че ли трудното не е това да се отлепим от посредствеността, а да вкараме в лепкавата ѝ слуз извисеното, посредством сръчни релативизирания.

От своя страна, хуморът има нужда от висота. Трябва да се говори от високо, от много високо, та да може да се издигне безличното до ниво, в което то да може да предизвика усмивка. Поради това духовитото слово, вписващо се в параметрите на хумора, е неописуемо и неповторимо. То е единствено, защото единствеността му е плод на една феерична алхимия, в която уникалността на мига е приповдигната от словото, от жеста или пък от гвете наведнъж... Затова духовитото слово не може да бъде повторено. То ни кара да се смеем от сърце един единствен път. Несръчните опити за повторение водят до притеснени и пресилени подхилквания. Духовитото слово е истинно и точно в един единствен магичен момент, в който словото вдъхва висинност в баналността и сивостта на делника.

Какво в този случай е сарказъмът? Това е вид хумор, започващ да губи висота, без при това да се принизи до нивото на цинизма. Това е хумор, който е наранил кри-

лата си, преминавайки през тихия, но коварен огън на огорчението. Общото между сарказма и хумора е фактът, че за да бъдем саркастични трябва да запазим известна висота, позволяваща ни да уловим мига в шеметния му полет. От друга страна, това, което го приближава до цинизма е лекотата, с която той понася повторението. За саркастичното слово е много по-лесно да тръгне по наклонената плоскост водеща към цинизма, отколкото да преоткрие гързостта, можеща да му позволи да се извиси до лекотата и невинността на хумора. В сарказма невинността на словата е разядена от киселината на скуката. Той е вид хумор, който няма сили да запази висотата си. Думите вече не привръщат уникалност на мига, но търсят да проникнат именно тази уникалност с напразната надежда да я задържат, превръщайки я в музеен експонат. По този начин духът не е длъжен да остане в будно бдение...

Каква е в крайна сметка разликата между хумор, сарказъм и цинизъм?

Цинизмът се артикулира около вулгарността и огорчението, запазвайки все пак известна възискателност за изисканост даже в низостта. Тя е като проблясък на деградиращ сарказъм. Но изискаността на цинизма не е нищо повече от една учтив гримаса – лишена от всякакво съдържание.

Сарказмът запазва същия императив за изисканост, присъщ на всяко аристократично и расово слово, преплиташо шегата с огорчението, класата със загубилата всякакви илюзии ясновидност. Това е вид слово, което поради липса на сили, можещи да му позволят да се издигне над низостта, се опитва да я отблъсне с елегантен жест, който все пак е безспорен знак за пагубно задъхване. Хуморът е пунктуация на радостта от съществуването, която не се оставя да бъде уловена в

мрежите на спомена от едно изживяно удоволствие или пък надеждата за една бъдеща сласт... Това е пунктуация на словото, което сингуларизира щедростта на мига, като вид елегантен поклон към живота, поклон без грам низост и без помен от сервилност.

Как да приемем в този случай словата на нашия френски аристократ? Хумор или сарказъм? Трудно е да се отсъди... Самият факт, че можем да ги повторим и да се възхитим на елегантността на присъствието му на дух, не е ли това безспорен знак за загуба на уникалност? Не присъстваме ли на неуловимия миг, в който огорчението започва да подрязва крилата на хумора, субституирайки убийствения жест с убийствени слова?

Все пак, това, което нашият френски аристократ ни оставя като неразрешими въпроси е: Защо несръчният любовник остава здрав и читава? Кое е по-страшно: обидата на мъжката му чест или тази по отношение на граматиката? Нищо по-банално от съпруг, който убива изненадан любовник. Нещо по-педантично от това да се отстояват граматични правила, за да се прикрие липса на персоналност. Но какво присъствие на духа, във въпросните обстоятелства да се стигматизира не грозотата и низостта на изневярата, но гърварската употреба на френския! По този начин, нашият аристократ остава на еднаква дистанция и от баналността на ревността и от тъпостта на педантизма. Каква липса на вкус от страна на жена му е това да си избере за любовник някой, който даже не може да се изразява по коректен начин.

Словото на чужденеца

Чужденецът е като невъзможно обещание: да стане различен от себе си. Безсилната му реч се запъва на език, който той владее едва: "ако вие ме приемете, аз ще

стана различен от себе си, само за да усвоя по-добре езика ви." Но акцентът, който оцветява стила му, издава невъзможността да поеме напълно отговорността, която той търси изцяло. Този акцент, който всъщност е неизкорененият белег за нарушени или изоставени обещания, който го свързва с друга земя, с друго време.

И все пак той има само безсилната си реч. Чужденецът упорито се обвързва с убийствената отговорност да развива у себе си различното, за да се приспособи към новия контекст, в който се е оказал по избор или по принуда.

