



**communitas**  
foundation

# ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

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

## **Редакция**

София 1000, ул. „Неофит Рилски“ 61  
Тел./факс: 981 0555  
e-mail: hkultura@communitas-bg.org

## **главен редактор:**

проф. дфн Калин Янакиев

## **Водещ броя:**

проф. дфн Георги Каприев

## **редакционен екип:**

проф. дфн Георги Каприев

проф. дфн Цочо Бояджиев

Николай Трейман

## **оформление:**

Чавдар Гюзелев

Николай Киров

## **разпространение:**

Стефан Банков

## **печат:**

Полиграфически комбинат – София

През 2016 г. списание „Християнство и култура“ излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

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

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

© „Християнство и култура“, 2016

Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не се връщат и съхраняват.

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архив на списанието:

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

ISSN 1311 – 9761

# ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XV/2016/брой 6 (113)

# КУЛТУРА

<b>По повод Великия и Светя събор в Крит</b>	<b>5</b>
Българската православна църква след Събора: провинциализация и феодализация – разговор между Калин Янакиев, Дилян Николчев, Тони Николов, Смилен Марков и Момчил Методиев	
Богословската програма на Критския събор. Бележки върху решенията на Светия и Велик събор на Православната църква	Смилен Марков
<b>Съвременни проблеми на православието</b>	<b>23</b>
Първенство и еклесиология. Състояние на въпроса Православен фундаментализъм	Джон П. Манусакис Георги Е. Демакопулос
<b>Християнство и истина</b>	<b>39</b>
Свободна воля и предопределение във византийската традиция	Георги Капривев
Сравнителното богословие на религиите като предизвикателство пред богословието на XXI век	Клаус фон Щош
Мисълта за реинкарнацията – едно предизвикателство пред християнската теология	Пери-Шмит Лоикел
<b>Християнство и история</b>	<b>78</b>
Еклесиологията на празника на Св. братя. Св. св. Кирил и Методий в славянското православие	Светослав Риболов, о. Сава (Щони) Кокучев
<b>Християнска философия</b>	<b>85</b>
Сьорен Киркегор – по пътя към човешката съкровеност (Истината е субективността)	Владимир Теохаров
Aliquid quo nihil minor cogitari possit или Анселм Кентърбърийски и проблемът за злото	Симеон Младенов
<b>Християнство и изкуство</b>	<b>99</b>
Съпротивата на слабостта	Слава Янакиева
<b>Медиен обзор</b>	<b>113</b>



# БЪЛГАРСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЦЪРКВА СЛЕД СЪБОРА: ПРОВИНЦИАЛИЗАЦИЯ И ФЕОДАЛИЗАЦИЯ

*Какви са последиците за Българската православна църква от неучастието на Светия и Велик събор на Православната църква, проведен в Крит от 20 до 25 юни 2016 г.? Отговорът на този въпрос търсят във втората част от разговора, проведен в редакцията на Християнство и култура, Калин Янакиев, Делян Николчев, Тони Николов, Смилен Марков и Момчил Методиев.*

**Момчил Методиев:** След като се спряхме на последиците от Светия и Велик събор за целия православен свят, нека се опитаме да разгледаме как той се отразява на живота на Българската православна църква. Заедно с Антиохийската, Грузинската и Руската църква тя се включи в групата на четирите църкви, отказали участие на Събора. На пръв поглед православният свят се раздели на две групи – десет участващи и четири неучастващи. Какви са перспективите пред тези две групи?

Може да се каже, че и двете са нехомогенни. Вече не са актуални деленията от XIX век на гръкоезични и славяноезични църкви. През XIX в. етнофилетизмът малко или много е подсилван и от усещането за принадлежат към по-голяма общност – славянска или гръцка. Но в момента такъв обединителен признак вече не съществува. Групата от десет църкви несъмнено е нехомогенна, но Съборът и начинът на взимане на решения на него показаха, че чрез съборност и диалог те могат да могат да примиряват различията, да изчистват противоречия и да взимат общи съборни решения. Или че това е една същинска общност, която може да напредва. Другата група – от четири църкви, които не участваха, също е крайно нехомогенна. От една страна имаме Антиохийската патриаршия, която е в състояние на гражданска война от невиждан мащаб, в която под въпрос е поставено собственото ѝ оцеляване и като институция, и като паство. От друга страна имаме Българската църква, която поне официално отказа участие в Събора въз основа на зилотски позиции. От трета страна имаме Руската църква, която не може да бъде заподозряна, че не участва в Събора по зилотски мотиви – ако тя се оттегли от диалога с другите християнски изповедания, това би подкопало претенциите ѝ за влияние извън света на православието, а тя много гържи на свободата си да поддържа самостоятелен контакт с Католическата църква

например. В този смисъл, ако има икуменически настроена Църква в лошия смисъл на тази дума, мисля, че това е Руската православна църква. Дори от формална гледна точка, като участие в Световния съвет на църквите. Но и в смисъла на знаци, дадени, докато Съборът течеше – като споменатото от Тони Николов събитие, че точно по време на Събора Руската църква реши да диалогизира с немските католици, сякаш това е по-важно, отколкото да си говори със събратята православни. И на последно място имаме Грузинската православна църква, за която всички имаме някакво интуитивно чувство, но поне аз не я познавам и трудно мога да кажа какви бяха причините за нейния отказ. Накратко, това е една абсолютна нехомогенна група, без обединителен признак освен някаква емоционална съпротива срещу Събора. В този смисъл перспективата пред тази група изглежда неясна, а възможностите ѝ да напредва с някакви общи позиции по каквито и да било въпроси изглеждат почти невъзможни.

И още нещо, на което искам да обърна внимание. Решението на Българската църква за неучастие провокира разделение в православната общност в България, което за мен е трудно да си представя как ще бъде излекувано. В аргументите срещу Събора най-много ме притеснява практически липсата на аргументи. Съпротивата е много повече емоционална, трудно се рационализира, за да се стигне до повтаряне на клишета, като това как Збигнев Бжежински бил казал, че „след комунизма най-големият враг на западната демокрация е православието”. Никой никога не е цитирал източник на тази фраза, което ме кара да съм почти напълно убеден, че това е лъжа, още повече че в някои от статиите, които я цитират, дори се повтаря невярното твърдение, че той е бил гържавен секретар при американския президент Рейгън. Аргументи като този продължават да се преповтарят като съкрушителни в подкрепа на усещането за съществуване на заговор срещу православието. А при емоционалната съпротива диалогът става абсолютно непостижим. Трудно може да диалогизира с човек, който не се опитва да изтъква аргументи и да пише бележки под линия, т.е. да цитира източници.

**Калин Янакиев:** По отношение на нехомогенността на групата от църкви, които не се явиха на Събора и не спазиха своя ангажимент. Може би е крайно време да изговорим същинското обединяващо тези църкви звено. До този момент ние наистина се опитвахме да осветляваме вътрешноцърковни болести, да говорим за разделяне между зилоти и „великодушни” православни и т.н.

Все пак трябва да признаем, че съществува една държава, по-голямата част от чието население е декларирано православно и която използва православието за собствено политически цели. Това е факторът, който най-вероятно обединява тези четири църкви. Веднага можем да приведем и уличаващи мотиви, признаци. Антиохийската църква не може да няма зависимост от Руската църква, респективно държава, защото се намира в състояние на конфликт в родните си територии и очаква помощ от тази държава. Българската православна църква има отдавнашни и много тесни отношения с Русия и в близкото минало е стигала почти дотам да представлява (в своя

епископат) почти русофилска *партия* на политическия небосклон. Изглежда в момента е също такава. Грузинската очевидно също е силно русофилска. Грозното в тази ситуация е, че тук не се защитават църковни интереси, дори не се защитава този автокефализъм, за който говорих преди и който много силно е поразил тъкмо Руската православна църква. В случая става дума именно за геополитическите интереси на една гържава, която се опитва да мобилизира за тяхното решаване Светото православие и Църквата. Впрочем Русия винаги е водила своята агресивна политика по един много парадоксален начин. Тя осъществява агресии от името на своята заплашеност – някой я напада, някой се опитва да я задуши, да извади „душата“ ѝ, и това е причината тя да става агресивна. Цялата Путинова риторика в последните години е точно такава. Западът „разлага човешката природа“, Русия е онази, която съържа разложителната сила на западната цивилизация. Западът, в лицето на своите военни и политически организации, „пъззи“ към границите на Русия, пресича границите на Евразия и се опитва да ѝ отнеме парчета. Т.е. някой ги напада и следователно те трябва да отвърнат, техните агресии са представени като отговор на чужди агресии. В сферата на православието, в сферата на църковността, общо взето, е същото. Открай време православието – и това е, което собствено възпитава този зилотски възглед – е „заплашеното“ изповедание. То е изконно заплашеното изповедание, то е онова изповедание, което католиците искат „да изядат“, а протестантите „да разложат“. Ето защо православието – и това вече се превръща в геополитическа теза – има нужда от свой център по хоризонтала. Православието се нуждае от център не по вертикала, а по хоризонтала и този център по хоризонтала е в Москва. Това е центърът на православието. По тази причина то е „източно“, не може да не бъде славянско, в скоби – руско. Следователно всеки опит православието да се събере на едно място според собствените си канонични правила, председателствано от един Константинополски патриарх и доминирано в множествеността си от гръцки, румънски и т.н. църкви, не бива да бъде допускан. Славянското, руското трябва да бъде центърът – географският център на православието единство трябва да бъде Москва, за да се запази православието от агресията на Запада.

В днешно време тези два фактора се контаминират и това води до нежеланието на Руската православна църква да участва в един събор, който няма как да доминира. Направи всичко възможно, за да го доминира – изработи му удобен регламент, оряза му дневния ред, направи всичко по силите си, но в един момент разбра, че няма да може да го доминира нито на ниво председателство, нито, най-вероятно, на ниво редакция на документите, и по тази причина реши, че няма да участва на Събора, а за алиби – за да остави отворени вратите и защото е най-голямата църква – реши да използва като агенти другите църкви. Ето го отговора на това, което каза д-р Момчил Методиев преди малко. Това е, което хомогенизира тази иначе толкова нехомогенна от църковна гледна точка група. Няма как да не го кажем това, дори с риск да бъдем обвинени в политиканство, с риск да бъдем обвинени в русофобство.

**Смилен Марков:** Тук може да има и още един културологичен момент. Кое прави българското общество и хората, които гравитират около Църквата, особено по-датливи на тази риторика, като се има предвид, че все пак българското общество не е силно повлияно от панславизма? Само панславизмът не е достатъчен като обяснение.

**Калин Янакиев:** Да, съгласен съм. Осъществяването на геополитическите интереси на Москва чрез оръжието на църквите изискваше да бъде мобилизиран зилотският глас. Затова казвам – двете неща се сложиха едно върху друго. От една страна руският геополитически империализъм, а от друга – в случая на Събора – мобилизацията на зилотските гласове. Да, панславизмът няма голяма популярност в България. Но в околоцърковните и дори вътрецърковните среди е популярен зилотизмът с всичките му проявления: православието е „заплашеното изповедание“, православието е винаги „под обсада“, православието има „вътрешни врагове“, православието от началото на ХХ век – нека си послужи със старостилски термин – се намира в състояние на постоянна „пълзяща апостасия“. В тази ситуация всяка рязка крачка – а какво е един Всеправославен събор, ако не рязка крачка – само може да ускори тази пълзяща апостасия. Всичко това, за разлика наистина и от панславизма, и от русофилството, има много силно въздействие върху църковните и околоцърковните среди. Затова само по този начин можеше да бъде постигнат успехът. Не знам как е в другите църкви, които отказаха да отидат на Събора, но българското църковно обществено мнение беше обработено изцяло в духа на зилотизма и продължава да бъде обработвано в този дух. Ние можем да говорим тук колкото си искаме, да четем и коментираме документите, но зилотите никога няма да ги прочетат. Те ще продължават да твърдят, че е победил икуменизмът, че „източният папизъм“ се е възцарил след този Събор, и всякакви други неща.

**Тони Николов:** Две допълнения. Съгласен съм, че панславизмът не оказва влияние, още повече че исторически ние не познаваме добре панславянството. Знаем малко за него, тъй като то има и своята славянска католическа версия, например чешкият панславизъм, който има различна историческа рамка. Докато в България тази рамка е русофилството, което е нещо по-различно. В случая наистина нещата се сведоха до най-твърдото ядро. Ще се позова на един руски журналист – Александър Солдатенков, който написа в *Новая газета*, че за този Събор имаше един много прозрачен сценарий: Българската църква бе активирана според него чрез инструментализирането на канонизацията на архиепископ Серафим Соболев, Софийски чудотворец, тъй като в хода на неговата канонизация не бяха дискутирани толкова неговото дело, святост, живот в благодатта, а на преден план бяха изведени антиикуменическите му съчинения, бяха извадени от гардероба, разгърнати наново, и това даде възможност да избуят зилотски настроения, които винаги са съществували. Второто нещо е посещението на руския патриарх Кирил заедно с президента Путин на Атон, на Св. гора. Там имаше една реплика, хвърлена от Руския патриарх към атонското монашество – „спасявайте чистота на православието“. Една такава реплика е достатъчна, за да активизира тези настроения. И аз мисля, че зилотските нагласи бяха активизирани съзнателно. Реакцията беше



очаквана, по стечение на обстоятелствата БПЦ беше първата, която отказа участие на Събора, а сега виждаме, че църквите се изказват в обратен ред за следсъборните документи. Първото решение беше на Антиохийската църква, която каза, че приема този Събор за предсъборно съвещание. А Българската изчаква и както разбираме, ще заяви становището си едва през есента. Стигаме отново до въпроса какво се случва в Българската православна църква в светлината на Събора.

**Дилян Николчев:** Искам на първо място да се спра на профила на тези, които ние наричаме зилоти, или както Съборът ги определя – „религиозни фундаменталисти“. Такива среди съществуват, но когато търсим тези хора персонално, трудно успяваме да ги определим, защото същите хора, говорейки за членовете на Синода, които се подписват под зилотските документи, същите тези хора честват Малтийския орген, носят часовници за по 30 000 евро, карат коли за стотици хиляди евро, а заявяват, че нямат пари да отидат на Събора. Искам да кажа, че е много лесно във всеки един момент представителите на Православната църква както в България, така и в други православни църкви, да се крият зад съществуващите фундаменталистски религиозни течения. На второ място, често си задавам въпроса, когато говорим за българския случай, от позицията на какви свои качества тези архиереи пазят чистота на православието, след като в продължение на десетилетия са търгували с благодатта Божия, от позицията на какви познания и на каква лична своя история нашите владици отправят упреци – говоря за агентите на ДС в нашия Синод, както и за агентите и офицерите от КГБ в Св. синод на РПЦ. От позицията на какви? Постепенно идвам до идеята, че поведението на тази част от Православната църква е по-скоро асъборно, отколкото съборно.

И тъй като се занимавам все пак с право и с устав, ще дам само няколко примера, когато става дума за съборна дисциплина. Член 18 от устава на БПЦ – БП императивно заявява, че Църковен събор се свиква на всеки четири години, а досега нито по стария, нито по новия устав тази уставна дефиниция никога не е била изпълнявана. През 2008 г. беше проведен VI църковно-народен събор, който по новата редакция на Устава се нарича Църковен събор. През 2012 г. трябваше да се проведе VII църковен събор. През 2008 г. наблюдавахме такива истории, като например фалшифицирането на проекто-устава в Рилския манастир, а от тогава и до ден днешен бюрото на този Събор не може да каже колко участници са били на Събора, т.е. за каква съборна дисциплина в техническия смисъл на думата можем да говорим. С какви очи може да имаме такива претенции към православието, когато говорим за Светия и Велик събор. Предсъборните определения допуснаха на Събора да участват не само митрополити, но и епископи, и това се отнася и за БПЦ, която подписа документите. Решението за отказа обаче беше взето от Св. синод, а не от Архиерейския събор – един нов каноничен институт с неясни функции, който беше гласуван през 2008 г. Т.е. в случая, когато говорим за участието на поместната ни църква във Всеправославния събор, едно такова решение трябваше да бъде взето от Архиерейски събор, а не от Св. синод, поне такава е каноничната практика

В тези поместни църкви, в които освен синоди имаме и друго съборно тяло – Архиерейския събор.

**Калин Янакиев:** Ще се опитам да очертая какви биха могли да бъдат лошите последици от отклоняването на БПЦ от нейния ангажимент да вземе участие в Светия и Велик събор. В момента БПЦ е отпаднала от вселенското единство на православието, колкото и тежко да звучи това. Това не е формализирано, но фактически е така.

**Дилян Николчев:** Дори и формално това е така, ако цитираме 40-ото правило от Лаодикийския събор.

**Калин Янакиев:** Да, така е. Но какво означава всичко това? Означава, че Българската православна църква от тук нататък би могла да потъне в една много уютна за нея провинциалност. Провинциалността на БПЦ и по-специално на архиереите на БПЦ не е от вчера, те поначало живеят провинциално. Достатъчно е да се прочете Докладната записка от първото мирно посещение на патриарх Неофит в Константинопол през 2013 г., за да се види, че основният упрек към БПЦ е, че не участва в междуправославния диалог, камо ли в междуконфесионалния диалог. Т.е. тя и по-рано някак си е била провинциална. Сега може много самотоволно и дори триумфалистски, поддържана от тези зилотски гласове, да приеме своята провинциалност като нещо много хубаво. Макар и да призовавам нашите архиереи да кажат какво се случи – предадоха ли в Крит 10-те църкви православието, или не – те никога няма да отговорят на този въпрос. Ще кажат, най-вероятно, че са били приети определени решения, които застрашават чистотата на православието. По този начин ще се разграничат от всички тези 10 църкви. Те вече изработиха една опорна точка, според която ние не сме „послушните момчета” на Москва, защото сме взели решение да не отидем на Събора преди Москва, като при това сме изтъкнали определени текстове от един съборен документ. Сега ще кажат – както не сме с 10-те църкви, които нанесохме рана на православието, така не сме и с Москва, защото най-накрая имахме своя инициатива. Така ще затънат в една изключително уютна провинциалност, която много ме тревожи. Защото тази провинциалност не дава възможност на българския църковен православен народ да продължи да се просвещава. А той има нужда от това. Ние сме църковни на битово равнище, по тази причина сме подвластни и на такива зилотски и всякакви други вейния. Най-малкото и видимо следствие е, че църковното просвещение на българите ще срещне значителни трудности. Наред с това ще бъде още по-силно закрепено феодалното поведение на нашите архиереи, което и сега съществува. Те са самовластни господари и са единствените авторитети. След охулването на Събора в Крит авторитетите отвън престават да бъдат авторитети. Какъв Зизиулас, какъв Влахос, какъв Атанасий Лимасолски или Анастасий Албански, след като те са „критски колаборанти”, почти пленници на икуменизма. Единствен авторитет е дяко Николай, дяко Гавриил и т.н. Тази провинциализация е много лоша. Ако до този момент тя съществуваше като срамно непризнавана провинциалност, сега тя може да бъде превърната в

триумфална провинциалност, в самотоволна провинциалност, гостатъчно е да продължат да се разпространяват приказките на дядо Николай как истинските православни от цял свят „със сълзи на очи” ни благодарели, че с отказа да се явим на Събора в Крит сме „спасили” православието. Това превръща провинциалността в триумфалистична провинциалност и това е една съвсем нова ситуация в БПЦ. На това трябва да се противодейства. Никакви приказки от рода „да си гледаме собственото спасение” и да не се караме с архиереите не са оправдани. Иначе бавно и постепенно ще се сринем в една ситуация, която сме имали в късната Османска империя – някакво полубитово, полуфеодално състояние на Църквата.

**Тони Николов:** Хомогенен ли е обаче Св. синод? Ще цитирам интервю на Неврокопския митрополит Серафим, в което той се позовава и на Варненски и Великопреславски митрополит Йоан, които, изглежда, заявяват различна позиция.

**Смилен Марков.** Само да вметна, че в Крит погледнаха много благосклонно на това интервю и казаха, че им прави чест, че са преодолели натиска. Знаем за какво става дума, такъв беше коментарът. А иначе за провинциализацията – може ли тя да бъде триумфалистка, след като имаме тежка зависимост от държавната власт. И финансова, и чисто правна, може би и задкулисна зависимост. Съборът беше възможност за еманципиране на Българската църква от държавата, показване, че тя има смислов център извън държавата.

**Тони Николов:** Но в случая не българската държава ги подтикна да не отидат на Събора.

**Смилен Марков:** Съгласен съм, не българската държава ги подтикна, но как да възприеме българската държава като състоятелна една институция, която обосновава своята легитимност чрез отрицание и изолация. Знак за проблемите на БПЦ е тежката криза на монашеството в България, не говоря за духовната криза – това не мога да коментирам – но имаме проблем с малкия брой монаси. Няма как Българската църква да съществува занаят без помощ от други православни юрисдикции. Изолацията в перспектива ще доведе до организационен и административен разпад.

**Калин Янакиев:** Когато казах, че към провинциализацията ще бъде добавен триумфализъм, го казах в ироничен контекст. Триумфализмът ще се добави идеологически. А че никакъв триумф не може да има в една провинциализация, няма никакво съмнение.