Бидейки различен, самият той се обещава на различното... Да опита невъзможното: да пробва, каквото и да му коства това, да стане по-малко различен от заобикалящите го... знаейки, че това е предварително загубена битка... "Вие говорите добре... за чужденец..." или "Бих искал да мога да говоря езика ви толкова добре, колкото вие говорите моя"...

Тези забележки, както изглежда добродетелни, даже окуражителни, подчертават единствено непреодолимата разлика, която разделя местните от новодошлия. Чужденецът не се стреми "да говори добре за чужденец", а направо да говори добре... Местният безусловно би желал да говори толкова добре езика на чужденеца, но той изобщо не би желал да се намира в същото положение като него... Добродетелността на това поощрение е свързана с факта, че местният благодари на Бог, защото не е задължен да говори език, различен от собствения си, понеже това би означавало, че вече не си е "вкъщи".

Понеже цената на доброто владение на чуждия език е прогресивното забравяне на майчиния език. Човек прогресивно забравя майчиния си език, за да научи още по-добре друг език... За да се окаже накрая

без собствен език... Като крайният резултат е много точното, математически перфектното овладяване на много езици, които той успява да практикува без акцент... това е като прилагането на алгоритмите... това е знак, че корените са окончателно отрязани... че предишните отговорности и обещания вече нямат стойност. Всъщност, перфектното владение на езици е знак, че вече няма чужди езици, понеже... отсега нататък няма майчин език.

Словото на чужденеца не тежи. В краен случай то развлича. Защото обикновено, за да може едно слово да тежи, то трябва да насочва към друго нещо, освен към този, който говори. Едно слово, което има тежест, насочва към това, което поддържа този, който в момента артикулира: семейство, кръг от приятели по-вече или по-малко влиятелни, социален слой... Чужденец, който говори, насочва единствено към себе си. Обещанията му са само една тавтология... той е неспособен да обещае друго, освен себе си... Своего пълно разположение; тоталната си гъвкавост... факта, че е способен да стане всичко... при условие, че му оставят възможността да го направи... Речта, социално "олекотена", на чужденеца носи в себе си не само критиката на условната санкция, която го засяга, но също така и нуждата от друг вид тежест.

Той носи нуждата от тежест и човешко присъствие в разговора: а именно, нуждата от слушане, различно от условното слушане, което е само едно учтиво изчакване, но всъщност и нетърпеливо, другият да мълкне, за да може той да помести една напълно свършена реч. Едно слово тежи на мястото си, когато отговаря точно на това, което се иска от него и когато е обградено още от опита. Именно при това условие, едно слово може да тежи, без да насочва задължително към система от социални взаимоотношения.

Словото на чужденеца различа, защото той продължава да си служи със заимствани слова. Лошото владеене на езика му пречи да прави като всички останали – да крие факта, че през повечето време употребява гуми, които не му принадлежат. Да говорим със заимствани гуми – означава да си присвояваме опита, който бихме искали да имаме, но реално нямаме. По тази причина обсебваме гумите на тези, които се предполага, че са изживяли този опит, за да го изживеем ние. Тези гуми са като сурово дърво, което хвърляме в огъня. Това дърво прави само пушек. И огън, който не топли и не свети... Той задушава и гразни очите. Ние си присвояваме гумите единствено в самота. Именно студеният огън на самотата пресушава гумите, за да могат те да се напоят от живота, който тупти в гръдта ни. Но гумите, пресушени от самотата, не служат за друго, освен да бъдат отново поставени на изпитанието на общуването.

Суровото слово на чужденеца насочва само към празнотата на всекидневната размяна на гуми. Към факта, че общуването се приближава все повече към безплодната размяна на обезкървени слова. Тези слова, накуцващи и обагрени с неблагозвучната звучност на акцента му, носят в себе си обещанието да преминат през чистилицето на безкрайните часове самота, за да се напоят с опит, за да се впишат в плътта на непохватния събеседник. Местният се усмихва в крайна сметка единствено, за да се избави от задължението да избърше праха от баналното сглобяване на собствените му гуми.

Непохватното слово на чужденеца всъщност е едно деформиращо огледало, една дяволска покана, отправена от местния, канещ го в чистилицето на самотата, единственото място, където той има шанса да си присвои заимстваните гуми, които населяват речта му, пълна с пос-

редственост и клишета.