Що се отнася до неединодушното в Св. синод по отношение на Крит, аз ще остана скептик, докато не видя малко по-решителни действия. Изправени сме пред ситуация, в която архиереите трябва ясно и отчетливо да заявяват позиция. Вече го написах, но ще го повтора и в този разговор – архиереите ни дължат отговор, в момента, след приключването на Събора в Крит, предадено ли е Светото православие, или е останало непокътнато. От това произтичат две точно противоположни следствия. Ако е вярно първото, ние не просто

трябва да се провинциализираме. Ние трябва да скъсаме евхаристийно общение с тези „прегатели“ на православието. Ако това не е вярно обаче, ние трябва да се извиним и да подпишем тези документи. Всички архиереи, след като са се подписали да не отидем в Крит и са чули предварителния артилерийски огън – „не трябва да отидем, защото там ще бъде прегадено православието“ – гнес трябва да отговорят. И многоуважаемият от мен Йоан Варненски и Серафим Неврокопски трябва да се изкажат. Докато не са се изказали, тяхното по-различно мнение ме радва, но не ме удовлетворява. Имам тежки подозрения, че Св. синод е под силен диктат, да го кажа психологически, на един-единствен митрополит и поради тази причина мога да храня надежда, че тези двама митрополити могат да променят ситуацията и перспективата за провинциализиране, но не мога да имам увереност. Надежда – да, но увереност – не. Нека тези двама митрополити да проявят малко по-голяма решителност. Серафим Неврокопски, вместо просто да пише писма на патриаршеския свят, на който са публикувани хули срещу многоуважавани съборни отци от Крит, при това от мирянка с много слаба църковна образованост, да заяви властно позицията си на митрополит и да поиска незабавно снемане на тези материали. Варненският Йоан също да определи малко по-ясно какво смята за Събора в Крит. Достатъчно е да отговорят на този въпрос – прегадено ли бе православието, или не бе прегадено. Когато направят това, тогава ще кажа, че в Св. синод, който с единодушие гласува да не отидем в Крит, вече няма единодушие, но някои са осъзнали, че са сбъркали.

**Делян Николчев:** В една близка перспектива съм по-скоро песимист. Какво можем да очакваме, след като в един от дните на Събора Българският патриарх беше на среща с министър-председателя Бойко Борисов и в официалния сайт на Патриаршията излезе заглавие, почти дословно, че едва ли не Св. Дух срещнал патриарха с министър-председателя. От тук нататък новините, които може да се очакват от Българската патриаршия, са на този жълт фон. Разбира се, Църквата има вечността в себе си, но дано сме живи да видим, че нещо се променя.

**Смилен Марков:** А мирянството може ли нещо да промени и как трябва църковната общност да реагира, да се държи?

**Калин Янакиев:** Ситуацията е трудна. Ние видяхме, че в България т.нар. тяло на миряните може да въздейства включително на синодални решения. Имахме няколко такива случая. Но това бяха синодални решения, по които активното мирянство постигна единодушие между зилотски настроените и по-екзистенциално настроените вярващи. В този момент обаче онези от миряните, които биха могли да изискат или даже да променят отношението към Великия и свят събор в Крит, са малцинство. Това са, да го кажем така, църковно просветени миряни, които при това не са зилоти.

**Тони Николов:** Може би изходът е в това, което каза Делян Николчев – да настояваме за свикването на Църковен събор, където и едните, и другите ще имат представители.

**Момчил Методиев:** Ще подкрепя казаното дотук с един исторически паралел. В края на 20-те и през 30-те години в Българската църква се разгаря една изключително горчива полемика по въпроса за отношението на Екзархията към протестантските структури, които в този момент се опитват да проникнат в България – основно т.нар. ИМКА. На пръв поглед събитията по това време силно наподобяват днешното разделение между миряните. Само че тогава Българската екзархия е в схизма с другите православни църкви, т.е. тя е лишена от външен смислов център, а и има сериозни основания поведението на протестантските изповедания през тези десетилетия да бъде определено като реален прозелитизъм. Или с други думи, между тогавашната и настоящата ситуация има сериозни разлики. Тогавашната група, тази на „ревнителите”, е оглавявана от Варненско-преславския митрополит Симеон, а групата на „икуменистите” – от Софийския митрополит Стефан и Врачанския митрополит Пауций. Полемиката добива публичност и става причина за драматично влошаване на отношенията сред архиереите, за да се стигне включително до лични обиди, анонимни писма, дори до грозни сцени на проведените в този период митрополитски избори. По това време Синодът се състои от четирима митрополити, избирани на ротационен принцип, но редовно се свиква именно Архиерейски събор с цел по-голяма представителност при взимането на важни решения. Така проблемът между двете групи – поне на повърхността, тъй като горчивината между тях се запазва и през следващите години – е решен именно на Архиерейски събор през 1936 г., който взема решение Св. синод да започне да се събира в пълен състав два пъти годишно, откогато и датира настоящата система за управление на Българската православна църква. Или с други думи, именно съборността на различни равнища е възможността за решаване на такива спорни въпроси и точно липсата на такава практика в Българската църква днес може да се окаже като един от източниците на основните проблеми в нейното управление.

**Смилен Марков:** Съборността е нарушена на микро ниво, като се започне от църковните настоятелства, епархийските съвети, които функционират формално, и се стигне до Архиерейския събор, който никога не се е събирал. Съборността е култура и в България тя тревожно отсъства.

**Дилан Николчев.** Всеки събор има комисии, време за подготовка. Тези комисии се събират, обсъждат, пишат документи. Няма един пример от последните две или три десетилетия, в който да е свикан събор и тези комисии да са се събрали предварително, поне да се запознаят.

**Калин Янакиев:** Един от симптомите на провициализацията, която ни чака, ако тя настъпи и се утвърди наистина, е всички тези призови за спазване на устава буквално да потънат в мълчание. Църквата ни отдавна не се предствотелства по съборен начин. Тя е потънала в един епископоцентризъм, самодоволен тип клерикализъм, който дори не се крие от някои митрополити – за какво трябва да събираме свещеници и миряни, след като ние решаваме. Не цитирам точно, перифразирам някои от изказванията на Пловдивския митрополит Николай, който той е правил.

Трябва да се противодейства, друго не може да се направи. Поначало една от слабостите на българския народ е, когато види, че една кауза е трудна за постигане, да скръсти ръце и толкова. А ние сме и църковни хора и трябва да имаме упование в Господа.

Д-р Смилен Марков (Варна, 1980) е преподавател по християнска философия в Богословския факултет на Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий“. Доктор по философия на Кьолнския университет (2010). Специализирал във Философския факултет на Лозанския университет. През 2015 година бе издадена книгата му *Метафизичният синтез на св. Йоан Дамаскин – исторически взаимоотношения и структурни трансформации* (Брил) на немски език. Автор е на статии в областта на средновековната и в частност на византийската философия и култура, публикувани в списанията *Архив за средновековна философия и култура* (български, английски), *Християнство и култура* (български), *Miscellanea Mediaevalia* (немски), *Philosophia* – електронно списание за философия и култура (английски), *Годишник на Киевската духовна академия* (руски), *Теологикон* (Годишник на Богословския факултет на ВТУ). Смилен Марков членува в Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.), където е координатор в секцията „Аристотеловият корпус във Византия между IX и XV в. – прочити и традиции“. Редактор във *Philosophia* – електронно списание за философия и култура. Преводач от английски и немски.

**Смилен Марков**

## БОГОСЛОВСКАТА ПРОГРАМА НА КРИТСКИЯ СЪБОР

Бележки върху решенията на Светия и Велик събор на Православната църква

Светият и Велик събор на Православната църква, проведен на остров Крит в дните след Петдесетница тази година, не обсъди догматични въпроси. Нещо повече, по време на предсъборния процес и особено в рамките на съборните обсъждания бяха положени усилия да се неутрализира влиянието на една или друга съвременна богословска партия. Позоваването на светоотечески авторитети в приетите документи също е по-скоро пестеливо. Нежеланието да се навлиза в морето на богословските дебати се дължи на спецификата на разглежданите теми и на стремежа да се избегне зависимост от доминиращите тенденции в съвременните изследвания. Друга немаловажна причина е отсъствието на критични издания на много от класическите и по-нови учители и авторитети на православното богословие, както и на достъпни преводи на съвременните езици.

По гумите на Диоклийския митрополит Калистос проектодокументите, представени за обсъждане от Светия и Велик събор, страдат от липса на богословско вдъхновение. Същото не може да се твърди за двата нови документа, изготвени и приети в рамките на съборните заседания: *Енциклика на Светия и*

*Велик събор* (наричан по-нататък *Енциклика*) и *Послание на Светия и Велик събор* (наричан по-нататък *Послание*). Тези текстове рамкират съдържанието на останалите и задават богословски критерии за тяхната интерпретация. В този смисъл Критският събор продължава традицията на Вселенските събори, чиито определения (ороси) не прекратяват, а отварят богословската спекулация. Съборът не решава богословски проблеми – той дава определения на църковната вяра, които биват осмисляни и изяснявани чрез усилен спекулативен труд.

*Посланието* и *Енцикликата* поантирано очертават три философско-богословски концепции, които могат да служат като херменевтичен ключ към съдържанието на приетите документи. И трите могат да водят началото си от православната светоотеческа традиция: възглавяването, персонологията и светоотеческата концепция за свободата. Концепцията за възглавяването е въведена чрез авторитета на св. Кирил Александрийски. Цитираните тези на св. Кирил трябва да илюстрират евангелското учение за спасението. И в това отношение Критският събор проявява вяроност към Преданието, като се позовава на един от най-субтилните богослови със съществен принос за прогласяване на православната триадология и христология. Борбата на александриецата с монофизитството е основание отците от Халкедонския събор да се заявят като следовници на Кирил. На Кирил се опира и Петият вселенски събор при осъждането на Трите глави. Той е централен авторитет и за св. Максим, когато последният посочва светоотеческите основания на диотелитството.<sup>1</sup>

В следващите редове се проследява как трите посочени концепции са артикулирани в съборните определения. След това посредством два конкретни въпроса се набелязват практическите проекции на богословската програма на Критския събор.

## **I. Възглавяването (ἀνακεφαλαίωσις)**

*Енцикликата* настоява, че човешката святост има основанието си в Боговъплъщението, защото, ставайки човек, Христос, по думите на св. Кирил Александрийски, „освещава Себе Си в Светия Дух заради нас”<sup>2</sup>. *Мисията* обяснява, че мотивът за ангажимента на Църквата към човечеството е тъкмо единството на всички в Христа. Тази забележка трябва да обоснове носенето на пастирска отговорност по отношение на форми на междучовешко съжителство, различни от църковния брак. Тъкмо защото цялата човешка природа е приета от Божия Син, църковното благовестие следва да осветява всички екзистенциални движения на човека, всички отношения между хората и всички проявления на човешкото. Това препраща към концепцията за възглавяването на св. Кирил Александрийски, която функционира като точка на сцепление между триадология, христология и антропология.

В своето *Тълкование на Петокнижието* св. Кирил твърди, че в Христос, Които е Новият Адам, бива възглавено всичко небесно и земно. Това възглавяване е пър-

<sup>1</sup> Георгий Флоровский, *Византийские отцы V–VIII в.* ([http://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Florovskij/vizantijskie-ottsy-v-viii-vekov/2](http://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vizantijskie-ottsy-v-viii-vekov/2) – 28.07.2016).

<sup>2</sup> Кирил Александрийски, *Commentarium in Joannem*, 11 (MPG 74, 548B; 548D).



вообраз на Агамовото праотечество, доколкото Агам е родоначалник на човешкия род.<sup>3</sup> Така се оказва, че христологията и антропологията имат общ битиен устой, който е споделен от Бога и човека – персоналното човешко съществуване. Но възглавяването е и откровение на Троицния Бог, доколкото в Христос Бог Отец възглавява човешката природа. Така охристовяването на човека, станало чрез Сина, преобразява Агамовото отчество в есхатологично богосиновство.<sup>4</sup>

Мотивът за възглавяването в Христос на човешката природа, както и на всичко сътворено, бива доразвит от св. Максим в светлината на един метафизически панхристизъм. Най-пространната спекулация по тази тема е поместена в трактат от сборника *Ambigua*, коментиращ следното твърдение на от св. Григорий Богослов: „Ние сме част от Бога и имаме произхода си свише“<sup>5</sup>. Св. Максим отхвърля интерпретациите, че тук има указание за предсъществуване на душите или за последващо вселяване на падналите души в човешки тела (метемпсихоза). Следвайки св. Кирил Александрийски, той развива аргументацията си в анти-Оригенов дух, като посочва, че източник на подобно погрешно убеждение е доктрината за хенадите.<sup>6</sup>

Според Ориген чистите духове (хенадите) извечно пребивават у Бога. Макар да са в състояние на съвършен покой, те предприемат движение към едно ущърбно състояние, вследствие на което се появява творението. Максим показва несъстоятелността на тази битийна диалектика: ако се приеме, че разумните същества преди сътворението, макар да са имали цялата битийна пълнота и да са били по природа (а не по избор!) привързани към нея, са се устремили в движение, следва да се заключи, че подобно движение характеризира предисторичното съществуване по принцип, от което пък следва, че процесът е цикличен. Така злото би се оказало виновникът, „благодарение“ на който цикличното предисторично движение е прекратено и заради което начева историята; и пак заради злото става възможно „устойчиво и непреложно“ събиране на всички у Бога.<sup>7</sup> Според метафизичния модел на Максим обаче изначалният замисъл на творението е възглавяването на съществуващото в Христос. Така инструментализацията на злото бива изключена, а тварният свят е освободен от дуалистичната си разтерзаност между доброто и злото.

Возглавяването св. Максим онагледява чрез конотациите на телесността: всички твари са части от Бога. Този образ има няколко значения. От една страна, всички неща има логосите си (тоест битийните си принципи) в Бога; те са същностно и акцигентално определени от Неговите мисли. Умъреното съзерцание, пише св. Максим, ще установи, че всички логоси представляват благолепни умножавания на Един и Същия Логос, Бог Слово – според мярката на всяко нещо. По силата на това единство на логосите в Логоса Синът съединява всичко в

<sup>3</sup> Кирил Александрийски, *Glaphyrorum in Genesis: De Adam* (MPG 68, 16C).

<sup>4</sup> Кирил Александрийски, *Glaphyrorum in Genesis: De Cain et Avel* (MPG 68, 32B).

<sup>5</sup> Максим Изповедник, *Ambigua VII* (MPG 91, 1068D).

<sup>6</sup> Максим Изповедник, *Ambigua VII* (MPG 91, 1072A).

<sup>7</sup> Пак там.

Себе Си, както Главата съединява телесните членове (срвн. Еф. 1, 10).<sup>8</sup> Второто значение на възглавяването е, че не само същността и всички свойства на нещата, но и движението на последните, тоест динамиката на съществуването, се определя от Логоса и има тягата си от Него. Крайното състояние на творението Максим, позовавайки се на св. Василий, определя като съботен покой, в който тварните неща окончателно достигат „мястото на своето гуховно упокоение“<sup>9</sup>. На трето място, св. Максим подчертава възглавяването осиновлението на човека от Сина чрез Боговъплъщението.

В духа на св. Максим Съборът свързва възглавяването не просто с богоздаността на света, но и с обстоятелството, че есхатологичното състояние на света, както и целта на историческия процес, е определена от Христос. Този панхристизъм е особено подчертан в определенията на Събора за достойнството на човека и във връзка с учението за човешките добродетели.

Бяха изказани мнения, че съборните определения относно достойнството на отделния човек внушават човекопоклонство, чуждо на теоцентризма. Всъщност документът *Мисията на Православната църква в съвременния свят* (наричан по-нататък *Мисия*) утвърждава, че „достойнството и величието на човека“ има различни аспекти. На първо място, човекът е сътворен по Божий образ. Тази богообразност обаче не е само изначална даденост; тя предполага участие на човека в Божия план за спасението. Обоженето е цел на човешкия живот и тъкмо от него, от тази целево зададена святост, произтича човешкото достойнство. Тук не става дума за индивидуалистичен или ренесансов тип боготворене на човека, при който човекът се оказва ексцентричен спрямо околния свят, белязан от тлението и грижата. Обоженият човек не се еманципира спрямо природния ред.

Като илюстрация на разбирането на Църквата за статута на човека, в *Мисията* се цитира прочутото описание на човека в Словото за Пасха на св. Григорий Богослов за Пасха: „Създателят твори сякаш някакъв втори свят – малък свят в големия, поставя на земята груг ангел, поклонник, съставен от различни природи, зрител на видимия свят, свидетел на умосьзерцаемия, цар над онези, които са на земята... живо същество, което тук бива подготвено и бива пренесено в друг свят и (което е най-голямата тайна) достига обожение чрез стремежа си към Бога“<sup>10</sup>. Мотивът за човека като малък свят, поместен в големия, има платонически произход. В християнската традиция обаче той е пресемантизиран, като възвръщането на гуховното начало в човека към неговия източник е заменено от представата за пътуването (неслучайно св. Григорий говори не за завръщане, а за преместване в нов свят), тоест за достигането до целта, зададена от Твореца.

Документът обаче посочва и трети онтологичен гарант на достойнството на отделния човек – Боговъплъщението. Човекът е бил удостоен от Бога, Който,

<sup>8</sup> Максим Изповедник, *Ambigua VII* (MPG 91, 1077C-1080D).

<sup>9</sup> Пак там.

<sup>10</sup> Григорий Богослов, *Homiliae*, ILV, 7 (MPG 36, 632).

ставайки човек, обновява гревната природа на Агам. Както в лицето на Агам цялото човечество има своя персонален начатък по образ на Бога, така в Христос човечеството има упование за началото на новия живот с Бога. Така не просто човекът е обожен, а Христос е съ-обожил в Себе Си човека – според цитирания в *Енцикликата* Евсевий Кесарийски.<sup>11</sup> Обоженето не е безлично преобразяване на природния тропос от страна на Твореца, а е плод на съкровена и персонална връзка между Бога и човека. Неслучайно св. Максим Изповедник използва образа на човека като малък свят именно когато изяснява различните аспекти на възглавяването.

Крит не утвърждава нито някаква автономна антропология, нито емфатична персонология. Признаването достойнството на отделния човек е отговор на възчовечаването на Бога, Който, по думите на св. Кирил Александрийски, „стана човек затова, за да събере ведно човешкия рог и да го възвърне към първоначалното състояние” (*Мисия* I, 1)<sup>12</sup>. Именно поради това Църквата подкрепя и участва във всички инициативи на локално, международно и междуконфесионално ниво, свързани със защитата на достойнството на човешката личност (*Мисия* I, 2-3).

## II. Понятието „лице”

С концепцията за възглавяването е свързан един от най-острите строго богословски дебати на Критския събор – този за приложимостта на понятието „лице” към троичното битие и към човека. Проектодокументът за *Мисията* настоява на омонимия между отношенията вътре в Троицата и тези сред човеците: „Един от най-висшите Божи гарове за човека, като конкретен носител на образа на личностния Бог, както и като член на общността от човеци, е гарът на свобода, който чрез единството на човешката природа отразява по благодат живота и общението на Божествените Лица в Светата Троица” (*Мисия*, II,1 – проект). При обсъжданията на Събора този текст отпадна най-вече под натиска на партията на неопаламитите, чийто говорител беше Навпактският митрополит Йеротеи (Влахос). От коментарите, които станаха достояние, научаваме, че камък за претъпяване се е оказал терминът „лице”. В модерния персонализъм, чийто най-ярък православен изразител през XX в. е Пергамският митрополит Йоан (Зизиулас), понятието се свързва с концепцията за личността, като противопоставена на природата.

В светлината на христоцентризма на св. Кирил и св. Максим обаче подобна омонимия придобива икономийно измерение, което кореспондира с богословието на логосите и енергиите, а не с персонализма от XX в. Персонализмът визуира постигането на персоналното битие като някакво надграждане над природното съществуване.<sup>13</sup> Напротив, възглавяването на човешката природа от Христос, както и гарантираното чрез Него съучастие на човека в Тайната на Троицата, е заложено като битийна цел на природата. То не е ориентирано към надприродно постигане на автентичното битие; неговата тяга е Божието снизхождане към човека.

<sup>11</sup> Евсевий Кесарийски, *Demonstrationis Evanvelicae* IV, 14 (MPG 22, 289A).

<sup>12</sup> Кирил Александрийски, *Commentarium in Joannem*, 9 (MPG 74, 273D-275A).

<sup>13</sup> Срвн. John Macmurray, *Persons and Relations*, Faber and Faber, London 1961, 15-43.

Още преди Събора се чува обвинение, че успоредяването на междуличностните отношения с вътретроичните връзки имплицира арианство, понеже принизява нетварната ипостас на Сина до тварна персона, до тварен ефект на Божията енергия (както е според Арий).<sup>14</sup> Тези критики се дължат отново на недоразумение около понятието „лице“. В традицията на персонализма „лице“ е реляционна категория, свързана с разбирането, че самоличността на човека се гради от неспонтанни (разумно-волеви) релации с другите човечеци. Няма съмнение, че така разбирано, понятието „лице“ няма как да се отнесе към Троицата. Ако обаче то бъде прочетено според употребата му в модела на възглавяването у св. Кирил, проблемът изчезва.

Независимо че спорният текст бе премахнат, позоваването на Кириловото разбиране за „лице“ в контекста на учението за възглавяването остана. Така в *Енцикликата* е поместен следният цитат: *Тълкованието на Евангелието според Йоан* от св. Кирил: „Христос е „нашето общо лице“, възсъединяващо в своята човековост човековостта на целия човешки род“, защото „всички са в Христа и общото лице на човешката природа се издига до Неговото Лице“<sup>15</sup>. Очевидно човечеството на Христос няма самостоятелно човешко Лице, а притежава Лицето на Въплътения Христос. Възниква въпросът синонимна ли е в случая употребата на понятието „лице“?

Трябва да се подчертае, че св. Кирил си дава сметка както за синонимията на понятията, назоваващи тварното и нетварното битие, така и за спецификите. Той пише: „Когато точно изследваме природата на съществуващото, ние откриваме само Бог и твар, и нищо освен това“<sup>16</sup>. Пребиваването в битие е свързано с вкорененост в същността. Същността обаче, в която даденото биващо бива въввлечено, се реализира винаги с персонален знак. Ето защо самостоятелното битие на отделното биващо е с неповторим лик. Съхраняването на природното свойство и съществуването „сам по себе си“ (καθ' ἑαυτὸ) е невъзможно без връзката с другите лица. В Троицата ликът на самостоятелното същностно битие препраща към Отца (ἐν τῇ τῷ Πατρὶ ὑπάρχοντος οὐσίᾳ)<sup>17</sup>. У Бога е налице неразделно съ-съществуване на Лицата<sup>18</sup>, при което Синът не само „е от Отца“, но и съществува „от Отца“.<sup>19</sup> Видно е, че за св. Кирил самоипостасното съществуване (ὑφεστικὸς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ) е онтологично синонимно в Троицата и в тварния свят. Непосредствената близост на персоналното съществуване обаче е свойствена единствено за Лицата на Троицата. В тварното такава е немислима.<sup>20</sup> В Лицето на Христос човечеството получава възможност чрез Божествена енергия да съ-чувства в Троицното съ-съществуване. Защото енергията на Тро-

<sup>14</sup> Срвн. Светослав Риболов, *Традиция и контекст в богомислието на гръцките отци*, С., Синодално издателство, 2014, 91-92.

<sup>15</sup> Кирил Александрийски, *Commentarium in Joannem*, 11 (M PG 73, 157-161).

<sup>16</sup> Кирил Александрийски, *Commentarium in Joannem*, I, 6 (MPG 73, 92A).

<sup>17</sup> Кирил Александрийски, *Commentarium ad Joannem*, I, 1 (MPG 73, 28A).

<sup>18</sup> Пак там.

<sup>19</sup> Пак там, MPG 73, 28C.

<sup>20</sup> Кирил Александрийски, *Commentarium in Joannem*, I, 2 (MGP 73, 32C).

ицата е „природна, същностна и ипостасно съществуваща”<sup>21</sup>. Може да се каже дори, че енергията на Троицата е съ-ипостасна, защото, както обяснява Кирил, когато действа Синът, действа и Отец.

Тези христологични и триагологични положения, свързващи понятията „лице” и „възглавяване”, са приложими и към сегашните версии на документите. Така например в *Енцикликата* се твърди, че Църквата и семейството са образ на общението, което съществува в Светата Троица.

### III. Свободата

Централен елемент от богословската програма на Събора е понятието „свобода” – новата свобода, която творението получава в Христа. Свободата в Христа е предпоставка за участие в христологичното събитие, тя е контрапункт на човешката склонност към самоспасение. Посочва се, че Църквата е място и тропос на „свободата в Христа” (*Енциклика*, V, 10). Понятието „свобода” е ключово в богословието на св. Кирил и специално в неговата библейска херменевтика е свързано с модела на възглавяването.

Традиционно в православната етика и антропология се говори за два вида свобода: самовластие (*αὐτεξουσίον*) на волята, което е дадено по природа на човека и е част от богообразността му, и свобода (*ἐλευθερία*), свързана със състоянието на обожение в Христа.<sup>22</sup> Докато първото състояние може да се определи като свобода от външна принуда при следване на природната цел, втората свобода е свобода за съществуване извън греховната повреда, освобождение от обвързаността със страстите, дарувано от Христа.

Свободата, за която говори св. Кирил, визира свободата на новата твар. Той обаче не се ограничава в историко-социологичната перспектива, а дава метафизична обосновка. Така в раздела за Каин и Авел в неговото *Тълкование на Моисеевото Петокнижие* грехът на Каин се състои в престъпването на отеческата свобода, онази свобода, в която Бог желае човекът да живее.<sup>23</sup> Св. Кирил изброява 7 седем степени на грехопадението на Каин, които са свързани с неговото нежелание посредством покаяние за греха да встъпи в отеческата свобода, дарувана по силата на възглавяването.<sup>24</sup> Дори когато е убеден в задаващия се Божи гняв, той желае да избяга от Отца, а не да се покае и да получи освобождение. Самовластието не се преобразява в свобода.

Самовластието и свободата са пътища, чрез които човекът се устремява към обожението, за което е назначен (*Мисия*, II, 1). С този дар обаче се злоупотребява и Съборът посочва различни примери за това: нарушение на човешките права,

<sup>21</sup> Кирил Александрийски, *Commentarium in Joannem*, I, 5 (MPG 73, 84A).

<sup>22</sup> Вж. Смилен Марков, *Degrees of Freedom* (Степени на свобода), in: *Архив за средновековна философия и култура XXI* (2015), 17-35.

<sup>23</sup> Кирил Александрийски, *Glaphyrorum in Genesim: De Cain et Avel* (MPG 68, 37C-D).

<sup>24</sup> Пак там.

изпадане в зависимост от наркотични вещества, манипулация на общественото мнение, социална несправедливост и икономическо изоставане, злоупотреба с научни постижения, религиозен фанатизъм, насилие, тероризъм, разпространение на вредни за здравето храни, етническо прочистване, изменение на държавни граници и завладяване на територии, дискриминация по различни признаци и др. Специално е обърнато внимание на преследването на християните в Близкия изток.

Изцяло следвайки богословието на св. Кирил Александрийски и св. Максим Исповедник, Критският събор постановява, че злоупотребите със самовластието, които наблюдаваме в съвременния свят, не са основание нито за омаловажаване на гара на свободата, нито за допускане на мерки за нейното ограничаване. Защото обожението без свобода не е възможно – цитиран е св. Максим. Пътят за правилна употреба на свободата минава през изясняване на истинските причини за псевдоморфозата. Налице е подмяна на онтологичната фактура на свободата, водеща до промени на начина на съществуване на човека. Съборът утвърждава, че в съвременната цивилизация е налице тенденция човешката свобода да бъде погрешно разпознавана като богопротивна вседозволеност, като поругание на светостта, като десакрализация на живота (*Мисия*, VI, 13). Свободата е богозданната възможност за възсъединяване с Христа, но упражнявана от предпоставките на секуларизма, тя изгонва Бог от света и се превръща в оръжие срещу ближния.

Начинът на живот на човека, който носи тези характеристики, го скланя към грях. Следва да се прави разграничение между победенческите проявления на греха (загуба на смисъла на съществуването, скъсване на връзките с ближния, конфликти, раздори, войни) и причините за него. Църквата се стреми не просто да премахне симптомите, а да отстрани източника на греха. Като средство за отстраняване на тези причини е посочено покаянието (*Мисия*, III, 2). Придобиването на покаяние предполага усвояване на аскетичния етос – това е хоризонтът за упражняване на свободата по предназначение. Определението, което Критският събор дава на аскетизма, съдържа два съществени акцента, свързани с очертаната етическа рамка. Настоява се, че аскетическата практика не е метод за индивидуално усъвършенстване, независимо от ритъма на църковния живот и от публичните отношения. Документът за поста предупреждава, че постните практики са неделими от богослужебния живот и техен най-пълен израз е милосърдието, както и преобразяването на социалните отношения, свързани с несправедливост, насилие и подчинение. Наред с това *Енцикликата* учи, че християнският аскетизъм е радикално чужд на всяка форма на дуалистичен аскетизъм, който ожесточава човека към живота и го отчуждава от ближния. Истинският християнският аскетизъм предполага себеобуздание и оцърковяване на живота. Така се дава видимо свидетелство на присъствието на есхатологичния аспект в живота на вярващия (*Енциклика*, 13).

#### **IV. Отвореност на Църквата към света**

Очертаният модел на възглавяването може да служи като ключ за интерпретация на съборното определение за границите на Църквата и нейната отворе-

ност към света. Още в началото на *Енцикликата* се посочва, че Църквата не съществува сама за себе си: „Тя предлага себе си на цялото човечество, за да го въздигне и да обнови света в ново небе и нова земя” (*Енциклика, Преамбюл*). Прогласява се, че в църковното Предание винаги се е подчертавала връзката между Божията икономия и тайната на Църквата, и респективно евхаристията. Божията икономия, от своя страна, е центрирана около Въплъщението на Сина от Дева и Дух Свети. Така църковното събитие е проявление на космологично преобразяване на сътворения свят (*Енциклика, 2*). Ето защо гласът на Егната, Свята, Съборна и Апостолска църква е актуален за всички сфери на живота, а не само за църковното паство. Подчертава се, че Църквата е отговорна не само за това да гарантира автентичното изразяване на сакраменталния опит и неговия континуитет спрямо първата Петдесетница. Църквата следва да предава този опит като достоверно свидетелство за цялото човечество (*Енциклика, 2*).

Системата на новосъздадените поместни църкви е човешки принос в движението на света към оцърковяване (*Енциклика, I, 6*). Участието на всички поместни църкви в този процес следва да е еднакво пълно и съгласно каноническия ред. Че това не предполага установяване на някаква институция на Божието царство на земята, става ясно от настояването, че всеки отделен християнин свидетелства за обновлението на всички неща в Христос. Всеки бива призван за персонално и свободно участие в благодатието (2 Кор. 5, 17). Така става ясно, че обожението в общото Лице на Христос, не предполага обезличаване, а е нов могус на съществуване, свързан с богочовешка синергия. С авторитета на св. Максим се показва, че човешкият елемент на това съдействие е свободната воля.<sup>25</sup> А Божието действие е в това, че „Агнецът Божи” (Ин. 1, 29) и „Хлябът на живота” (Ин. 6, 48) се предлага като вечна любов, която съединява нас с Бога и един със друг. Тази любов овластява вярващите да раздават нея и самите себе си по христоподобен начин (*Енциклика II, 6*). В рамките на този процес свободата се осмисля екстатично, като отвореност на отделния човек към тайната на преобразяването на света (*Енциклика III, 7*). Налице е динамично-персоналогично разбиране за свободата, което отвежда към концепцията на св. Кирил и св. Максим.

## V. Диахронната мисия на Църквата

Понеже църквата е христологично събитие, нейните действия са както с оглед на изначалната битийна конституция на творението, така и насочени към последните неща. В документа за *Брака и пречките пред неговото сключване* акцентът е поставен върху природно-нормативния аспект на брака, който следва изначалния Божи закон. В този смисъл каноните за брака възстановяват първото творение. В *Енцикликата* обаче се акцентира върху това бракът е елемент от божествената икономия и именно като такъв е „малка църка”, по израза на св. Йоан Златоуст<sup>26</sup>. В този смисъл се подчертава, че бракът не е просто социално отношение, а е есхатологична реалност. Той е работилница на живота, захранвана от изобилния дар на Божията благодат (*Енциклика III, 7*).

<sup>25</sup> Максим Исповедник, *Expositio orationis dominicae*, MPG 90, 880B.

<sup>26</sup> Йоан Златоуст, *Homiliae in Epistolam ad Ephsios*, XX (MPG 62, 143).

Несвоевременността, диахронността на църковното присъствие е изведена като принцип на социалната мисия на Църквата. Противно на нагласата, произволно свързваща Православната църква с консерватизма, *Енцикликата* посочва, че Църквата има принос за здравословното развитие на всяко общество. Църквата не прави компромиси, не се води по идеологиите на този свят, дори те да имат облика на т.нар. големи разкази. Но както подчертава документът за *Мисията*, Църквата не бива да съди или да заклемява света. Увереността във възглавяването застава Църквата да гледа на човека от целевия хоризонт на обожението и свободата в Христа. Тя не следва да натрапва вярата си (прозелитизъм), длъжна е да уважава достойнството на личността и да щади културното своеобразие на всеки народ.

Говорейки за възглавяването, св. Максим подчертава, че то е свързано със спасително ограничение (περίουρησις). Крайното състояние на това самоограничение не е някакво радикално скъсване със света или с материалното, а стремеж ограничаващият се да бъде цялостно определен от ограничавания; иде реч за пълен отказ на познаващия да бъде познаван сам по себе си и желание да бъде познаван от познаващия. Св. Максим счита, че при това се реализира нов битиен модус, т.нар. благодетие, при което тварта екстатично общува с Твореца.<sup>27</sup>

Критският събор изисква Църквата непрестанно да призовава човечеството към самоограничение, за да може то да стане готово екстатично да общува със своя Творец. Израз на това самоограничение е доктрината за човешките права, разбирана като правен инструмент, ограничаващ до някакви непристъпни граници държавната репресия спрямо отделния човек. Свободата на съвестта е посочена като неотменимо човешко право. Подчертава се обаче, че гарантирането на човешките права изисква самокритична рефлексия от страна както на обществото и на политическата власт. Обещание за подобно самоограничение Православната църква вижда и в екологичното движение, доколкото човекът е поставен от Бог като пазител на творението (*Енциклика V*, 10). Не става дума обаче за подкрепа на определени политически субекти, каквито са например зелените партии.

Противно на етоса на българската църковна йерархия да страни от социални ангажменти, документите на Събора демонстрират самочувствие на Православната църква, че може пророчески да осмисля делата на човечеството. Нерядко църковното свидетелство е слабо разпознаваемо, понеже прибегва до общи места на културата, морала и правото. Съборът, без да отхвърля тази стратегия, определя един особен елемент на църковното отношение към светските дела, който би позволил църковният глас да прозвучи автентично и да бъде различим. Според критерия за диохранната мисия Църквата е призвана да алармира за една иманентна опасност: превръщането на човека в Бог. На този човекобог църквата противопоставя Богочовека, доколкото тъкмо Той е пределната мярка на всички неща. Защото не някой човек е станал Бог, а Бог е станал човек. Христос е прототипът на спасението, доколкото Той с Въплъщението Си възприема целия човек (*Енциклика V*, 12).

<sup>27</sup> Максим Изповедник, *Ambigua VII* (MPG 91, 1073C-D).



Джон (Иоан) Пантелејмон Манусакис е архимандрит пог юрисдикцията на Константинополската патриаршия. Той също така е професор по философия в College of the Holy Cross и почетен доктор на Австралийския католически университет. Роден в Атина, архим. Иоан получава образованието си в САЩ (PhD в Boston College). Трудовете му са посветени на философията на религията, на феноменологията (в частност тази на Хајдегер и Жан-Люк Марион), на Платон и неоплатоническата традиция, а също и на патристката. Неговите книги и сборници са високо ценени в академичния свят и превеждани на множество езици. Изцяло авторски са: *For the Unity of All: Contributions to the Theological Dialogue between East and West* (Wipf and Stock Publishers, 2015); *God After Metaphysics: A Theological Aesthetic* (Indiana University Press, 2007). Съставител е на следните сборници, в които, наред с най-известните богословски и философски имена в изброените области, участва и той с обемни и задълбочени студиуми: *Traversing the Imaginary* (Northwestern University Press, 2007 co-edited with Peter Gratton); *Heidegger and the Greeks* (Indiana University Press, 2006 co-edited with Drew Hyland); *After God* (Fordham University Press, 2006); *Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now* (Ashgate, 2009). Автор е на над 30 статии в престижни богословски и философски издания.

**Джон Пантелејмон Манусакис**

## ПЪРВЕНСТВО И ЕКЛЕСИОЛОГИЯ. СЪСТОЯНИЕ НА ВЪПРОСА

### Антипапизъм

Феноменът на антипапизма, разбран като отрицание на един *primus* за Вселенската църква и издигането на подобно отрицание до характерна идентификационна черта на цялата Православна църква, е, ако трябва да сме точни, еретически. Като казвам това, аз връщам, така да се каже, услугата на всички онези, които поеха върху си трудната задача да защитават православието от всички възможни ереси. А те виждат навсякъде само ерес. Всяко различие, не само в областта на догматиката, но също и в богослужението, езика, одеждите, външния вид, е незабавно и тържествено отхвърляно като ерес, като всяка форма на другост привично се заклеява като грях.

Като предвиждам реакцията на някои, които биха намерили подобно заявление за опасно и невралгично, аз се чудя дали е възможно антипапизмът да бъде объркан с православието. И ако има такава възможност – не става ли още по-необходимо и спешно да говорим срещу подобна фалшива идентификация, като отличим Църквата, към която принадлежим и в която служим, от онази партия, която

е конструирала за себе си нова идентичност, основаваща се изключително на омраза към катедрата на Петър?

Всъщност феноменът на антипапизма е все по-забележим вътре в Православната църква. Онези, които искат да въздигнат неогобрението си към папата в дефиниция за Православна църква като цяло, не разбират, че ако са прави, тяхната визия за Църквата е редуцирана почти до тази на религиозен клуб, който може да проследи произхода си до едно време не по-рано от схизмата през 1054 г. – клуб, който би дължал своя *raison d'être* изцяло на своя опонент. Наистина, не можем да продължим да приемаме като изконно православни нещата, които са просто противоположни на католическите убеждения. Православието не може да бъде просто реакционно, сякаш облагано от демониен дух на отрицание, лишено от всяка креативна мощ на богословието, при което конституиращото „мен“ винаги представлява негация на „Другия“.<sup>1</sup> *Истината, твърдя аз, е антиномична и следователно никога антистетична.*<sup>2</sup>

За философията, също както и за психологията, механизмът на себеутвърждаване – индивидуално или колективно – отграничавайки се от и срещу „Другия“, е добре известен. Всъщност колкото е по-крехко едно идеологическо построение, толкова по-необходима става подобна стратегия. Колкото съм по-подобен на моя друг, толкова по-вероятно е тази конститутивна враждебност да се изостри, защото има по-голям риск аз да бъда сбъркан с този „Друг“.<sup>3</sup> Западните култури са увековечили този феномен чрез различни митове за произхода. Древният град Рим например е бил основан посредством братоубийството на Рем от Ромул. Политическата функция на мита като алегория за основаването е налице и ние можем да открием аналогии по протежение на целия рег, делящ „грешниците“ и „светците“ – от кораба на първите заселници на Новия свят до борбата за независимост между два англоговорещи народа в Северна Ирландия.<sup>4</sup> Можем, разбира се, да си припомним архетипния случай с убийството на Авел от Каин, като обърнем внимание на глосата, която Писанието предлага – че Каин, след като убива брат си и вероятно поради това, става по-сетне основател на първия град.

<sup>1</sup> Пример за това може да бъде Фотиевото изобретяване на монопатризма като реакция срещу *filioque*. Въпросът тук не е в монархията на Отца, а в това, че Фотий добавя към своята *Мистагогия* формулата *ex populo tou patros*, отнасяща се за изхождането на Светия Дух – една добавка, която е била далеч по-произволна (и полемична) иновация от *filioque* няколко века по-рано. С тази добавка Фотий се е стремил да създаде едно ново догматическо положение за източната пневматология, а именно, че Светият Дух изхожда *единствено* от Отца, или от Отца *само*, като не особено деликатната импликация е била тази, че Второто Лице на Светата Троица по никакъв начин не е въввлечено (ни от Него, нито чрез Него) в изхождането на Светия Дух. За православна критика на Фотиевия монопатризм, вж. Sergius Bulgakov, *The Comforter*, translated by Boris Jakim (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2004), особ. в с. 97-100 и 137 – 8.

<sup>2</sup> Имам пред вид отличния анализ на Павел Флоренски на антиномичния характер на християнската истина, разбрана като интеграция на антитези, които могат да бъдат открити във всяко догматическо твърдение. Вж. *The Pillar and Ground of the Truth*, translated and annotated by Boris Jakim (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997).

<sup>3</sup> За философско обсъждане на демонизацията на другостта като процес на формиране и утвърждаване на нечия идентичност вж. Richard Kearney's *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness* (London: Routledge, 2002). Разбира се, диалектиката на другия срещу същия се корени още в Елеатския чужденец от Платоновия Софист.

<sup>4</sup> За теоретичен анализ на подобни исторически парадигми вж. Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*.

В настоящата книга<sup>5</sup> е писано с голяма компетентност за историята на православния антикатолицизъм. Позволете ми само накратко да засегна два случая на антикатолицизъм, които се случиха през последните три месеца в Еладската църква<sup>6</sup> – случаи, които показват, струва ми се, проблемите които този въпрос създава за Православната църква.

1. Първият случай засяга една „академична“ конференция, организирана от митрополита на Пирея, която се проведе на 28 април 2010. Тема на конференцията беше „Първенството, съборността и единството на Църквата“. По-късно Митрополията публикува комюнике на конференнтните заключения. „Първенството – начева този документ – няма нито богословско основание, нито... църковно оправдание.“<sup>7</sup> Конференцията беше посетена от организатора, Пирейския митрополит, който също взе гумата, от митрополита на Китира, Глифадския митрополит, както и от архиепископа на Атина – с други гуми, от трима членове на Светия синод и неговия предстоятел, същият синод – забележете – който официално оторизира участието на представителна делегация в Съвместната международна комисия за богословски диалог между Католическата и Православната църкви. Съвсем наскоро, през 2012 г., същият митрополит реши да добави Бенедикт XVI към списъка с анатемосаните еретици, които тържествено се прогласява по време на литургията на Неделя Православна.

2. На 1 юни 2010 г. Китирският митрополит, един от участниците в гореспоменатата конференция, реши да приведе в действие въпросните конференнтни заключения. Той изпрати писмо на Атинския архиепископ, с което изискваше Светият синод да привика Месенийския митрополит, един от членовете на делегацията на Еладската църква за диалога с Католическата църква, за да оттегли публично, устно и писмено своето заявление, че Христовата Църква днес е разделена (Месенийският митрополит е направил това заявление във връзка с твърдението си, че разделението между православни и католици е разделение в Христовата църква). Китирският митрополит стигна готам, че да предложи – в случай че Месенийският митрополит откаже да се извини – „той да не може повече да се числи сред епископите“.<sup>8</sup> Това имплицира низвержение и запрещение. През февруари 2012 г. Месенийският митрополит Хризостом подаде своята оставка като представител на Еладската църква на Международния съвместен богословски диалог с Католическата църква. Светият синод на Еладската църква прие оставката му следващия месец.<sup>9</sup>

Тези инциденти са само още едно потвърждение за траекторията, капсулирана в зловещо известното Изповедание на вярата (*Ὁμολογία Πίστewος*) – документ,

<sup>5</sup> Demacopoulos, George E., and Aristotle Papanikolaou, eds., *Orthodox Constructions of the West, Orthodox Christianity and Contemporary Thought*, First edition (New York: Fordham University Press, 2013), 229-239.

<sup>6</sup> Обърнете внимание, че този текст беше предаден през юни 2010 г.

<sup>7</sup> „Πορίσματα“, както излезе на официалния сайт на Пирейската митрополия, <http://www.imp.gr/Nea.htm>.

<sup>8</sup> „οὐδέ ως Ἐπίσκοπος δύναται του λοιπού να λογιζεται“, Писмо от митрополита на Китира към Атинския архиепископ (1 юни 2010, протоколен номер 493, публикуван от църковната новинарска агенция amen.gr).