Словото на чужденеца поставя дистанция между него и местните. И името му с две различни значения – *Hostis* – *въплъщава тази отличаваща се дистанция. Тази гума може да означава "чужденец" и "враг"... Според контекста... и този контекст зависи точно от дистанцията, от същината на връзките, които са установени между Hostis – латински (чужденец, враг) и Hospites – латински (домакин, гостоприемен)... Между полученото и този, който го получава. Обещанието, което чужденецът дава на домакина си, е да стане различен от себе си. Обещанието на домакина му е не по-малко невъзможно: да го приеме като друг, да запази отликата му и да даде тежест на това слово без социална основа. Уважението, дължимо на чужденеца, няма да се различава от това, дължимо на домакина му. И гостоприемството е истински отговорната връзка, понеже двете страни се обвързват с връзка, която далеч надхвърля реалните им възможности. Те си обещават приятелство и уважение, въпреки различията, за да премахнат съмненията и подозренията, които тежат в настоящето и парализират цялата дейност. Обещание, което е реално само дотам, че определящото развитие на двете страни е източник на взаимно обогатяване и никога повод за прибягване към сила.*

Да запазиш качествата на друга идентичност в контекст, който не ѝ съответства вече, е като нарочно да предизвикаш любопитство, анахронизъм. Като да развиваш барокови особености – любопитни, ценни, но безползни. Съвсем същото като този майчин език, който чужденецът носи в себе си като реплика. Той го запазва само от чиста сантименталност, като вид диалектично отрицание на жестокия прагматизъм, който изисква от него оцеляването в един не винаги приятелски контекст.

Да искаш да се вместиш в една общност от съотечественици, е като да поставиш смекчаващи нюанси на обещанието – неясно изразено, но радикално, че то е дадено, че е дадено на други (хора), изоставяйки родината си: да станеш друг; да развиваш и да изясняваш отликата, своеобразието, не подлежащо на промяна, което носи в себе си всяко човешко съществуване.

Най-често използваната парадигма за идентичност е тази на дървото. Тя ни вписва в една генеалогична логика, която ни позволява лесно да потвърдим, че ние всички сме чужденци. Баналността на тази метафора, схващана като механизъм за идентичност, е да даде, наред с генеалогията, едно същностно обяснение на настоящето, посредством миналото. Да знам от кого произхождам и какво е мястото, което заемам в родословното дърво, дава лесен отговор на всяко “защо”. Образът на това дърво изгражда един генетичен детерминизъм, който се възползва от очарованието, което причинява всеки огледен ефект. Но този тип на поведение затваря неизбежно вратата на всеки въпрос и на всяко обяснение, засягащо съществуването и феноменологията.

При все това, да се каже, че чужденецът е този, който отрязва корените си, е да се остане винаги под въздействието на същата парадигма. За да избегнем този натрапчив образ, ние предлагаме на негово място парадигмата на тъкача. В тази нова перспектива идентичността се търче между избора на нишките, които впитаме, за да изтъчем тъканта на нашето ежедневие. Миналото вече няма тази смазваща тежест, дори ако някои нишки от тъканта ни водят произхода си оттам. Тъкането включва в себе си факта на съставянето, редом със случайността.

Плодът от това тъкане възпроизвежда доста често пак родословно дърво... Но

това родословно дърво вече не е нещо, което съществува от по-рано, нещо, което определя същността на живота... то е плод на един идентификационен избор, който означава нещо много ясно: да се свържа с това у Мен, което не е от мен (а именно родословната линия); да се обвържа да продължа и отглеждам същото, дори това да ми е трудно поносимо.

Но това е само един възможен начин да си създадеш идентичност. Той е толкова валиден, колкото и всеки друг. Като например човекът, който вместо да запази в тъканта си същото, избира различното. Избира самоличността на чужденеца, който отглежда в себе си и в другите различното.

Но какво е всъщност да развиваш различното?

Различното няма ангелски черти. Различното е това, което аз не съм и не мога да бъда. Развивам дори това, което ми е враждебно, за да засиля устойчивостта си, но най-вече чувствителността си. Тази парадигма на тъкането с различното намира блестящ пример в молбата, която Исус адресира до добрата Самарянка, показваща “непреодолимата” разлика между два народа.

Той иска вода от кладенеца ѝ, постъпка толкова естествена, но и толкова силна. Той, Исус, Евреинът, Равинът, бъдещият Месия, не само се обръща към жена, но освен това проститутка и накрая самарянка.

Понеже той се нуждае от водата ѝ в същата степен, в каквата тя се нуждае от неговата.

И тази взаимна размяна на вода е самото материализиране на парадигмата на тъкането, на това смесване и приемане – необходимо и нужно, на различното, на онава, което е напълно друго, като условие за възможност за утвърждаване на същото.

Понеже чужденецът е чужденец само случайно. В замяна, той е странен и различен по същество. Другояче казано, ако съществува мярка за универсалност в човека, то тя се отнася до неговата особеност и различие, спрямо другия. Чужденецът е само пунктуацията, кристализирането на тази мярка при случайни обстоятелства.

Чужденецът е всъщност едно увеличително огледало, което ни връща обратно към безразличието, което изпитваме и проявяваме към неповторимостта на съседа ни по площадка.