<sup>9</sup> Медийно изявление на Светия синод (5 март 2012) в [http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/holysynod.asp?id=1488&what\\_sub=d\\_tyrou](http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/holysynod.asp?id=1488&what_sub=d_tyrou)

циркулиращ сред православно гуховенство и мирянство, с който се събират подписи и се отрича „панереста“ на папизма. Вселенският патриарх и православиият съпредседател на Комисията за богословски диалог между Католическата и Православната църкви, Пергамският митрополит Иоан (Зизиулас), бяха дотам разтревожени от този документ, че се предприе безпрецедентна стъпка и се изпратиха писма (датирани от 29 септември 2009) до всички иерарси на Еладската църква, в които се изразяваше тревога относно размерите на този феномен и сериозните опасности, които той крие за единството на самото православие.

Предложените примери са гостатъчни, за да ни дадат някаква представа за контекста и етоса на случване на дискусиата за първенството на папата в Православната църква днес. Тази дискусиа най-малкото изисква да преразгледаме въпроса за това дали в Православната църква се нуждаем от *primus* и ако да – кой и какво може да изиграе подобна роля?

### Нуждата от първенство

Относно въпроса за това дали Православната църква се нуждае от *primus*, и особено на вселенско ниво, ще се позова на две лични преживявания. През 2006 г. ми беше разрешено да участвам в дискусиите на Съвместната международна комисия за богословски диалог между Православната и Католическата църкви, който се събра след прекъсване в Белград. Макар да не мога да предам в детайли това, което стана известно по време на сесиите, доколкото протоколите на Комисията не са публични, аз все пак мога да изразя своето разочарование от състоянието на диалога и особено що се отнася до православно участие. Източникът на разочарованието ми беше парадоксалната констатация, че ние не можем да се обединим с Рим, доколкото... не сме обединени с Рим. С това искам да кажа, че самото отсъствие на властта, която един *primus* би упражнил на панправославно ниво, препятства усилията да се изцели този институционален разлом. С други думи, фактът, че православиите църкви днес отказват да припознаят едно подобно на римското първенство сред тях самите, е основен проблем в диалога им с Рим.

Лятото на следващата 2007 година аз прекарах като гост на Ostkirchliches Institut в Регенсбург. Живеех заедно с няколко други православи учени, повечето от Сърбия и Румъния. Бях, доколкото си спомням, единственият грък. Още първата неделя от престоя ми там с ужас установих, че се служат две православи литургии по едно и също време в две съседни стаи – едната за румъниците, а другата за сърбите. Да отида на някоя от тях би означавало да взема страна, и затова реших да постъпя правилно и да посетя месата в католическата катедрала.

В собствената си част от този сборник о. Робърт Тафт се обръща с апел за последователност към православиите. Нуждата от последователност – разумно и необходимо условие за всеки диалог – е свързана според мен с въпроса за властта. Кой може да говори от името на Православната църква? Кой има право

на това? В работата на г-р Колбаба научаваме за т.нар. „пазител на православието” – феномен от XIX век, който, смея да твърдя, продължава и до днес все така енергично. В ожесточението си срещу западния „Друг” съвременните пазители на православието отхвърлят всяка идея за първенство, поддържат и промотират една еклесиология, която погрешно смятат за демократична по структурата си на равенство. Сред грешките им е сливането на идеите за консилиарност, съборност и епископското равенство. Нека накратко да изследвам възможностите, които евентуално бихме имали като православен отговор на въпроса за властта.

## Вселенският събор

Когато бях семинарист в Атина, ме учеха, че за разлика от Римската църква, най-висшата власт в Православната църква – авторитетът с абсолютна власт да решава догматически и канонически въпроси е едно интерперсонално (и по този начин неперсонално) тяло – Вселенският събор.<sup>10</sup> С подобно твърдение православните представят една неготам деликатна критика срещу папския примат, който често бива окарикуриран като централизирана, империалистка и следователно тоталитарна и потисническа еклесиология. В противовес на тази структура, православните се гордеят от това, което смятат за по-демократична структура. Те обаче почти не се замислят над факта, че синодът като множествоно тяло (събрание на епископи) предполага мястото на Единия – т.е. единия *primus*, който, макар *inter pares* (що се отнася до сакраменталните му способности), остава все пак неравен в своето първенство. По подобен начин патриархът или митрополитът е също *inter pares* с епископите, които са административно подчинени на него; и все пак, както ясно постановява 34-тото апостолско правило, синодът не може да извърши нищо без негово съгласие. Както и епископите също са *inter pares* с всички кръстени християни – бидейки едно с тях всеки път, когато служат – еклесиологическа истина, която се знаменува от белия *стихар*, който те като всички останали клирици носят като първа част от литургическото облачение. И все пак – независимо от факта, че са *inter pares* с верните, поместната църква не може да извърши нищо без тях, нито може да съществува като общност.<sup>11</sup> Уравновесената диалектика, която описах на вселенско, регионално и местно ниво, респективно намира своята артикулация в 34-тото апостолско правило, споменато по-рано, което казва следното: „Епископите на всеки народ трябва да познават първия [*protos, primus*] измежду си, когото да признават като глава, и да не вършат без негово разсъждение

<sup>10</sup> Вж. Panayiotis Trempeles, „Ανωτάτη δ' αρχή της καθόλου Εκκλησίας είναι η Οικουμενική Σύνοδος,” in *Δογματική της Ορθόδοξου Καθολικής Εκκλησίας*, vol. 2, (Athens: O Sotir, 1979), 402. Догматиката на Христос Андруцос (1907) казва същото: „ἄλλ' ἂν ὁ ἐπίσκοπος εἶνε ὁ ἀνώτατος φορεὺς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐξουσίας, εἶνε φανερόν ὅτι ἀνωτάτη ἀρχὴ τῶν μὲν ἐπὶ μέρους Ἐκκλησιῶν εἶνε ἡ σύνοδος τῶν ἐπισκόπων, πασῶν δὲ τῶν Ὀρθόδοξων Ἐκκλησιῶν τὸ σύνολο τῶν ἐπισκόπων” (Athens, Typographeion tou Kratous), 287.

<sup>11</sup> Това е еклесиологичната структура, отразена в апостолските писания като Посланията на св. Игнатий Антиохийски, в древните правила на Църквата, като гореспоменатото тридесет и четвърто правило на светите апостоли, но също така, което е по-важно, в древните литургически практики, повечето от които са все още запазени в православната практика. Една класическа вече дискусия за ролята на епископа в местната църква е докторската дисертация на Иоан Д. Зизиулас: John D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the Three First Centuries*, translated in English by Elizabeth Theokritoff (Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 2001).

нищо, което превишава тяхната власт, а всеки да прави само това, което се отнася до епархията му и до подведомствените на нея места. Но и първият епископ да не върши нищо без разсъздението на всички епископи, понеже по този начин ще има единомислие и ще се прослави Бог чрез Господа в Духа.”<sup>11</sup> Между консилиарността и първенството няма дистинкция или/или. Никоу събор не е представим без *primus*.<sup>12</sup> Философски казано, емфазата върху първенството съответства на идеята, че „едното” е едновременно логически, онтологически и хронологически първично спрямо „многоото”.

Има и друга причина православиеният събор да не бъде разглеждан като властова институция за Църквата, без разбира се, това да означава, че Вселенският събор няма власт. Тук тежестта на аргумента пада не толкова върху самата власт, колкото върху понятието за институция. Една институция (*θεσμός*) предполага постоянност и регулярност – две основни характеристики, които липсват при свикването на Вселенския събор, който има по-скоро характера на *събитие* (извънредно по своята природа), отколкото на институция.<sup>13</sup>

## Самият Христос

Друго положение, което често бива чувано от православните, е, че Църквата не се нуждае от *primus*, защото Христос е „глава” на Църквата. Но дали това е вярно изключително на универсално ниво? Наистина, както на регионално, така и на местно ниво църковните структури предполагат, че епископът е живият образ на Христос. Никоу православен не би приел твърдението, че епископът не е нужен като глава нито на диоцеза, нито на митрополията, просто защото тази роля се полага на Самия Христос. Още повече че наивността на подобно твърдение пренебрегва дълбинното богословско значение на Христовото Възнесение.<sup>14</sup> Освен в Евхаристията Христос не присъства физически; в противен случай надеждата на Църквата за Неговото бързо пришествие би била абсурдна. Още повече че като казваме, че Христос присъства в Евхаристията, ние се позоваваме на онзи, който е физически наличен и който единствен има властта да служи Евхаристията – сиреч епископа.

## Всеобщото правило на вярата и ритуала

Още по-малко гори се нуждаят от обговаряне всеобщото правило на вярата и ритуалът като източници на авторитет в Църквата или като агенти, които могат да осъществят и представляват единството на Църквата. И вярата, и ритуалът са се оказали исторически и практически неефективни – както трябва да са пояснили примерите, които цитирах в началото на тази работа – за

<sup>12</sup> John Zizioulas, „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology”, in *The Petrine Ministry: Catholics and Orthodox in Dialogue*, ed. Walter Cardinal Kasper (New York: Newman, 2006), 231– 248, here 242. See also 4H Ευχαριστιακή Εκκλησιολογία στην Ορθόδοξη Παράδοση”, *Θεολογία* 80 (2009), 23.

<sup>13</sup> Вж. Иоан Зизиулас, „Ο συνοδικός θεσμός. Ιστορικά, εκκλησιολογικά και κανονικά προβλήματα”, in: *Θεολογία*, 80, (2009), 20-1.

<sup>14</sup> Дискусия върху значението на Възнесението за еклесиологията, вж. у Douglas Farrow, *Ascension and Ecclesia: On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1999).

запазването на единството на православните църкви или на православните общности заедно. Тук обаче по-сериозното съображение, което възниква, е дали служението на първенството може да бъде упражнявано на всяко ниво на църковното проявление от нещо *неперсонално*.

## Първенството е лично

В християнското богословие *принципът на единството е винаги личност*. Тази проста истина може да бъде удостоверена на тринитарно, на христологично и на еклесиологично ниво, като с това се показва, освен всичко, взаимнообвързаната природа на въпросните три клона на богословието. Тайнството на Светата Троица по един превъзходен начин ни представя диалектиката между Единия и многото, идентичността и различието. Добре е известно, че онава, което съхранява едността на Бога и препяства срутването на доктрината за Светата Троица в трибожие, е *личността* на Отца. „Монархията на Отца” ясно показва, че съвпадението и сътворждаването на единството и множествеността в Светата Троица се осъществява от личност – Бог Отец. Както символът на нашата вяра, който изричаме на всяко Евхаристийно събрание, свидетелства в първия си член, *единият* Бог, в Който вярваме, е *личност – Отец* („Вярвам в един Бог Отец Всеотъждител”). Едността на Бога се осигурява *не* от някаква неперсонална божествена същност, а от личността на Отца.<sup>15</sup> Разбира се, никое позоваване на Отца не може да бъде разбрано без призоваването едновременно и на Сина, без Когото Отец не е Отец. Именно защото Отец е личност, Той не може да бъде споменаван или разбран извън отношението с другите две Лица на Светата Троица. Следователно монархията на Отеца не следва да предизвиква у нас боязън, че личността на Отец е преподчертана за сметка на Троичното общение. По-скоро именно това Лице, или още по-точно, личният характер, съхранява *хомоусийната* общност на Светата Троица. По подобен начин христологичните дебати, наченали в V век, са се стремели на свой ред да обговорят дистинкцията между Единия и многото. Тук, разбира се, „многото” са двете природи на Христа, които стават причина за объркване, понеже трудността е била в едновременното утвърждение на – от една страна – съвършената Божественост и съвършеното човечество на Христос и – от друга – факта, че Христос е *един*... Отново принципът на единството – единство „неразделно” и „неслято” според дефиницията на Халкидонския Вселенски събор – е съхраняван и утвържан от личност, а именно личността на възплътения Логос.<sup>16</sup>

Аз настоявам, че между тези догматически положения и нашия еклесиологичен

<sup>15</sup> Идентификацията на едността на Бога с личността на Отца е била според Иоан Зизиулас едната от двете фундаментални „закваски” на патристичното богословие. За историята на тази потресаваща асоциация и богословските ѝ импликации вж. неговата *Битието като общение: Being as Communion* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 40 ff (бълг. прев. Зизиулас, Иоан, *Битието като общение*, прев. Слава Янакиева, Християнска библиотека (София: Communitas Foundation, 2013). Вж. също глава 3, „The Father as Cause: Personhood Generating Otherness” от неговата *Communion and Otherness* (London: T&T Clark, 2006), 113– 54. В последния текст митрополит Зизиулас извежда някои значими за еклесиологията следствия от монархията на Отца (особ. 145-49).

<sup>16</sup> За най-сериозните импликации на халкидонската христология вж. книгата на Зизиулас *Communion and Otherness*, особ. гл. 7, 250– 85.

модел следва да има последователност, ако не искаме да разведем еклесиологията и богословие. Еклесиологично погледнато, следователно принципът на единството за всички и всяко от трите нива на църковната структура също *трябва* да е личност – *primus*. Тук приваждам еднозначното свидетелство на митрополита на Бурса Елпидофорос Ламбриниадис, който, бидейки главен секретар на Вселенския патриархат, изнесе в параклиса на Богословската школа на Светия Кръст в Бруклин една широко обсъждана реч, в която заяви следното:

Позволете ми да добавя, че отказът да се признае първенство вътре в Православната църква – първенство, което по необходимост следва да бъде олицетворено от *primus* (т.е. от епископ, който има прерогатива да бъде първи сред събратята си епископи), съставлява не друго, а *ерес*.<sup>17</sup> Не може да се приеме, както често се казва, че единството сред православните църкви се пази или от една обща норма на вярата и богослужението, или от Вселенския събор като институция. И двата тези фактора са нелични, неперсонални, докато в православното ни богословие принципът на единство е винаги личност. И наистина, на нивото на Светата Троица принципът на единството не е Божествената същност, а Личността на Отца („монархията” на Отца). На еклесиологично ниво на местната църква принципът на единството не е презвитериумът или общото богослужение на християните, а личността на епископа, тъй че на панправославно ниво принципът на единството също не може да бъде някаква идея или институция, а трябва да е, ако ще сме последователни в нашето богословие – личност.<sup>18</sup>

Пергамският митрополит Иоан Зизиулас е посветил множество статии по този въпрос (две от тях наскоро бяха публикувани от *Θεολογία*, официалното богословско списание на Светия синод на Еладската църква), в които открито идентифицира първенството с личност. Той пише следното: „Първенството е свързано с определен чин и служение и с определена личност”<sup>19</sup>. Според Зизиулас освен това Църковните събори представляват еволюция на Евхаристийното събрание и следователно са неизменно свързани с личността, която принася Евхаристията.<sup>20</sup>

Отричането на необходимостта служението на Вселенското първенство да бъде отгадено на определена личност е равностойно на начина, по който някои

<sup>17</sup> Това наистина се подкрепя от множество патристични текстове. Тук споменаваме най-представителните от тях, а именно: проповедите на св. Кирил Иерусалимски, където „аксиомата на монархията” е експлицитно отъждествена с „аксиомата на отчеството на Отца”; съчинението на св. Василий *Contra Eunomium* (особено т. 1: 20, 24, 25; т. 2: 12; т. 3: 6) и глава 18 на неговото *De spiritu sancto*; и *Богословските слова* на св. Григорий Назианзин. За анализ на патристичните извори относно монархията на Отца вж. *Jevtić, Atanasije, Христός: Αρχή και Τέλος* (Athens: Goulandri-Horn, 1983), 222-26, както и третата глава на *Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976) на Лоски. За митроп. Иоан Зизиулас първенството е въпрос на догмат и затова всяка аномалия по отношение на него съставлява ерес; вж. John Zizioulas, „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology” in Kasper, *Petrine Ministry*, 237. Също, Zizioulas, „Ο Συνοδικός Θεσμός”: „ο διαχωρισμός των διοικητικών θεσμών τής Εκκλησίας από το δόγμα δεν είναι απλώς ατυχής, είναι και επικίνδυνος”, 5-6.

<sup>18</sup> Elpidophoros Lambriniadis, „Challenges of Orthodoxy in America and the Role of the Ecumenical Patriarchate”, слово, изнесено в параклиса на Holy Cross Greek Orthodox School of Theology на 18 март, 2009. Публикувано на официалния сайт на Еладската църква (<http://www.ecclesia.gr/englishnews/default.asp?id=3986>)

<sup>19</sup> John Zizioulas, „Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology” in Kasper, *Petrine Ministry*, 243.

<sup>20</sup> Вж., Zizioulas, „Ο Συνοδικός Θεσμός”.



православни учени (Антониос Алевизопулос, Стергиос Сакос и гр.) опитаха да тълкуват първенството на Петър в Матей 16:18-19 като отнасящо се не до личността на Петър, а до неговото изповядване. Тук ние сме свидетели на същата грешка на деперсонализация, както и при опитите да се отнесе първенството до правилото на вярата, до всеобщия чин, до Вселенския събор и т.н. Не така обаче са разбирали източните Отци мястото от Евангелието на св. ап. Матей. Сред множеството примери избрахме едно писмо, адресирано до папа Льв от св. Теодор Студит:

*Понеже Христос Бог даде на великия Петър заедно с ключовете от Царството и служението на пастирското първенство (τῆς ποιμνιαρχίας φξίωμα), то именно към Петър, сиреч към неговия приемник, трябва да отнасяме всяка новост, предприета от онези, които съгрешават срещу истината. Именно на това сме били ние – смирените и най-последните – винаги учени от нашите Отци.<sup>21</sup>*

Интересно е да се отбележи, че това писмо на св. Теодор утвърждава три положения, които имат отношение към нашата дискусия: че Христос е дал на Петър (и съответно неговия приемник) някакво първенство (ποιμνιαρχία) в съответствие с мястото от Матей 16:18; второ, че това първенство е лично, т.е. упражнявано от личност (Петър, Петровия наследник); и трето, че въпросният възглед е бил „винаги учен от нашите Отци“, сиреч не е лично мнение на св. Теодор, а изконно убеждение, споделяно от гревните Отци.

## Заклучение

Историята на балканизацията на православието и настоящото състояние на неговата диаспора прави трудно отрицанието на факта, че последициите от ереста на антипапизма – т.е. отричането на личния примат във Вселенската църква – се свързват исторически с расизма, който собствено е осъден като ерес през 1872 г. под името „етнофилетизъм“. Тук расизмът се третира като ерес, защото той приписва роля на първенство на нацията, на *ethnos-a*. По този начин той извършва тежка злоупотреба с богословския принцип, който описахме по-горе, като подменя *личността* на *primus-a* с неперсоналната колективност на нацията, жертвайки единичното заради универсалното. Расизмът гарява една предпоследна категория – тази на расата или на езика – с авторитета на последното, като игнорира факта, че подобни категории ще бъдат есхатологично превъзможнати, както обещава и предвижда опитът на Петгесетницата. Вършейки това, националните църкви преняват есхатологичната визия на Евангелието, като я реализират в настоящето чрез една форма на изповеден и етнически триумфализъм. Но в същото време ние имаме и феномена на самопровъзгласилите се пазители на православието, които подмолно и незаконно утвърждават себе си и своите критерии за православие над цялата Църква като

<sup>21</sup> Теодор Студит, *Писмо 33* (PG 99, 1017). Текстът на гръцки гласи така: „Ἐπειδήπερ Πέτρῳ τῷ μεγάλῳ δέδωκε Χριστὸς ὁ Θεὸς μετὰ τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν καὶ τὸ τῆς ποιμνιαρχίας ἀξίωμα, πρὸς Πέτρον ἦτοι τὸν αὐτοῦ διάδοχον ὁτιοῦν καινοτομούμενον ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ παρὰ τῶν ἀποσφαλλομένων τῆς ἀληθείας ἀναγκαῖον ἀναφέρεισθαι. τοῦτο τοιγαροῦν δεδιδαγμένοι καὶ ἡμεῖς οἱ ταπεινοὶ καὶ ἐλάχιστοι ἐκ τῶν ἀνέκαθεν ἀγίων πατέρων ἡμῶν“

еден вид приматна визия, която измества легитимните структури на Църквата (т.е. епископа).

Поверявайки служението на първенство на една личност, Църквата се брани срещу коварната опасност от идолопоклонството, която е силно заразна за идеологията. Тя въздига теории, понятия или структури (без значение колко злонамерени или добронамерени са те) до един нормативен статус в Църквата, което фактически внедрява идеологии. Казвам това с уважение към онези, които биха предпочели да видят в структурата на Църквата една демокрация, която акцентира равенство сред верните, разбирайки Църквата преди всичко като общност от равни членове, които съществат Евхаристията. Подобни възгледи са открити за и подлежат на идолизация. От друга страна, личността на епископа, в нейната конкретност и не въпреки неговите недостатъци и неудачи, а именно *заради тях*, предлага себе си като антидот за идолопоклонството тъкмо доколкото неговото човечество непременно го обрича на един процес на демистификация, който би бил труден, ако не и невъзможен за осъществяване по отношение на гадена безплътна, неперсонална конструкция. И накрая, има и такива, които навярно ще се скандализират от факта, че подобна роля се дава на обикновен човек. Колкото и да е разбираема тази грижа, ние трябва да помним, че началото на този скандал следва да се търси не другаде, а в Божието Въплъщение. Дали онези, които гнес протестират за това, че една личност (а именно епископът) е започнала да заема такова централно място в теологиите ни и богослужението ни, щяха да протестират също и че Назарянина претендира да е „Онзи, Който е“? Наистина, „блажен оня, който се не съблазни“ от личността на Бога (Мат. 11:6, Лук. 7:23). Накратко, аз се опитвам да обоснова следното: именно очевидната слабост на човека – и особено на онзи, който като стоящ начело не може да се скрие – става в същото време неговата тайна сила. По думите на Г. К. Честъртън:

*Когато Христос в един символически момент установяваше великото Си общество, Той не избра за негов крайъгълен камък нито блестящия Павел, нито мистичния Иоан, а повратлив сноб, малодушник – с една дума, човек. И върху тази скала Той съгради Църквата Си, и вратите адови не ще ѝ надделят. Всички империи и царства се провалиха поради тази вродена и постоянна слабост, че бяха основани от силни мъже и върху силни мъже. Но само това нещо – историческата Християнска църква, беше основано от слаб човек и по тази причина е неразрушима. Защото никоя верига не е по-здрава от най-слабото си звено.<sup>22</sup>*

Отричането на примата на папата е създало пролом за авторитета в Православната църква, което е резултирало, от една страна, в безкрайните разделения на автокефалии и автономии с множество канонични юрисдикции над един регион и – от друга – е породило шарлатанския фанатизъм на парацърковните групи. Остава да видим дали тази ситуация ще пробуди православния свят от догматическата му дрямка. Надявам се нашите католически братя и сестри да

<sup>22</sup> G. K. Chesterton, „Mr. Bernard Shaw“ from *Heretics* in G. K. Chesterton's *Collected Works*, vol. 1 (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 70.

научат нещо от нашите несгоди. И – кой знае? – един ден може да се наложи православните да убеждават католиците за необходимостта на папското първенство.

В този доклад аз се захванах със задачата само да покажа, че служението на първенство на вселенско ниво е от православна гледна точка толкова необходимо за Църквата, колкото и на диоцезно и епархийско ниво. Подобно служение не може да бъде осъществявано по друг начин освен чрез личността на епископа. Реалността – сиреч сегашното положение на нещата на панправославно ниво, както и православната църковна теология – дават ясна представа, че нито абстрактният принцип, нито неличното тяло могат задоволително да упражняват служението на първенството. Оставихме настрана сложния въпрос за специфичните привилегии и прерогативи, в които това служение се превежда без изкривяване. Това наистина ще оставим за друг случай. Тук беше предложено поне следното: *Primus*-ът предлага свидетелство за единството на Църквата, той е видим знак за подобно единство и за средствата, чрез които това единство се реализира и прогласява вселенски.

Превод от английски: Слава Янакиева

<sup>1</sup> Цит по: *Правила на Светата православна църква*, второ издание, изд. „Св. вмчк Г. Зограф“, 2004.

Георги Е. Демакопулос е преподавател по историческо богословие във Fordham University и заема катедрата по Православни християнски науки на името на Мајендорф и Патерсън. Защищава докторат по религиозни науки в University of North Carolina. Полето му на експертиза обхваща Късната античност, Ранносредновековния Запад и Византия. Той е директор и съосновател (заедно с Аристотел Паниколау) на Центъра за християнски изследвания във Фордам. Член е на изпълнителния борд на Центъра за средновековни изследвания. Автор е на три монографии: *Gregory the Great: Ascetic, Pastor, and First Man of Rome* (University of Notre Dame Press, 2015); *The Invention of Peter: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity* (University of Pennsylvania Press, 2013); *Five Models of Spiritual Direction in the Early Church* (University of Notre Dame Press, 2007). Дж. Демакопулос е също така редактор и съставител на важни академични сборници като: *Orthodox Constructions of the West*, ed. by Demasopoulos and Papanikolaou (Fordham University Press, 2013) и *Orthodox Readings of Augustine*, ed. by Demasopoulos and Papanikolaou (St. Vladimir's Seminary Press, 2008).

**Георги Е. Демакопулос**

## ПРАВОСЛАВЕН ФУНДАМЕНТАЛИЗЪМ<sup>1</sup>

Един от крайъгълните камъни на православно християнство е неговото почитание към великите Отци на Църквата, които са били не само примери на святост, но също и най-големите интелектуалци на своето време. Писанията на мъже като св. Василий Велики, св. Григорий Богослов и св. Максим Исповедник са били и ще останат завинаги съществени ръководства за живота на православно християнин и неговата вяра.

Затова именно е тревожно, че така много православно духовници и монаси в последните години направиха публични изявления, които отразяват един „фундаменталистки“ поглед към Отците на Църквата. И цялата Православна църква рискува да бъде похитена от екстремисти, ако водачите ѝ не се обединят, за да отхвърлят това развитие.

Подобно на други фундаменталистки движения, и православно фундаментализъм редуцира всички богословски учения до един набор от богословски аксиоми, а сетне мери достойнствата на другите спрямо тях. Типични проявления на това са обвиненията, че индивиди, институции и цели клонове на Православната църк-

<sup>1</sup> Публикува се по: <http://blogs.goarch.org/blog/-/blogs/orthodox-fundamentalism> (An internet ministry tool of the Greek Orthodox Archdiocese of America).

ва не изпълняват самопредписаните норми на Православното учение. Например, когато Богословската академия във Волос напоследък свика международна конференция, за да изследва ролята на Отците в съвременната Църква, радикални опортюнисти в Гръцката църква обвиниха организаторите и местния епископ в ерес.

Основната интелектуална грешка на православния фундаментализъм лежи в предпоставката, че Отците на Църквата се съгласуват по всички богословски и етически въпроси. Тази грешка несъмнено е свързана с друго едно погрешно допущение, че православното богословие никога не се е променяло, докато е ясно, че ако беше така, нямаше да има нужда Отците да достигат единодушие на поредните Вселенски събори.

Иронията, както го показват скорошните изследвания върху фундаментализма, е в това, че докато фундаменталистите заявяват, че бранят православната християнска вяра от развалата на модерността, тяхната визия за православно християнство е, собствено, твърде модерен феномен. С други думи, православие то никога не е било това, което фундаменталистите твърдят, че е.

Наистина, един внимателен прочит на християнската история и богословие показва ясно, че някои от най-влиятелните светци на Църквата са били в несъгласие помежду си – понякога дори твърде остро. Св. Петър и св. Павел имат противоположни възгледи за обрязването. Св. Василий и св. Григорий Богослов са се сблъскали по въпроса за начините на утвърждаване на светостта на Светия Дух. А св. Иоан Дамаскин, който е живял в манастир в ислямския халифат, е изоставил химнографската традиция, която е наследил, за да развие нова – такава, която би била красноречива за нуждите на неговата общност.

Важно е да се разбере, че православните фундаменталисти усилват редуционисткото си четене на църковните Отци с допълнителни фалшификации. Една от най-често представяните е заявлението, че монашеската общност винаги е била пазител на православно учение. Друг пък настоява, че Отците са били антиинтелектуални. Трети твърдят, че верността към ученията на Отците предполага по необходимост съпротива спрямо всички западни неща. Всяко от тези твърдения е откровено неистинно по конкретна причина, но всички те са симптоматични за идеологическия маскарад, който претендира да избягва модерния свят.

Коварната опасност от православните фундаменталисти е в това, че те затъмняват разликата между традиция и фундаментализъм. С пренастройването на традицията като политическо оръжие идеологът мами онези, които не са склонни да подлагат на питане надеждността на своите религиозни водачи.

В епоха, когато толкова много млади хора се отказват от религиозна принадлежност като цяло, експанзията на фундаменталистката идеология в обикновените енории води до ситуация, при която децата ни избират между религиозен екстремизъм и пълна нерелигиозност.

Време е православните йерарси и мирянските водачи да огласят широко, че привлекателността на Отците на Църквата не се състои в робско спазване на закостенял набор от положения, ползвани за себеизява. Значимостта на Отците лежи в тяхното себеотдадено гирене на Бога и споделянето Му със света. Фундаменталистките прочити както на Отците, така и на Библията никога не водят до Бога – водят само до идолопоклонство.

Превод от английски: Слава Янакиева

Проф. д.ф.н. Георги Каприв (Бургас, 1960) е завършил философия в СУ, специализирал е в Кьолн и Париж. 2002–2012 президент на комисията „Византийска философия“ на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.). Член на Обществото за философия на Средновековието и Ренесанса (GPMR) в Германия. Съосновател на Европейския висш колеж за антична и средновековна философия (EGSAMP). Гост-професор в Кьолнския университет 2005/6 г. Гост-лектор в университетите на Амстердам, Бари, Берлин, Бон, Бохум, Вюрцбург, Карлсруе, Кьолн, Лече, Мюнстер, Хановер, Цюрих и гр. Автор е на 20 книги, между които *Византийски етюди*, София, 2014; *Византийска философия. Четири центъра на синтеза*, София, 2011; *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система*, София, 2010; *Philosophie in Byzanz, Würzburg*, 2005; *...ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis“ und die Ideenwelt Anselms von Canterbury*, Leiden - Boston - Köln, 1998. Съиздател на „Архив за средновековна философия и култура“ и „Bibliotheca christiana“. Преводач от латински, старогръцки, немски и руски.

**Георги Каприв**

## СВОБОДНА ВОЛЯ И ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ ВЪВ ВИЗАНТИЙСКАТА ТРАДИЦИЯ (ОТ НЕМЕЗИЙ ЕМЕСКИ ДО ФОТИЙ КОНСТАНТИНОПОЛСКИ)

През 529 г. радикално августинистки определеният втори събор в Оранж, председателстван от епископ Цезарий от Арл, осъжда учението за волята на Йоан Касиан (ок. 360–435), причислен към т.нар. полупелагианци. Източните църкви не признават решенията от събора, а съвременните изследвания показват, че основанията за това осъждане не засягат учението на Касиан. Заедно с това обаче ясно се вижда, че Йоан се различава в решаващи места от късния Августин, при което отваря повече място за свободата.

Роденият в Малка Скития Йоан Касиан е бил монах в Палестина и Египет. Около 400 г. става ученик на Йоан Златоуст в Константинопол и е ръкоположен от него за дякон. Малко след това той се преселва на Запад и основава около 415 г. гва манастира около Марсилия. Монашеските правила и духовните наставления да пишещия на гръцки и латински Йоан играят важна роля както на Запад, така

и на Изток. Неговото съчинение *De incarnatione Christi contra Nestorium*, писано около 430 г. по молба на бъдещия папа Льв I, служи на този папа като база за позицията му в христологичните дебати през следващите десетилетия.

Касиан отказва да тълкува дарената ни свобода като затворничество.<sup>1</sup> Той подчертава обстоятелството, че „Бог вкарва в действие у нас всичко онова, което е същевременно и дело на свободния човешки волеви избор (*liberum arbitrium*)<sup>2</sup>, при което релативира, в сравнение с Августин, тоталната роля на благодатта по пътя към спасението. В своята *Liber de dono perseverantiae* Августин настоява, че дори устояването във вярата е дело на Божията благодат и не ни се дарява въз основа на наши заслуги.<sup>3</sup> Разширителното тълкуване на понятието *meritum* довежда до подценяване на човешката свобода и отричане на каквато и да било самостоятелна роля на човешката воля в спасителния процес. Една тенденция, доминираща особено в това съчинение и в *De praedestinatione sanctorum*. Когато пожелаваме, Бог задейства и упражнява волята си в нас. Ние ще бъдем задействани (*operatur*); Бог ще действа с благата си воля и ще бъде задействан (*operatur et operari*) в нас.<sup>4</sup> Касиан не отива толкова далеч.

Бог, който желае човекът да живее вечно и да бъде спасен, ни опазва с цялата си благодат и разпалва с гръх си и малката искрица добра воля (*quantulasuntque scintilla bonae voluntatis*), проблясваща в нас.<sup>5</sup> Макар Бог сам да е възпламенил тази искрица от кремъка на сърцето ни<sup>6</sup>, човешката воля съхранява своята самостоятелност. Оттук се обяснява обстоятелството, че молитвите ни често биват чувани по-късно или изобщо остават нечути, ако умоляваме за нещо вредно, докато друг път „благомислещият лечител“ ни дава против собствената ни воля нещо, което намираме за вредно.<sup>7</sup> Различаването между „нашата воля“ и „волята Божия“ потвърждава разглеждането им като автономни инстанции. Прояви ли се дори най-тиха наченка на блага човешка воля, Бог просветлява волята, усилва я и я води към добро. Така той прави да израства онова, което сам е посадил. Бог не само съпровожда своето творение, но го и предхожда в своята *providentia*.<sup>8</sup>

Бог подлага на проба тъкмо силата на човешкия избор (*virtus humani arbitrii*). Благодатта пази победителя над вероломния враг не по начин, по който да не дава простор за изява на човешката добродетел.<sup>9</sup> Със сигурност не би било никаква похвала и заслуга (*laus ac meritum*), обмисля Касиан гумите на Христа относно стотника в Мат. 8:5-13 („Истина ви казвам, нито в Израила намерих толкова голяма вяра“), ако Христос е отличил в него това, което сам му е дал. Иначе би казал: „Не съм давал

<sup>1</sup> *Collationes patrum*, XIII, 18, in: PL 49, 946B.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 946BC.

<sup>3</sup> *Liber de dono perseverantiae*, 33, in: PL 45, 1012.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1013.

<sup>5</sup> *Collationes patrum*, XIII, 7, in: PL 49, 908BC.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, 910A.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 8, 912A-913A.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 14, 934A-935A (Abt. 83-84).



такава вяра на Израел”<sup>10</sup>. Изпитвайки вярата, Бог оставя място за свободното решение на волята (*liberum arbitrium*).<sup>11</sup> Той задвижва свободата на волевото решение, приело благодатта.<sup>12</sup> Божията благодат вкарва в действие свободната воля, и то така, че не само пази и защитава човека, но го прави и да се бори срещу духовните си врагове, опирайки се на собствените си усилия (*proprii eum sonatus*).<sup>13</sup>

Касиан воюва, забелязва Томас Сартори, на два фронта. Срещу пелагианците той доказва, че Божията благодат действително е алфата и омегата на цялата нравствена борба. Че Бог не само потвърждава накрая победата, но че и самата битка е вече един дар. От друга страна, той спори с твърдения, включително на Августин, които могат да бъдат разбирани от мързеливи християни така, че човек би могъл да сложи ръце в скута и да предостави всичко на Божията благодат.<sup>14</sup> Касиан, когато става дума за благотворност, подчертава както самостоятелността на човешката воля и нейния свободен избор, така и съдействието на тази воля с волята и благодатта Божия. Предимството е във всички случаи на страната на Бога. Небесният отец на всички знае кого трябва все още да носи в ръцете на своята благодат и на кого може да предостави да упражнява пред Божия поглед добродетелта посредством изборите на свободната воля. Във всеки случай Бог помага на стареещия се, чува зовящия, не изоставя дирещия, извежда от опасността и онзи, който не знае за това.<sup>15</sup> Стареещият се, зовящият, дирещият трябва обаче сам да измоли дара Божи и да го ползва действено.

Касиан формулира позицията си в три тези. Първо: винаги е налице благодатен Божи дар, когато човек се въодушеви да закопнее по онова, което е добро – така обаче, че при това изборът на свободната воля (*liberae voluntatis arbitrium*) не бива насилван да поеме в едната или в другата посока. Второ: също така Божи благодатен дар е, когато осъществяваме добродетелите – без обаче при това да се отстранява собствената ни свобода на избор. Трето: отново дар Божи е, когато някой устоява в добродетелта, която е придобил – обаче така, че дарената ни свобода не усеща никакво затворничество (*captivitas*). Трябва следователно твърдо да вярваме, обобщава Касиан, че Бог на вселената движи всичко във всичко, че както дарява започването, така подсилва и съхранява започнатото – без обаче да ни отнема свободата на избора, която сам ни е придал.<sup>16</sup>

Фамозната *Collatio 13* съвсем не е единственият текст на Касиан, в който се отстоява тази позиция. Тя всъщност може да бъде установена във всичките му съчинения. Тя преминава както през главите 12-22 на *Collatio 3*, така и през *De incarnatione Domini* (особено в книга I, глава 3 и книга V, глава 1) и бива подробно

<sup>10</sup> Ibid., 936A (Abt 84).

<sup>11</sup> Ibid., 937B.

<sup>12</sup> Ibid., 937C.

<sup>13</sup> Ibid., 938B.

<sup>14</sup> В: Johannes Cassian, *Ruhe der Seele*, übers. Thomas Sartory, Freiburg im Br. 1984, 14.

<sup>15</sup> *Collationes patrum*, XIII, 14, in: PL 49, 939AB.

<sup>16</sup> Ibid., 18, 946AB.

разгърната в книга 12 на *De coenobiorum institutis*. Твърдя, казва се еднозначно там, че без усилията на човека съвършенството не позволява да бъде постигнато, но и че то не може да бъде достигнато от никого само благодарение на тях, без Божията благодат.<sup>17</sup> И по-нататък: Бог е създал всички нас като разумни същества и ни е одарил със силата на свободния избор (*liberi arbitrii potestati donavit*). Той действа заедно с нас, за да можем да преодоляваме греховете на плътта. Той направлява свободната ни воля, която много лесно се накланя към грехове, към един по-добър плод.<sup>18</sup>

Основната теза гласи следователно, че свободната воля е самостоятелна сила на разумното човешко същество, която зависи от него. Тя именно действа заедно с Божията благодат, когато иде реч за достигането на нещо добро. Касиан акцентира особено силно направляващата роля на Божествената *providentia*, при което отхвърля предопределението-*praedestinatio* във всичките му форми, без да го споменава дори веднъж. Неговата позиция има своя предистория, както и дълга следваща я традиция.

Още при Кападокийците свободата се формулира като конститутивна свойственост на човека, доколкото е образ Божии. Бог е почел човека, размишлява Григорий Богослов, дарявайки му свободната волева сила (*αὐτεξούσιον*), за да принадлежат богатата на споменатия, тоест на човека, не по-малко, отколкото на оногова, който е засял семената на благо.<sup>19</sup> Григорий Нисийски, който разгръща антропологическото учение на Кападокийците, твърди това още по-настоятелно. Свообразието на човека е неговото богоподобие. Следствието от това е, че в човека са представени всички блага, сред които идеята за всичко красиво, както и добродетелта и всяка мъдрост. В тази връзка Григорий забелязва, че за Божието подобие е необходимо да е и свободно, за да не подлежи на никакво природно господство (*δυναστεία*). Човекът трябва да притежава самовластна, съответстваща на мисленето му волева нагласа (*γνώμη*). Добродетелта е нещо доброволно (*ἄδελπότητος*) и непринудено. Принудително изведеното и нежеланото не може да е никаква добродетел.<sup>20</sup> В диалога *Макрина* Григорий се произнася по същия ясен начин. Причината за злото, заявява той, би бил Творецът, ако причиняващите греха необходими бяха вградени в нашата природа. Тези душевни движения стават помощни средства за добродетелта или за порока в зависимост от начина, по който ги употребява нашият свободен избор (*προαίρεσις*).<sup>21</sup> „Бездната“, за която повествува Евангелието, възниква чрез решение (*κρίσις*), което в този живот разделя противоположните свободни избори.<sup>22</sup> Злото, настоява Григорий, няма природа извън свободния избор. Когато всеки свободен избор застане на страната на Бога, злото ще бъде напълно унищожено, защото тогава не ще има вече никой, който да го възприема.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> *De coenobiorum institutis*, XII, 14, in: PG 49, 444A.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 18, 455A-456A.

<sup>19</sup> *Oratio XLV*, 8, in: PG 36, 632C.

<sup>20</sup> *De officio hominis*, 16, in: PG 44, 184B.

<sup>21</sup> *De anima et resurrectione dialogus qui inscribitur Macrina*, in: PG 46, 61A. [Български превод: Григорий Нисийски, *За душата и възкресението* (= *Bibliotheca christiana, Series nova 7*), прев. Ив. Христов, София 2001].

<sup>22</sup> *Ibid.*, 84B.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 101A.

Схващанията на Григорий Нисийски намират продължение във византийския „учебник по антропология“, тоест в съчинението *За природата на човека* на Немезий, около 400 г. епископ на Емеса. Немезий е близък на Кападокийците не само биографично, но и доктринално. Книгата е широко реципирана от Максим Исповедник и цитирана понякога с името на автора му. При Атанасий Синаит той е споменат отново поименно. Йоан Дамаскин заимства пространни текстове от съчинението, без при това да назовава автора му поименно. Във времето след това произведението често бива приписвано именно на Григорий Нисийски. Първите латински преводи, дело съответно на Алфан от Салерно около 1080 г. и на Бургундио от Пиза около 1165 г., също го препоръчват като книга на Григорий. Това отъждествяване също допринася за широкото разпространение и изключителната авторитетност на съчинението.<sup>24</sup>

Немезий подробно обсъжда свободната човешка воля във връзка с въпросите за съдбата и провидението. Най-напред той описва сферата на компетентност на доброволното (ἐκούσιον). Извън нея остават областите на ставащото по природа или под принуда (βίαια). Те се определят като места на недоброволното (ἀκούσιον), тоест на изключеността на действието на свободната човешка воля. Областта на волевата свобода е зависещото от нас (ἐν τοῖς ἐφ' ἡμῖν), чието осъществяване няма ясен край, тоест принадлежи към сферата на възможното. Ἐκούσιον е онова, чието начало (ἀρχή) е в самия действащ (ἐν αὐτῷ), познаващ отделните опции, в които би могло да се изпълни деянието (πρᾶξις)<sup>25</sup>. Всяко деяние, осъществявано според действие на разума (λογισμός) и свободен избор (προαίρεσις), по собствено влечение и склонност, произтича от свободната воля.<sup>26</sup>

Понятието за свободен волеви избор (προαίρεσις) е още по-тясно от понятието „доброволно“. Способността за пожелаване (βούλησις), определящата съставна част на доброволното, се отнася към целта, а προαίρεσις е във връзка с воещото към целта. Към това се прибавя, че способността за пожелаване се простира и към области, непостижими с човешки сили, докато свободният избор се насочва само към постижимото за нас. Този избор стои необходимо във връзка с разумното размишление, но не може да бъде свеждан до мнението (δόξα). То може да бъде определено като истинно или неистинно, докато свободният избор сам по себе си не може да бъде преценяван по този начин. Мнението се отнася към общото, а свободният избор към едничното.<sup>27</sup>

Фундаментът на доброволното и на свободния волеви избор е свободната воля, самовластието (τὸ αὐτεξούσιον), което има мястото си извън сферата на веч-

<sup>24</sup> За Немезий от Емеса, структурата на неговото учение за волята и относно възможните елински източници на неговите схващания вж. M. Streck, *Das schönste Gut: Der menschliche Wille bei Nemesius von Emesa und Gregor von Nyssa*, Göttingen 2005, 18-121.

<sup>25</sup> *De natura hominis*, 32, in: PG 40, 728B. Cf. *Ibid.*, 34, 757AC; *Ibid.*, 34, 740B-741A. [Български превод: Немезий, епископ на Емеса, *За природата на човека* (= *Bibliotheca christiana, Series nova 13*), превод Д. Ц. Ганов, София 2003].

<sup>26</sup> *Ibid.*, 32, 729B.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 33, 732A-733B.

ното, необходимото, природното, неизменното, чисто случайното и пространствата на случващото се от само себе си (αὐτόματον). Бог е сътворил човека самовластен, тоест със свободна воля, за да може действащият и действен човек сам да е начало на своите дела. Свободната воля е в необходима връзка с разумната способност (τὸ λογικόν): всяка разумна природа е по необходимост и αὐτεξούσιος. Те, разум и свободна воля, се асоциират при това с преобразяването и промяната, свойствени на тварното, и със зависещото от нас: разумният човек е господар на своите деяния (κύριος πράξεων). Поради природната си променливост човекът притежава подлежащи на промяна способности (δυνάμεις), чрез които упражнява свободния си избор. Не Бог, а човекът носи вината за своята злост. Енергиите, тоест действията, произвеждащи добродетелите или пороците, идват от самия човек. Тези действия не са директно продължение на силите (δυνάμεις), принадлежни на човешката природа. Те се извеждат чрез онези ἔξεις, които от своя страна се формират при упражняването на προαίρεσις. Тези ἔξεις възникват от нас, чрез нас и поради нас. Те се тълкуват като устойчиви вътрешни състояния, респ. лични нагласи, които опосредстват като персонализиращ фактор силата и енергията. Немезиὺ описва ἔξις като φύσις ἐπίκτητος, придобана природа, която е зависима ἐφ' ἡμῖν, от нас, защото се придобива чрез учене и привичка (μάθησις καὶ ἔθος) и затова е второстепенна в сравнение с непосредствено природното. Във властта на човека е да преодолее чрез свободната си воля дори неблагоприятното телесно състояние (κράσις σώματος) или да избере гнилото и злото. От нас следователно, от нашите ἔξεις и свободните ни избори, зависи дали сме достойни или недостойни, добри или лоши. Свободният волеви избор подлежи на присъда заради добродетелното или порочно действие, защото както добродетелите, така и пороците произтичат от нас.<sup>28</sup>

От този хоризонт Немезиὺ не оставя никакво място за съдбата (εἰςαρμήνη). Тя бива определена като поредица от постоянни причини, като неизменен ред и свързаност, която неизменно води към някаква необходима цел. Онези, които придават валидност на съдбата, настоявайки, че и зависещото от нас се случва по силата на съдбата, се отклоняват от общите умонагласи (κοινὰ ἐννοίαι) и обявяват непотребността на цялата πολιτεία. Те схващат човека като прост инструмент на някакъв външен кръговрат, доколкото съдбата прави едни служители Божи, а други врагове на Бога. Те обявяват Бог Творец за виновник за човешките грехове и престъпления, при което самата воля Божия се представя като някаква подчинена на съдбата необходимост. Свободният волеви избор, както човешкият, така и божественият, се анулира. В християнски контекст съдбата очевидно се отъждествява с предопределението. Позицията на утвърждаващите подобна сила се описва като богохулство и нелепост (ἀτοπία). Тя предпоставя отменянето на провидението и благочестивостта.<sup>29</sup>

Провидението (προνοία) бива, тъкмо напротив, енергично утвърждавано. Бог е благодотворен (εὐεργετικός) и затова провиждащ, респ. предвидлив (προνοητικός). Провидението е волята Божия, чрез която всичко биващо приема подobaващия

<sup>28</sup> Ibid., 39-41, 761A-780B.

<sup>29</sup> Ibid., 35-38, 741B-761A.

му начин на съществуване, за да протича всичко по най-добрия начин според правилния логос. Провидението задава устойчивостта (διαιμονή), положеността (θείσις) и реда (τάξις) на биващото и начина (τρόπος) на тяхното съхраняване. Провидението се отнася както към общото, така и към единичното. Всичко, което протича природно, тоест без да зависи от човека, се направлява от провидението едноформно. Природата е обаче само причастна на провидението; тя не е самото провидение. Провидението се грижи и за човека, но по различен начин. Бог провижда дори протичането на различните връзки и кореспонденции, съпътстващи човешкото съществуване, при което всеки човек е в Божието провидение с оглед на своята самостоятелност. При това човешкият ум (νοῦς) провижда самовластно. „Зависещото от нас” произтича от нас. Наистина, казва се, че всичко се случва с Божие позволение (συγχώρησις). Има обаче различни видове позволяване. Животът е ἀγών и στάδιον на добродетелта тъкмо затова, защото Бог в своето предзнание предоставя извършваната от човека πράξις на човешкия свободен избор, за да могат тази практика и нейните резултати действително да зависят от човека, въз основа на което той да приема своята отговорност в пълна мяра.<sup>30</sup> Бог желае най-доброто във всеки отделен случай. Човешкото действие понякога се разрешава, понякога се забранява. В сферата на зависещото от човека обаче резултатът с необходимост следва както от човешкия свободен избор, така и от провидението. Онова, което има да стане, е „смесено”: понякога то произтича според нашата воля, понякога според логоса на провидението, понякога според двете.<sup>31</sup>

След тези авторитетни наставления развитията във византийската философия не могат да носят изненада. Максим Изповедник подчертава принадлежността на волята (θέλησις или θέλημα), респ. на „простата желателност” към същността на човека. Чрез природната воля се изразява същността и тази воля стои в директна връзка с логоса на човешката природа.<sup>32</sup> Обратно на това, определено то желание (τὸ πῶς θέλειν) е свързано с личния начин на употреба на волята. То се основава върху γνώμη, описвана като квалифицирана воля (πρὸς θέλησις)<sup>33</sup>. Γνώμη е ἔξις, представляваща личната нагласа на волята. От нея се дава побудата за конкретния волеви избор (προαίρεσις)<sup>34</sup>. Γνώμη се отнася към προαίρεσις по същия начин, по който ἔξις се отнася към ἐνέργεια: ἔξις опосредства и персонафицира действието на δύναμις. Те, ἔξις и γνώμη, се определят като „ῥεξις ἐνδιάθετος”, тоест вътрешен стремеж.<sup>35</sup> Те са базисни фактори на самодетерминирането. Определеността на актуалната γνώμη зависи общо от наличния начин на съществуване на човешката природа и конкретно от начина на съществуване на отделната човешка опостас. Γνώμη може да е нагласа за желаене на доброто или обаче да противостои както на разума, така и на Божията воля.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Ibid., 42-44, 780C-817A.

<sup>31</sup> Ibid., 40, 769BC.

<sup>32</sup> *Opuscula theologica et polemica*, 20, PG 91, 236C.

<sup>33</sup> *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 308D. [Български превод: Максим Изповедник, *Диспут с Пир* (= *Bibliotheca christiana, Series nova 11*), прев. Я. Букова, София 2002].

<sup>34</sup> *Opuscula theologica et polemica*, 1, 16B-17C; *ibid.*, 14, 153AB.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 1, 17C.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 16, 192D.

Йоан Дамаскин разгръща позицията на Максим (и на Немезиу). И той поставя волята във връзка с наличието на разумна способност.<sup>37</sup> Свободната воля е вродена на надарената с разум природа. Не е едно и също обаче да желаеш изобщо или да желаеш по определен начин (πῶς θέλειν). Първото е свойствено на природата, другото е начинът на употреба, избран от ипостасата с нейните лични волеви избори. И Йоан подчертава ролята на волевата нагласа (γνώμη), от която следва свободният волеви избор (προαίρεσις). Той пък бива последван от прицеления стремеж (ὀρμή), от употребата (χρήσις) и прекратяването на желанието. Сътворен да бъде свободен, човекът е отговорен за своите добродетелни или порочни дела.<sup>38</sup>

Нашата собствена благодост или добродетелност зависи както от Бог, така и от самите нас. Без Божията помощ и благодат е невъзможно дори насочването към благо и въпреки това конкретното избиране на добродетелта или порока е работа на човека. При съдействието на Божията благодат човекът има възможността да устоява в доброто по силата на своята воля.<sup>39</sup> Последователно и в съгласие с традицията, Дамаскин отхвърля наличието на провидение (προορισμός) относно жизнения път на човека. Бог провижда всичко, което е по силите ни, без обаче да го предопределя, защото предопределяно бива само онова, което не ни е подвластно. Йоан Дамаскин полага в центъра на човешката действеност свободната воля, която съдейства или противодейства на Божията благодат.<sup>40</sup>

Фотиу Константинополски, който съзира човешкото богоподобие най-вече в разума и свободата, също отхвърля идеята за предопределението. Божието предзнание, заявява с категоричност той, не прави човешките действия необходими или недоброволни. Свободата на човешката воля никога не е била накърнявана от Бога. Бог не принуждава никого да се насочи към доброто. Призоваването от страна на Бога не е достатъчно. Нужни освен това са свободната воля и човешкото дело. Блаженството се дарява не с оглед на някаква неизбежна необходимост, а въз основа на свободната решеност за доброто. Самата Божия благодат не е непреодолима. Човекът може да приеме или отхвърли благодатта, при което неговото съгласие е задължително във всеки отделен случай. Няма божествено предопределение и за злото. Проклятие пада само над онзи, който не иска да бъде спасен.<sup>41</sup>

Така очертаната концептуална рамка остава нормативна за византийската философия. Малцината философи във Византия, идващи най-вече изсред показващите по-силна склонност към платонизма, приемали някакъв фатализъм, респ. предопределеност на човешките деяния, винаги са се числили към изключенията. Определящата за Византия идея е правило и в следвизантийския период. Само

<sup>37</sup> *Expositio fidei orthodoxae*, III, 16, PG 94, 1064AB.

<sup>38</sup> *Ibid.*, II, 22; III, 14; III, 15; III, 18, 948BC; 1036AC; 1045C-1048B; 1076BC.

<sup>39</sup> *Ibid.*, II, 12, 934AB.

<sup>40</sup> *Ibid.*, II, 30, 969B-972A.

<sup>41</sup> *Amphilochiae*, I; 24; 76; 97; 237; 284, PG 101, 80A; 473D; 608C-612C; 1029C; 1117A.

един сред многото примери за това е *Посланието на източните патриарси за православната вяра*, изпратено до Англиканската църква през 1723 г. В третия член, обсъждащ въпроса за предопределението, се заявява категорично, че Бог, даряващ своята благодат, е предвидил, че едни ще се ползват от своята свободна воля добре, а други зле, при което те злоупотребяват със своята свобода. Утвърждаването на някакво предопределение, без оглед на делата на съответните човеци, се квалифицира като еретично, безумно и нечестиво. То влиза в противоречие със Светото писание, което учи, че вярващият се спасява с вярата и делата си. В спасителния процес Бог не унищожава свободната воля на човека.<sup>42</sup> Тази позиция остава валидна и до днес.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Т. Коев, *Православен катехизис и Послание на източните патриарси за православната вяра*, София 1991, 213-214.

<sup>43</sup> Текстът е вариант на доклада, четен пред конференцията „Moral Agency and its Constraints: Fate, Determinism and Free Will in the Middle Ages”, проведена на 31.08 – 2.09. 2015 г., в Кастро, Италия.

Клаус фон Щош (Klaus von Stosch, рог. 1971, Кьолн) е от 2008 г. професор по систематично богословие и дидактика във Факултета по изкуства и хуманитарни науки на Института по католическо богословие в Университета в Пагерборн, Германия. От 1991 до 1997 Фон Щош следва католическо богословие в Бон и във Фрибург, Швейцария. През 2001 г. получава докторска степен по догматика. Хабилитира се през 2005 година в университета в Мюнстер. Професор Фон Щош е един от създателите на Центъра за сравнително богословие и култура в университета в Пагерборн и директор на програмата „Компаративно богословие на религиите“. Автор е на множество статии и на шест монографии, последните от които са *Компаративната теология като пътепоказател в света на религиите*, Пагерборн 2012, и *Теодицея*, Пагерборн 2013.

**Клаус фон Щош**

# СРАВНИТЕЛНОТО БОГОСЛОВИЕ НА РЕЛИГИИТЕ КАТО ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВО ПРЕД БОГОСЛОВИЕТО ПРЕЗ ХХІ ВЕК

## Резюме

В тази статия авторът предлага детайлно описание на своето разбиране за сравнителното богословие. След няколко въстъпителни бележки той описва самата идея за основаванията на сравнителното богословие, които са представени в контраст с традиционните подходи към другите религии. Обсъдени са методите, целите, а така също и границите на сравнителното богословие. То е ясно разграничено от религиозните изследвания и богословието на религиите. Накрая се защитават позициите на сравнителното богословие по отношение на някои от най-сериозните критики, които са отправяни досега. Авторът представя подход към сравнителното богословие, който е дълбоко свързан с християнското богословие, но остава отворен за ислямското богословие, проповядвайки едно разбиране за богословието като диалогично начинание, което трябва да стане предмет на усилията едновременно както на мюсюлманите и християните, така и на другите конфесионални изповедания.

## Въведение

Когато за първи път започнах моето университетско обучение в областта на католическото богословие през 1991 г., бившият ми преподавател по систе-



матично богословие още в първата си лекция заяви, че след двадесет години германските университети ще са преодолели конфесионалното богословие. Така академичната ми кариера още от самото начало беше белязана от чувството за принадлежност към един вид, застрашен от изчезване, а оттам и от постоянното чувство за някаква предопределена недисциплинираност. Като студент в областта на едно конфесионално определено богословие, аз останах с впечатлението, че просто не съм на мястото си. Въпреки това бях достатъчно убеден в истинността на християнската вяра до такава степен, че бях готов да изтърпя всяка възможна дискриминация и да се изправя пред всяко едно препятствие, но да успея да проникна колкото се може по-дълбоко в същността на християнството. Бях убеден, че ако нашето време е загубило възможността да разбира християнското послание, то явно нещо трябва да се промени и ако не намираме някаква съвременна философия, която би могла да помогне за споделянето на смисъла на вярата ни, то или една нова философия би трябвало да се изгради, или някоя от старите философии трябва да се преоткрие и съживи.

И все пак в мен се прокрадваха известни съмнения, които поставяха под въпрос моята удовлетворяваща самоувереност. В същото време обаче тя си остана един важен двигател за моите богословски изследвания. Бях абсолютно захласнат по богословите и системите, с които се запознавах, и с нарастващ ентузиазъм попивах всяка нова книга. От друга страна, бях сигурен, че най-вероятно със същия ентузиазъм щях да се ровя в писанията на Адвайта-Веданта, ако бях израснал в Индия, или в Корана и изследвания на мюсюлманските философи, ако случайно бях израснал в някоя арабска страна. Въпреки това изглежда съвсем вероятно, поне на мен, че дори и да бях израснал в различна среда, някоя друга за тази среда религия все така би могла да привлече вниманието ми. Аз загубих съня си от самата мисъл за тази възможност. Как мога да се доверя на моята собствена истина, ако изглежда, че съществуват други различни и неразбираеми за мен начини да се стигне до истината, които може и да противоречат на моята истина, но за мнозина изглеждат не по-малко убедителни и очевидно успешни? Освен че ми позволи да се заема с изследването на други религиозни традиции, тази тревожност беше в основата на посвещаването ми на изследванията в областта на сравнителното богословие.

Опитвам се да си представя бившия ми професор, как той все още приветства новите студенти, предричайки предстоящото бързо изчезване на конфесионалното богословие, без да забелязва, че той продължава да настоява за неговото изчезване в продължение на изминалите двадесет години, не виждайки никаква алтернатива на конфесионалното богословие. Дори и днес много богослови, учени, занимаващи се с религия, и църковни лидери търсят своето спасение чрез противопоставяне на възприятията и идеите на днешното време. Църквата например обявява, че се намира в контраст със съвременното общество, като твърди, че християнската идентичност „върви срещу течението”. Едновременно с това тенденцията във всички религии и вероизповедания да утвърждават собствената си идентичност и вяра, като се разграничават от другите религиозни убеждения или като обезценяват различните им гледни точки, се е увеличила значително – това е явление, което се забелязва особено от двете страни на

разделителната линия между исляма и християнството. По ирония на съдбата този често насилствен порив за разграничение е довел до доминиращото политическо и социално възприятие на това колко важно в действителност е богословието. От 11 септември 2001 г. насам религията се разбира преди всичко като фактор, свързан с определени социални тенденции, които би трябвало да започнат да се вземат на сериозно от всички, които се интересуват от едно по-добро бъдеще за човечеството.

Единственият въпрос тогава е как точно това може да се случи. Истината е, че досега богословите от различните вероизповедания много рядко са намирали поводи, които биха могли да стимулират и съдействат за едно спокойно религиозно съжителство. Нито пък има богослови, които са успели да намерят нещо истински положително в нестихващия дебат за постсекуларното общество. Въпреки че религията играе все по-решаваща роля в нашето време, това не означава, че различните църкви или деноминации са станали по-важни от преди, нито пък означава, че конфесионалното богословие е започнало да се възприема от масите или дори само от научната общност.

Християнските богослови заемат все по-отбранителни позиции. Изглежда, че в време те да се изправят пред предизвикателството на една определена преориентация, която включва две противоположни тенденции. От една страна, те трябва да намерят и предложат някакъв начин, който би могъл да им даде възможност за активиране на еманципираща, освобождаваща и омиротворяваща потенциал на собствената им религия и изповедание. Те трябва да определят и разяснят позицията на собствената си традиция по отношение на разграничаването и поставянето на въпроса за истината. В този смисъл трябва да се подчертае, че само едно конфесионално богословие би могло да изисква ясното идентифициране с определена гледна точка, което, изглежда, е основното условие, позволяващо да се преговаря в процеса на намирането на някакъв път през пъстрия свят на различните религиозни традиции и системи за ориентация. От друга страна, конфесионалните богослови трябва да предоставят смислен и убедителен отговор на въпроса за съществуващите вариации в рамките на собствената им религиозна традиция, а така също и на въпроса за техните връзки с другите религии и религиозни убеждения. Ясно е, че такъв отговор няма как да се намери на базата на едно по-обхватно и по-задълбочено изследване на богословските връзки в рамките на определени теории и модели, тъй като не изглежда убедително да се твърди по един високомерен начин, че истината и спасението могат да се намерят единствено в рамките на собствената ни система за ориентация. От друга страна, би било също толкова неубедително да се твърди, така както плуралистите го правят, че съществуват много други мирогледи или системи за ориентация, които са също толкова добри, колкото тази, на която съм посветил живота си. Невъзможно е да посветиш живота си на дадена истина и в същото време да признаеш, че други алтернативи, които противоречат на твоята истина, също са верни. И все пак не можем просто да отречем факта, че съществува известна истина и в рамките на другите религиозни традиции, което мотивира разумни и сериозни хора да посветят живота си на тях.

Тази амбивалентност неизбежно води до проблема за опасността от залитане в релативизъм, но също и до риск от това решенията на определена религия или философия да се възприемат като произволни. Затова именно е необходим един систематичен и рационален подход към решаването на този проблем. Това означава да се подходи внимателно към проблема без изпадане в редукионизъм, и то по начин, който да излезе извън рамките на конфликта между различните хетерогенни претенции за истина. Само една дисциплина, която не спира да се пита за истината и рационалността на другите религиозни традиции, би могла да бъде в състояние да проумее и адекватно да оцени различни твърдения относно истината и нейната валидност. Ето защо не само учените, посветили се на изследването на религиите, но и богословите би трябвало да се съсредоточат върху тази тема. В същото време това би било едно позитивно начинание, целящо осмислянето на другите религиозни претенции за истина в рамките на собствената ни традиция. Затова именно това начинание трябва да се позиционира в областта на сравнителното богословие, без да се ограничава в рамките на богословската перспектива на определено конкретно вероизповедание.

Такова едно богословие трябва да осигури както ориентация в рамките на дадена собствена богословска система, която отразява подхода към истината в конкретното вероизповедание, така и възприемането на хетерогенната ориентация, като ги съотнесе логически. Това може да се осъществи само в рамките на едно сравнително богословие, което е в състояние да се докосне до различните религиозни традиции и да се сблъска с въпроси и проблеми от различни гледни точки, без да престава да търси и да се уповава на конкретни конфесионални подходи към истината. Само ако богословието в рамките на всичките си дисциплини успее да трансформира своите вътрешноконфесионални перспективи в рамките на един процес на взаимопоставяне и съпричастност по отношение на различни вътрешни и външни гледни точки, то ще бъде в състояние да разпръсне чувството на страх, което се поражда от непредвидимостта на различните претенции за прозрение на истината. Само ако отчете страха от непредвидимостта на своите собствени стратегии за общуване и диалог, богословието ще бъде в състояние да намери начин да се справи с дезориентацията, която произтича от непредвидимостта на фундаменталистките тенденции, които всъщност произтичат от този страх.

## **Основанията, притесненията и нагласата на сравнителното богословие**

Много от последователите на сравнителното богословие го разглеждат като начин за излизане от „загънената улица на теологията на религиите”.<sup>1</sup> В този смисъл сравнителното богословие търси средство за разграничаване от и начин да се приключи богословският дебат, възникнал в резултат на неефективната кавга между инклузивизъм и плурализъм. Вече открито се предполага, че в

<sup>1</sup> Виж например: J. Fredericks, „A universal religious experience? Comparative theology as an alternative to a theology of religions”, *Horizons*, 22 (1995), p. 67-87.

рамките на теологията на религиите въпросът е поставен по един неправилен начин: P. Schmidt-Leukel формулира въпроса по следния начин: „Има ли Р между религиите?“, където Р се определя като „спасително откровение на една трансцендентна реалност”.<sup>2</sup> Този въпрос предполага, че религиите са някакъв вид контейнер за истина, реалност и откровение, който може да се тества по отношение на това до каква степен и в коя точно перспектива е запълнен. Това разбиране е заблуждаващо по няколко причини.

Да започнем с това, че всички религиозни традиции притежават някакво вътрешно за тях разнообразие до такава степен, че дори и в рамките само на една религия изглежда невъзможно да се дефинира някакъв единен смисъл на тяхното най-важно кредо и на техните основни вярвания. Изглежда доста странно да се говори за една религиозна традиция и за валидността на нейната истина, когато и квакерите, и тридентинските католици принадлежат към нея.<sup>3</sup> Има един още по-важен момент, който не се отнася до различните вярвания в рамките на една религия, а до различието в структурата и статута на отделни религиозни вярвания.

Вярващите не просто имат определени мнения за реалността, а самият им живот се определя и режисира от техните религиозни изявления, символи и норми. Това очевидно тривиално прозрение е много интересно, тъй като става ясно, че това, което се разбира в религиозните вярвания, много често трябва да се изживее, за да бъде разбрано. Това какво точно означава да вярваме в Исус Христос като Син Божий, често става ясно само ако се види в кои точно практики и действия е вградено това вярване. Ако Той се появява на определено практическо ниво като легитимация за насилие или като граничен критерий за справяне с всички дисиденти, Неговото значение съвсем определено би било различно от това, основаващо се на разума, а оттам и като основание и източник на омиротворяващи практики и действия.

Смисълът на твърденията ни за реалността, както и смисълът на твърденията ни за Бог се основават на специфичния ни мироглед, който се корени в нашата дейност и практика. Нещо повече, именно в практиката трябва да се търсят основанията на онези наши вярвания, които задават увереността на житейската ни насоченост и специфичния ни мироглед. Смисълът и увереността се коренят в практическите измерения, които са културно обусловени и трябва внимателно да се анализират, ако искаме да се докоснем до смисъла на религиозните вярвания. Подобно на начина, който Кийт Уорг използва за философското обосноваване на сравнителното богословие, можем да се обърнем към късната философия на Витгенщайн, и особено към мислите, събрани в книгата му *За сигурността*.<sup>4</sup> Според Уорг в книгата си Витгенщайн е успял убедително да подчертае, че сигурността, или увереността, трябва да се разбира не като

<sup>2</sup> P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen* (Gütersloh, 2005), p. 66.

<sup>3</sup> K. Ward, „Truth and the Diversity of Religions”, *Religious Studies*, 26 (1990), p. 4.

<sup>4</sup> K. von Stosch, *Glaubensverant – wortung in doppelter Kontingenz* (Regensburg, 2001), p. 90-136.

психическо състояние, а по-скоро като някакъв основополагащ курс на действие.<sup>5</sup> По този начин разбирането и тълкуването на увереността в религиозните изявления разкриват техния истински смисъл само ако са разгледани в контекста на този основополагащ курс на действие. Ето защо човек трябва внимателно да наблюдава и изследва другите религиозни практики, преди да може да вземе решение за съществуването на определени прилики или разлики в рамките на диалога между религиите. Трябва да се види как определена вяра корелира с конкретни практики и действия и как тя е вкоренена в тях. По този начин личното откровение на другия не е задължително да се свързва с възможността за това ние да получим напълно адекватна представа за смисъла на неговата или нейната вяра. Уорд правилно споменава, че особено когато става дума за така наречените „основополагащи предложения“, те са предмет на вяра по един повече или по-малко неразбираем и неосъзнат начин и въпреки че актът на мисленето не може да бъде напълно осъзнат, те всъщност влияят на всички наши идеи и въпроси, свързани с вярата.

Възможно е например практиката и действията на гадено лице да предоставят доказателство, че то вярва със степен на сигурност, различна от тази, която всъщност изглежда, че проявява. Например някой, който злорадства над християнската си вяра, би могъл всъщност да е един обезпокоен и силно разтревожен човек, който просто не вярва в спасителното послание на християнството, и то на такова екзистенциално ниво, което не му позволява да го разбере напълно. В неговия мироглед, но и в мирогледа на който и да било друг човек тихомълком съществуват такива неосъзнателно действащи елементи, които се проявяват за първи път единствено в конфронтацията с други, различни от техните мирогледи. Точно тази конфронтация, или по-скоро доброволното самопоставяне пред мирогледа на другия, става основа за осъзнаването и отчитането на сяпото ни подчинение на неосъзнатите действащи елементи, съществуващи в рамките на нашия собствен мироглед, а така също и на породените от тях претенции за истинност.

Същината на сравнителното богословие се състои в преоткриването на тихомълком приетите и неосъзнати действащи елементи както в собствения ни мироглед, така и в мирогледа на другите. Често това се оказва много трудна задача, но тази задача е – според Уорд – почти конститутивен елемент на всяко богословие.<sup>6</sup> Много важно за богословските разсъждения е те да съумеят да разкрият по рационален и критичен начин както неосъзнатите елементи, заложили в съответния мироглед, така и неговите доказателствени прегубеждения. Целта е да се заеме честна и последователна позиция, която да направи възможен анализа на дълбочинните измерения и на нашите собствени убеждения, и на тези на другите около нас по начин, който да ги направи достъпни за дискурсивната практика, а оттам и за възможността за поставянето на въпроса за истината. Разбира се, анализирането на дълбочинната или „скритата

<sup>5</sup> K. Ward, *Religion and Revelation* (Oxford, 1994), p. 9.

<sup>6</sup> Уорд говори за „трудната и изпълнена с възможни грешки задача“ да се откриват такива „неосъзнати вярвания“ (ibid., 14). Той определя богословието най-общо като „начин за формулиране и изразяване на неосъзнати системи от вярвания“ (ibid., 15).

граматика" (PI § 664) на религиозната реч и посочването на това какво точно е скритото в нея – или на практика негласното определяне на основите на религиозната вяра – не е някакъв патент за намиране на решение в рамките на определени междурелигиозни спорове, нито пък би могло задължително да доведе до възприемането на някаква новост. Обект на сравнителното богословие би могло да бъде и установяването на явното противоречие между различаващи се граматически твърдения. Независимо от това обаче дори и едно на пръв поглед странно и дори привидно отблъскващо изявление на различни религиозни убеждения може да придобие стойност и определен смисъл само ако човек се опита да открие и намери неговите основания в определена религиозна практика.

От една страна, сравнителното богословие може да помогне за смекчаването на определени междурелигиозни граници, като допринесе за открояването на дълбокия житейски и екзистенциален смисъл на някои от твърдо установените вярвания. От друга страна, едно сериозно запознаване с другите религии не бива да се практикува като самоцел и не трябва да се свежда единствено до техните чисто богословски измерения. Освен очевидната богословска загриженост сравнителното богословие се интересува и от предефинирането на съдържанието и смисъла на различните проявления на систематичното богословие. Опитът да се изследват и анализират основните текстове и изповедалните формули на собствената ни религия в светлината на други традиции и мирогледи<sup>7</sup> са съществена част от апологетиката или основното богословие. Съответно Ф. Клуни определя задачата на сравнителното богословие като *Fides quaerens intellectum* (вяра, търсеща разбиране) в света на религиозното разнообразие.<sup>8</sup> По този начин го поставя в традицията на фундаменталното богословие. Може да се каже, че в един глобализиран свят като нашия основното богословие би било невъзможно, ако не предявяваше определени претенции за съпричастност към обекта, целите и методите на сравнителното богословие.

## Методи, цели и граници на сравнителното богословие

В какво всъщност се състои сравнителното богословие? Дали всяко едно богословие, което възниква съвсем съзнателно в рамките на разнообразието от традиции и религиозни убеждения, би могло да се разглежда като сравнително богословие? И в крайна сметка, дали всяко едно систематично богословие може да се разглежда като сравнително богословие? Лично аз не бих отишъл дотам, че да отговоря положително на тези въпроси. Наместо това бих предпочел да изведа методологическите характеристики на сравнителното богословие от имплицитно вложените в него философски основания, което би ми дало възможност да прецизирам поставената задача. Този подход изисква внимателно

<sup>7</sup> Виж определението на сравнителното богословие, предложено от Ф. Клуни като „преоткриването на своята собствена традиция в светлината на други традиции” (Н. Nicholson, „A Correlational Model of Comparative Theology”, *The Journal of Religion*, 85 (2005), p. 191; виж: F. Clooney, „Reading the World in Christ”, in: Gavin D’Costa, ed., *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, New York: 1990), p. 64: „Аз бих описал практикуването на сравнително богословие като една диалектична дейност, състояща се от прочит и препрочитане на Библията и другите християнски писания в един нов контекст, който се задава от не-християнски писания”).

<sup>8</sup> F. Clooney, „The Emerging Field of Comparative Theology”, *Theological Studies*, 56 (1995), p. 521.

изследване на методологическите практики в сравнителното богословие, които бяха установени в рамките на последните няколко години. Според такава една методологическа формулировка целта не е да се отрече, че един по-отворен и по-обхватен подход би могъл да установи наличието на някакъв вид сравнително богословие, съществувало преди и независимо от предложената тук дефиниция.<sup>9</sup> Но в смисъл на *terminus technicus* понятието за сравнително богословие по мое мнение би трябвало да бъде запазено за начинания, които следват следните основни принципи.

### **а) За метода на сравнителното богословие**

*(1) Сравнителното богословие се характеризира с един микрологически подход и съответно с фокуса си върху конкретното и частното.*

Смисълът на определени религиозни убеждения зависи от употребата на конкретни езикови игри (в смисъла на Витгенщайн). Това принуждава участниците в диалога между различни религиозни традиции да се позовават на конкретни примери и взаимоотношения. Така например твърдението „Бог е любов“ може да придобие различен смисъл в зависимост от това от кого и в какъв контекст е казано; човек може да го разбере адекватно и да го интегрира в диалога само ако го възприема като възражено в конкретни езикови игри. Ето защо сравнителното богословие никога не може да доведе до някаква по-универсална теория за религиите или истината.<sup>10</sup> Смесовите съдържания на религиозните вярвания в различните традиции са хетерогенни едно спрямо друго и могат да се изведат само в дискусии, които се фокусират на конкретни единични случаи и специфични езикови игри. Именно поради това сравнителното богословие се концентрира върху внимателни и задълбочени наблюдения на определени предварително подбрани детайли в рамките на конкретни единични случаи.<sup>11</sup>

Сравнителното богословие се разпознава и по фокуса си върху междурелигиозното и межкултурното сравнение на конкретни богословски или конфесионални текстове, мисловни системи, духовни практики, ритуали и вярвания, а така също и по употребата на добре дефинирани богословски концепции в рамките на един

<sup>9</sup> Така например Р. Невил твърди, че сравнителното богословие не е нещо ново, тъй като то е било в основата на всички богословски опити, които са включвали междурелигиозни търсения, както например използването на неоплатонически, аристотелиански и ислямски понятия от страна на Тома от Аквино (Виж: R. Neville, *Behind the Masks of God* (Albany: New York, 1991), p. 4). Богословските понятия на християните от Близкия изток през VIII и IX век, които са живели в един ислямски свят и са споделяли християнските си вярвания в идиоматиката на една силно повлияна от исляма култура, са друг подходящ пример (Виж: N. Hintersteiner, „Intercultural and Interreligious (Un)translatibility and the Comparative Theology Project“, N. Hintersteiner, ed., *Naming and Thinking God in Europe Today* (Amsterdam, New York: 2007), p. 471, и цитираната там книга на: S. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque* (Princeton, 2007). Първите опити сравнителното богословие да се установи като академична дисциплина датират още от XIX век (Виж пак: N. Hintersteiner, pp. 465-468).

<sup>10</sup> Виж: F. Clooney, *Hindu God* (Oxford, 2001), p. 14: „Работата с примери има предимството да подчертава, че аз не се опитвам да развия някаква обща теория за богословие и религия, нито за християнството и индуизма, теория, която се опитва да се обясни всичко наведнъж“.

<sup>11</sup> Клауни говори за „внимателно разглеждане на някои от детайлите на определени конкретни случаи“ (пак там, с. 15).

ясно определен контекст и исторически определен период от време.<sup>12</sup> Всеки акт на сравнение следва някаква вътрешна логика, която осигурява на богословието интересни и нови идеи, базиращи се на конкретни въпроси.<sup>13</sup>

Съществено е да се отбележи обаче, че описаният тук микрологически подход възниква в контекста на един подчертан респект към човека с неговите страхове, болки и гуховни възжеления и затова винаги се основава на въпроса за истината. Като се има предвид това, вторият основен принцип може да се формулира, както следва:

*(2) Сравнителното богословие се отнася до настоящи/реални проблеми на хората и има за цел да предоставя прозрения, свързани с въпроси от реалния живот.*

Въпреки че сравнителното богословие е гало множество и различни примери за възможността да се анализират актуални съвременни проблеми, изборът на тези проблеми съвсем не е произволен. То трябва да е насочено към автентично богословски проблеми и да се занимава с екзистенциалните въпроси на обикновените хора – въпросите за смисъла на живота, спасението и истината, но така също и с критичните предизвикателства от страна на специалистите. В противен случай сравнителното богословие може да се превърне в площадка за вгълбени в детайлите ексцентрици, които най-щателно се занимават със сравнението на напълно незначителни теми.

В сравнителното богословие, като първа стъпка, проблемите се дефинират от различни гледни точки, включващи основанията както на религиозни, така и на нерелигиозни традиции и мисловни системи. В този смисъл критиката на религията става актуална по един естествен начин. Разбира се, това не означава, че съществува някакъв единен канон от въпроси за всички възможни видове сравнителни богословия по света. Основната цел обаче трябва да се формулира така, че да се идентифицират общи и споделени проблеми и да се маркират такива въпроси, които да позволяват достигането на ясни решения.

*(3) Сравнителното богословие винаги се отнася до вътрешната логика на дадени религиозни вярвания или традиция, но въпреки това се опитва да проумее вътрешните богословски съждения от позицията на друга (външна по отношение на изходната традиция) богословска гледна точка, която обаче се поставя в рамките на първоначалния богословски контекст. В същото време се приема, че и представителите на другата гледна точка биха могли да използват нашите богословски позиции в контекста на тяхната традиция и мисловна система.*

Едно от условията за успеха на сравнителния богословски подход е най-задъл-

<sup>12</sup> Виж: P. Knitter, *Introducing Theologies of Religions* (Maryknoll, New York: 2004), p. 207: „Те (сравнителните богослови) като цяло се фокусират на сравнението на специфични текстове, конкретни ритуали, добре дефинирани вярвания, специфични богослови, по-тесни контексти или исторически периоди“.

<sup>13</sup> Виж пак: Hintersteiner (s. note 8), p. 484, и цитирането на Клуни: „Всеки акт на сравнение се характеризира със своя собствена вътрешна логика и води до интригуващи прозрения в рамките на самото християнско богословие“.



боченото познание както на собствената, така и на другата (външната) богословска позиция. Богословите трябва да се опитат не само да разберат другата позиция от дистанцията на нейната (външна) гледна точка, но да се опитат да я погледнат от гледна точка на вътрешноконфесионалните си основания и приоритети. В идеалния случай един сравнителен богослов би трябвало да е сериозно запознат с повече от една богословски системи по начин, който му позволява умело да „превключва“ между различните вътрешноконфесионални перспективи. В такъв един идеален случай богословът трябва да почувства идеите и правилата на другите религиозни традиции почти както тези на собствената си традиция и следва да бъде в състояние да достигне до формулирането на адекватна собствена богословска перспектива в рамките на един диалогичен подход.<sup>14</sup>

Разбира се, че съвсем не е лесно човек да се постави в богословската позиция на някой друг, и резултатът от подобен опит може да бъде непрегсказуем. Но ако сравнителното богословие наистина се стреми да се докосне до същината на различните религиозни традиции, този опит си остава незаменим. Херменевтично погледнато, опитът на апологетичното богословие да направи тезите си разбираеми извън границите на собствената си езикова игра е не по малко-труден<sup>15</sup> – това е предизвикателство, което не бива да бъде пренебрегвано дотолкова, доколкото от богословието винаги се очаква стремеж към истината. Подобно на католическата апологетика, където Мелхиор Кано подчертава ролята на *loci alieni* като епистемологичен източник на богословие и по този начин се опитва да открие идеите и концепциите на философията и хуманитарните науки в съвременните междурелигиозни и межкултурни контексти, богословието като цяло не може да си позволи да не включи религиозната и културната идентичност и светозледа на другите като *locus alienus* при формирането на своите собствени епистемологични хоризонти.<sup>16</sup>

Според едно изявление на Дж. Фредерикс да се практикува сравнително богословие означава да се излезе от удобството на собствената традиция и да се намери път към света на другия – път, който да се превърне във въодушевено и обогатяващо докосване до откритите от него истини.<sup>17</sup> В същото време би трябвало да се помни, че „другият“ е еднакво легитимиран да постави себе си в нашата собствена позиция и да оцени нашата Истина от неговата или нейната собствена гледна точка.

<sup>14</sup> Виж: Hintersteiner (s. note 8), p. 478, и цитирането на: F. Clooney: „За да разбере и анализира определен религиозен текст от някоя друга традиция, изследователят трябва да се ангажира дълбоко и всеобхватно с тази традиция“.

<sup>15</sup> Виж: K. von Stosch, *Glaubensverant – wortung in doppelter Kontingenz* (Regensburg, 2001), (s. note 3), pp. 307-320.

<sup>16</sup> Виж разбирането на *loci alieni* при P. Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre: Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen* (Münster, 2003).

<sup>17</sup> „Заниманието със сравнително богословие означава да се премине в света на другия вярващ (друго-верещ) и да се изследват онези негови истини, които вдъхват сила в неговия живот. Заниманието със сравнително богословие означава също така и да се завърнем към християнството преобразени от тези истини, имайки възможност да задаваме нови въпроси за християнската вяра и нейното значение за днешния ден“ (J. Fredricks, *Buddhists and Christians* (Maryknoll, New York: 2004), p. xii). В този смисъл религиозният друг ще ни помогне да откриваме и поставяме нови въпроси и по този начин ще обогати нашия път към Христос. Виж пак там: „Аз смятам, че християните трябва да изпитат това да станат от стола си, да пресекат и преминат в друга религиозна традиция“ (пак там., с. xiii).

*(4) Сравнителното богословие се нуждае от една трета позиция или контекст.*

Макар и напълно доброжелателни, процесите на взаимно разбиране и сътрудничество носят опасността от достигането или доброволното самоналагане на взаимни договорености или удобни споразумения с цел справянето с възникналите проблеми. Ако противопоставянето на две вътрешноконфесионални гледни точки се случи да доведе до конкретен проблем, рискът да се омаловажи или заобиколи проблема въз основа на желанието да се намери някаква по-тясна съвкупност от споделени убеждения съществено се увеличава. По думите на Франц Кафка така рискуваме да се превърнем в една „банда от мошеници“.

Съвременното богословие има тенденция да подценява тази опасност, като се позовава на автономията и авторитета на философския разум или като се опитва да дефинира някаква външна за религията (над-религиозна) система от критерии. Аз мисля, че опитите за разработването на такива метафизични или трансцендентално-философски системи от критерии или ориентири обикновено са доста безполезни, тъй като според мен те винаги могат да бъдат както атакувани, така и напълно унищожени чрез един по-систематичен философски анализ. Независимо от това аз бих се ангажирал с твърдението, че на едно много формално ниво такива системи все пак биха били полезни и следователно би трябвало да се развиват. Поне до известна степен една конкретна трета позиция може да се изгради от позицията на една философска, автономна и критична външна перспектива. За съжаление по този начин биха могли да се породят два противоположни проблема. От една страна, такава система от критерии по необходимост би била твърде плуралистична, тъй-като, първо, тя не би могла да се справи с проблемите, свързани с необходимостта от изграждането на определена конкретна ориентация, и второ, тя би трябвало да позволява рационалното съжителство на някои противоречиви истини. От друга страна обаче, такава една система от критерии не би била достатъчно плуралистична, тъй като тя ще се основава на логическата рамка на определена философска традиция, поради което би използвала нейните чисто философски аргументи за отхвърлянето на редица религиозни позиции, които всъщност би трябвало да се вземат много по-сериозно, отколкото конкретната философската перспектива би позволила.

Третата позиция следователно не може да бъде просто някаква абстрактна философия или система от критерии, а трябва да е достатъчно конкретна и в състояние да съблюдава диалога на другите две (изходни) позиции в качеството си на „контролираща инстанция“. За да се избегне опасността от формирането на една по голяма „банда от мошеници“, от съществено значение е тази трета позиция да е избрана така, че да позволява провеждането на една колкото се може по-обстойна и по-продължителна критика на поставените проблеми. Така тази трета позиция може да бъде дори както атеистична, така и агностична. В зависимост от контекста на диалога е възможно и допитването до последовател на някоя трета религиозна традиция, особено ако той притежава достатъчно различна перспектива по отношение на поставения въпрос. Като примери за трети позиции могат да се посочат: конкретна ключова тема от

догматичното богословие, като например въпросите, свързани с творението, спасението или есхатологията; ролята на жените в обществото или в Църквата; концепцията за човешката свобода по принцип; политиката; въпросите, свързани с насилието, и т.н.

*(5) Сравнителното богословие винаги трябва да се отнася до религиозната практика и духовност.*

Сравнителното богословие споделя идеята, че когнитивното съдържание на религиозните убеждения може да се разбере в пълнота само ако изследваме неговата „дълбочинна граматика“. Поради това значителна част от методологията на сравнителното богословие набляга на изясняването на връзката между нормативно изразимото и енциклопедичното ниво на религиозните убеждения. По този начин сравнителното богословие може да се стреми към определени функционални съответствия и нормативна хомогенност отвъд видимите на повърхността семантични различия.<sup>18</sup> За това е необходимо едно завръщане към практиката на различните религиозни традиции и по-нататъшно задълбочаване и развитие на междурелигиозния диалог.

Многостранният и жив диалог между специфични традиции, лица и богословски подходи е основа и коректив за сравнителното богословие. Според М. Барнс сравнителното богословие не е просто богословие, целящо диалог, а едно богословие на диалога, или диалогично богословие.<sup>19</sup> То е част от една богословска концепция, която предполага сътрудничество, в което последователите на други религиозни традиции трябва също да бъдат включени.<sup>20</sup> Това не е просто някакво възглавяване в текстове и писания, а конкретен диалог с хора, притежаващи различни мирогледи, за да се открие и установи адекватен достъп до тяхното мирогледно ниво.<sup>21</sup> Това прави систематичното връщане или отнасяне към основните елементи на религиозните практики в рамките на различни традиции напълно задължително.

*(6) Диалогичната непредубеденост помага на сравнителните богослови да осъзнават собствената си уязвимост, крехкостта и погрешимостта на техните решения. Тези качества обаче гарантират методологичната чувствителност и адекватността на научните изследвания.*

<sup>18</sup> По този начин става възможно да се види – въпреки огромните различия между, например, Бхартрихари и Бонавентура – в рамките на определени конкретни теории на откровението, че и двете страни, в зависимост от техния конкретен исторически контекст, имат сходни основания и цели при формулирането на намеренията си. Виж: D. Carpenter, *Revelation, History, and the Dialogue of Religions* (Maryknoll, New York: 1995), p. 176: „Те всъщност правят много подобни неща, имайки предвид конкретния за всеки от тях исторически контекст“.

<sup>19</sup> Виж: M. Barnes, „Theology and the Dialogue of Religions“, *The Month*, 28 (1994), pp. 270-274; pp. 325-330. Виж още цитирания по горе F. Clooney (s. note 7), p. 522.

<sup>20</sup> Виж: K. Ward, *Religion and Community* (Oxford, 2000), p. 339: „Сравнителното богословие е ко-оперативно начинание. То е начин за правене на богословие, при който изследователи, които се придържат към различни мирогледи, си сътрудничат в изследването на концепции за реалността, крайната цел на човешкия живот и начините тя да се постигне“.

<sup>21</sup> Виж цитирания по горе: P. Knitter (s. note 11), p. 210: „Представителите на сравнителното богословие настояват да се избягва работата единствено с книги и текстове. Невъзможно е, казват те, да се прави сериозно сравнение с която и да е друга традиция, без да я опознаем, без да я оценим и може би, без да обикнем някои от последователите на тази традиция“.

Тази уязвимост, която може да бъде обоснована христологично<sup>22</sup>, е основно свързана с езиковите игри, които се основават на неизбежната връзка между реч и мисъл. Тя минава отвъд доброволното релативизиране на най-общата херменевтика, което се проявява в контекста на есхатологията, и отвъд допускането за епистемологичната амбивалентност на реалността, мотивирано от съществуването на определени религиозни и философски съответствия. Според позицията на Витгенщайн, която бе спомената по-горе, ние следваме най-важните части на нашата религиозна „дълбочинна граматика“ съвсем несъзнателно. Освен това връзката между регулиращото ниво, което се предполага, че съществува в сферата на религиозната реч, и когнитивното ниво, което се структурира в тази реч, е силно зависима и подлежи на влиянието както на човешката погрешимост, така и на човешката свобода.<sup>23</sup> Поради това изглежда, че практикуването на сравнителното богословие би трябвало да е един безкраен процес. Както Дж. Фредерикс правилно отбелязва, този момент не е някаква слабост, а потенциално преимущество.<sup>24</sup> Разбира се, описанието на сравнителното богословие не се изчерпва единствено с характеристиките на своя метод, а така също и с целите си.

## б) Цели на сравнителното богословие

Дотук би трябвало вече да е ясно, че сравнителното богословие не би трябвало да се свежда единствено до своето чисто богословско съдържание. Една от основните неговии предпоставки е идеята, че новите или най-актуалните аспекти на нашето собствено богословие могат да бъдат открити, заченати или актуализирани само в конфронтация с групи гледни точки и убеждения.<sup>25</sup> От една страна, сравнителното богословие има за цел по-доброто разбиране на своите собствени богословски гледни точки, като обръща особено внимание на съзнателното и целенасочено артикулиране на скритите измерения в собствената за изследователя езикова граматика.<sup>26</sup> Според Ж. Фредерикс истинската цел на сравнителното богословие е достигането на едно по-добро разбиране на смисъла на християнството на „базата на изследвания, проведени в светлината на ученията на групи религиозни традиции“.<sup>27</sup>

За да се избегне впечатлението за известно инструментализиране на другите традиции и за това, че в рамките на диалога ние бихме могли да се ограничим в търсенето единствено на ползите за нашата собствена традиция, Фредерикс подчертава, че в богословската си работа той се фокусира не само върху упражняване на толерантност, но и на междурелигиозно приятелство и зачита-

<sup>22</sup> „За да останеш верен на Христос, трябва да станеш уязвим по отношение на другите.“ Виж: Knitter, p. 209, където се обсъждат идеите на Фредерикс и Клуни.

<sup>23</sup> Виж: K. von Stosch (s. note 3), pp. 268-274.

<sup>24</sup> Виж: J. Fredericks, *Faith among Faiths* (Maryknoll, New York: 2004), p. 179.

<sup>25</sup> Пак там, с. 143.

<sup>26</sup> Пак там, с. 169: „Действителната цел на тези упражнения (сравнението между хиндуизъм и будизъм) е постигането на едно по-добро разбиране на смисъла на християнството“.

<sup>27</sup> Пак там, с. 139: „Сравнителното богословие е опит да се проумее смисълът на християнската вяра чрез изследването и в светлината на ученията на други религиозни традиции. Целта на сравнителното богословие е да помогне на християните да постигнат едно по-дълбоко разбиране на своята собствена религиозна традиция“.

не на другите религиозни традиции.<sup>28</sup>

Може да се каже, че в днешно време сме достигнали един исторически момент, който се характеризира с това, че междурелигиозният диалог изисква не само търпимост, но и дружелюбност и приятелство.<sup>29</sup> В действителност според мен това, изглежда, е основната цел на сравнителното богословие. За да се постигне тази цел обаче, е необходимо постепенно да се разсеят собствените ни предразсъдъци и погрешни визии. Ето защо сравнителното богословие си поставя за цел да обясни и предава знания за другите традиции. По този начин то отразява един вид терапевтичен интерес, тъй като иска да се излекуват агресията и източниците на насилие, които са резултат от неправилно мислене и грешни предположения. Очевидно Ф. Клуни така подбира примерите си, че те да могат да помогнат за коригирането на общоприети идеи за различни религиозни традиции и да доведат до нови прозрения за другите.<sup>30</sup>

Друга важна цел на сравнителното богословие е да посочва възможността за съдействие между инклузивизъм и плурализъм в теологията на религиите. Съвместяването на тези две нагласи не може да бъде постигнато на нивото на абстрактни модели, а трябва да зачита основните претенции на двата подхода, съвместявайки, от една страна, уважението и респекта към другия, а от друга страна, верността към самия себе си.

#### 4. Границите на сравнителното богословие

##### *а) Сравнителното богословие и изучаването на религиите (религиознанието)*

За разлика от сравнителното религиознание сравнителното богословие не набляга на психологическите, социологическите или историческите елементи в религиозните убеждения, а по-скоро пита за техния смисъл и рационалност, позовавайки се на тази основа на въпроса за истината.<sup>31</sup>

Вярно е, че в съвременното религиознание споменатото по-горе изключване на въпроса за истината се е превърнало в сериозен проблем. Все пак дори и в религиознанието, ако то наистина се разглежда като емпирична наука, религиозната истина присъства исторически в контекста на всяка една определена религиозна система и следователно винаги се явява като „съпътник”, който на практика обезсмисля всеки опит на традиционните изследвания в областта на религиите да произведат някакви напътствия по отношение на вземането на определени

<sup>28</sup> Виж пак: Fredericks (s. note 23), pp. 172-177.

<sup>29</sup> Виж: J. Fredericks (s. note 28), p. xi: „Религиозната солидарност днес изисква от християните да бъдат не просто толерантни, а да се вгледат в своите ближни, които са поели по други религиозни пътища, с уважение и респект към техните вярващи приятели и обичани учители”.

<sup>30</sup> Виж: F. Clooney, *Hindu God* (Oxford, 2001), p. 15.

<sup>31</sup> Виж: Ward (s. note 4), p. 40: „Сравнителното богословие се различава от това което, хората наричат религиознание, по това, че се набляга преди всичко на смисъла, истината и логиката на религиозните вярвания, отколкото на психологичните, социологичните или историческите елементи на религиозния живот и на съответните институции”.

религиозни решения.<sup>32</sup>

Сравнителното богословие не се фокусира върху описания, а на оценка на религиите или на определени религиозни убеждения в даден специфичен и конкретен контекст. То не само позволява да се проучат стандартите и критериите за дадена конфесионална рационалност, смисъл и компетентност, а така също, и преди всичко, и за истинността на съответните религиозни убеждения. Тъй като нормативната функция на религиозната реч се разбира само в контекста на определена традиция и съответстващите ѝ „езикови игри“, сравнителното богословие не може да си позволи да дава и не дава насоки на някакво метаниво на философията на религията, а по-скоро трябва да се опитва да прави прозрачни различните вътрешноконфесионални перспективи, като ги позиционира спрямо външни добре мотивирани критерии.

#### б) Сравнителното богословие и теологията на религиите

Сравнителното богословие поставя въпроса за истината, обаче не като въпрос по отношение на цели религии, а с позоваване на конкретно религиозно убеждение в рамките на конкретен контекст и специфични езикови игри. Вместо да изгражда някакъв „гранд наратив“ (Лиотар) за отношението на световните религии една към друга или да намери някаква суперезикова игра на метаниво, сравнителното богословие се опитва да достигне определена степен на разбиране в рамките на един ограничен сравнителен експеримент.<sup>33</sup> Това разбиране се поражда и проявява в рамките на конкретни действия, а не на нивото на някаква метатеоретична комуникация.<sup>34</sup>

Поради това просто не може да се приеме, че сравнителното богословие и теологията на религиите са част от едно цяло, така както са двете страни на една и съща монета. За съжаление едно такова твърдение пренебрегва фундаменталното философско различие в начините, по които тези два подхода се отнасят към изучаването на религиите. С. Ретенбахер например им приписва определена степен на подобие и взаимна търпимост и твърди, че докато сравнителното богословие набляга предимно върху практическите богословски аспекти, то теологията на религиите поставя повече акцент върху теоретичните

<sup>32</sup> Виж: R. Flasche, „Vom „Absolutheitsanspruch“ der Religionen“ in B. Köhler, ed., *Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien* (Wiesbaden: FSG Wießner, 1998), p. 20: Религиозната истина е „für eine empirisch sich verstehende Religionswissenschaft immer nur in ihrer historischen Bedingtheit und damit als Relation innerhalb eines Religionssystems gegeben und damit im gewissen Sinne, relativ“, weshalb es ihr auch unmöglich ist, „religiöse Entscheidungshilfe“ zu leisten“.

<sup>33</sup> За критиката на Лиотар по отношение на това разбиране виж: von Stosch, „Zeugnis für das Undarstellbare als Zeugnis für den Gott Jesu Christi? Für eine Theologie jenseits vorschneller Oppositionen,“ Ders./Peter Hardt, ed., *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne* (Ostfildern, 2007), p. 57-65, here 61f.

<sup>34</sup> Традиционните подходи в рамките на теологията на религиите „разглеждат съществуването на религиозните различия като някакавъ теоретичен проблем, който подлежи на решение. Сравнителното богословие, напротив, е един процес или практика, а не просто теория. Преди ние, християните, да успеем напълно да проумеем самите себе и ролята на нашата религия в рамките на историята на различните религии в света, ние трябва първо да научим повече за не-християните. Дори тогава, делото на сравнителното богословие ще е само в началото си. След като научим повече за не-християните и техните религии, чак тогава бихме могли да се поучим от тях.“ (Fredericks [s. note 23], p. 9).

аспекти, които всъщност са свързани с практическите<sup>35</sup>, и ако сравнителното богословие се практикува както трябва, то неизменно ще доведе до въпросите, възникващи в рамките на теологията на религиите.<sup>36</sup>

Превод от английски: Стоян Танев

Преводът е осъществен с известни съкращения по:  
Klaus von Stosch, *Comparative Theology as Challenge for the Theology of the 21st Century*, in: *Religious Inquiries* 1/2 (2012), 5-21.

---

<sup>35</sup> Виж: S. Rettenbacher, "Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung? Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religionstheologie" in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 89 (2005), 192f; S. Duffy, "A Theology of the Religions and/or a Comparative Theology?" in *Horizons*, 26 (1999), p. 106. Подобно становище може да се намери и у Р. Бернхард: R. Bernhardt, *Ende des Dialogs?*, Zürich, 2005, p. 279.

<sup>36</sup> Rettenbacher (s. note 37), p. 193.

Професор Пери Шмит-Лоукек (1954) е хабилитиран доктор по теология. Следва католическа теология, религиозна философия и педагогическа психология в Мюнхен. Защищава дисертация, посветена на християнските интерпретации на будизма: *Чувайки как реват лъвовете. Към херменевтиката на едно християнско разбиране за будисткото евангелие*, Пагерборн, 1992. Автор и съставител на многобройни публикации в сферата на християнско-будисткия диалог, теология на религиите и фундаментална теология, сред които: *Значението на смъртта за човешкото саморазбиране в Пали будизма*, Сейнт Отилиен, 1984; *Да мислим вярата. Нови пътища на фундаменталната теология* (съвместно с А. Крайнер и Х. Дьоринг), Фрайбург, 1993; *Религиозният опит и теологическата рефлексия* (съвместно с А. Крайнер), Пагерборн, 1993; *Оправдана надежда*, Пагерборн, 1994. От 1987 г. асистент в Института за фундаментална теология и икуменическа теология в Университета в Мюнхен. 2000–2009 – професор по интеррелигиозни изследвания в Глазгоу. От 2009 – професор по интеррелигиозни изследвания в Мюнстер, Германия. 2015 – поканен за знаменитите Гифорг лекции на тема интеррелигиозен диалог.

### Пери-Шмит Лоукек

## МИСЪЛТА ЗА РЕИНКАРНАЦИЯТА – ЕДНО ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВО КЪМ ХРИСТИЯНСКАТА ТЕОЛОГИЯ

Темата за „идеята за реинкарнацията и християнската вяра“ обхваща една много широка и многопластова област. В следващото изложение бих искал да се огранича само върху някои аспекти. И то върху такива аспекти, при които идеята за реинкарнацията представлява сериозно предизвикателство пред християнството. В тази връзка аз не разглеждам „предизвикателство“ като нещо лошо. Предизвикателствата са много важни за нашия мисловен прогрес и може би много неща зависят от това как човек се отнася към тях. Но когато става дума за предизвикателство, то в него, разбира се, се крие определен потенциал за възникването на конфликти и проблеми. По-нататъшното изложение ще се занимава предимно с проблемите. Надявам се, че ще успея в някаква степен да скицирам тези проблеми и да посоча определени стъпки, които може би ще ни бъдат от полза за теологико-философското занимание с тях.

...

Във *втория* раздел ще говоря за проблема за разбирането на спасението, който винаги се откроява като основен проблем в теологичната дискусия за мисълта



за реинкарнацията. В *третия* раздел ще навляза в проблематиката, която се очертава от мисълта за реинкарнацията и за която традиционните християнски форми на вярата са основани върху едно съществуване след смъртта, а именно проблема за личностната идентичност.

\*\*\*

#### Мисълта за реинкарнацията и проблемът за разбирането на спасението

В повечето от познатите ми форми на вяра в реинкарнацията и в прераждането основна роля има мотивът, че човекът се развива към едно по-голямо съвършенство в продължение на много съществувания. Това – макар и днес да се оспорва – се дефинира в азиатските религии. Разбира се, в хиндуизма и будизма спасението се разглежда като освобождаване от принудата на прераждането. Но спасението определя крайната точка и целта на едно дълго духовно развитие на личността, един труден процес на достигане на зрялост и растеж, който понякога се простира през множество съществувания.

Редица теологии отхвърлят идеята за реинкарнацията, тъй като споделят твърдението, че с нея по необходимост – или най-малкото фактически – се свързва идеята за самоизбавлението, т.е. мисълта, че посредством своята собствена сила и своята собствена дейност човек би могъл да постигне спасението. На нея се противопоставя разбирането за спасението, според което спасението произтича единствено от милостта, т.е. е напълно подарено от Бог: „Не човек трябва да постигне това, да стане човек и да актуализира своите възможности, а това е дарът и подаръкът на Бог. Заложните в човека потенцици се развиват до съвършена зрялост и до създание в живота не чрез самия човек на каквато и да е степен от земната „инкарнация“, а само *чрез* Бог и *при* Бог”. Между самоизбавлението и спасението посредством милостта съществува непреодолимо логическо противоречие. Това противоречие е свързано с реинкарнацията готолкова, че при самоизбавлението са нужни много животи, за да узрее спасението, докато за спасението посредством милостта е напълно достатъчен един живот.<sup>1</sup>

Към една теологическа позиция, която подчертава, че характерът на спасението е свързан с милостта, са насочени важни въпроси, които са релевантни за предпологаемата противоположност на идеята за реинкарнацията: ако спасението е отредено за човека единствено благодарение на милостта Божия, без намесата на човека, не е ли безсмислен целият човешки живот, с всички негови предизвикателства, мъки и процеси на вземане на решения? Защо тогава Бог направо не ни създал като спасени? Защо първо е животът тук, а не е веднага вечното блаженство? И не учи ли библейското предание на много места не само за силата на милостта, но и за значението, което имат за блаженството чо-

<sup>1</sup> Аргументът, че поради своята тенденция към „самоизбавление“ идеята за реинкарнацията противоречи на християнското разбиране за спасение и съответно милост, се среща не само при Грешаке, но и при Готфрид Бахл, Валтер Каспер, Медарт Кейл, Курт Кох, Елфи Модер-Фрай, Теодор Шнайдер, Ханс-Юрген Руперт и Ханс Шварц.

вешките дела? По парадоксален начин и двете могат да бъдат поставени едно до друго, както например в Посланието до Филипяните 2, 12, където се казва: „Със страх и трепет вършете вашето спасение, защото Бог е, Който ви прави и да искате, и да действате според благата Му воля”.

По отношение на подобни критични въпроси най-често се издига една разновидност на становището за единственото действие на милостта – например чрез аргумента, че спасението се дава единствено от милостта на Бог, но човек може да го приеме посредством своето собствено свободно решение. В това се състои в последна сметка и смисълът на този живот. Например Грешаке говори за това, че човек „със своите способности” „бива допуснат” в процеса на спасението: „Неговата задача е в свободата му да отговори на гара на Бог, да отговори на неговата любов и да остане отворен за действието на милостта”<sup>2</sup>. За това обаче според Грешаке „е достатъчен *един* живот на земята”<sup>3</sup>.

По този начин се изясняват две неща: *първо*, налице е едно съкращаване, когато се намира изход от грубото противоречие между спасението чрез милостта, от една страна, и спасението чрез човешките дела, от друга. Тъй като учението за милостта, което напълно последователно би изключвало това, че човешките постъпки имат значение за спасението, в рамките на християнската традиция по никакъв начин не представлява доминантна линия на разбирането за спасението и бива подложено освен това на значителни рационални упреци. От друга страна обаче, подчертаването на спасителното значение на човешките постъпки по никакъв начин не изключва аспекта на милостта. Според Карл Ранер „Бог действа чрез своето свободно, неизведено от нищо друго дело на милостта ... така че човек, ако го кажем така, да може да спаси самия себе си”<sup>4</sup>. Ханс Урс фон Балтазар също констатира по повод на посоченото противоречие между самоизбавление и избавление от някого друго както за реинкарнационистките, така и за нереинкарнационистките религии: „Най-често и двата момента се смесват в някакво процентно съотношение: на човека трябва да му се помогне, за да си помогне той самият”<sup>5</sup>.

Оттук следва обаче и *второто*, което премества същинското противоречие върху разбирането за човешкото участие в процеса на спасението. Как се разбира това, зависи в голяма степен от обстоятелството кое се разглежда като същинската цел на спасението. Когато се говори само за еднократно и слабо приемане на божествената милост, тогава – като се абстрахираме от проблема за починалите малки деца – изглежда, че един-единствен живот може би е достатъчен. Ако това „приемане” обаче означава някакво развитие, процес, при

<sup>2</sup> Greshake, *Seelenwanderung oder Auferstehung?*, S. 240.

<sup>3</sup> Ebenda. Срв. Също така подобни изказвания: G. Vachl: *Über den Tod und das Leben danach*. Graz-Wien-Köln 1980, S. 153; W. Brugger: „Wiederverkörperung”. In: W. Brugger: *Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie*. München 1984, S. 406-418, S. 414.

<sup>4</sup> K. Rahner: „Das christliche Verständnis der Erlösung”. In: A. Bsteh (състав.): *Erlösung in Christentum und Buddhismus*. Mödling 1982, S. 112-127, S. 114.

<sup>5</sup> H. U. Von Balthasar: „Seelenwanderung”. In: H. U. Von Balthasar: *Homo Creatus Est. Skizzen zur Theologie V*. Einsiedeln 1986, S. 103-120, S. 103.

който милостта показва своята възобновяваща се сила и се разгръща при преобразуването на човешката личност, тогава за много хора *един* живот би бил прекалено малко. Следователно в степенята, в която се подчертава процесуалният елемент на приемането на спасението от страна на човека, и в степенята, в която се мисли като особено извисена целта на този процес, като святост, съвършенство, като едно – както подчертава преди всичко източноцърковната традиция – обожение (theosis) на човека, изчезва изглеждащото първоначално толкова ясно противоречие между идеята за реинкарнацията и християнското разбиране за спасението.<sup>6</sup>

Не някой друг, а Карл Ранер изказва мисълта, че идеята за реинкарнацията предлага възможността да се даде ново тълкувание на традиционно свързаната с учението за чистилището идея за възможността за развитие на човека след смъртта. Той говори за пътя към последното спасение, „единението с Бог“ като „един може би съставен от много части, дълъг и евентуално неприключващ със смъртта път“<sup>7</sup>. „Ако съществуват християнски и нехристиянски твърдения за случващото се след смъртта, за пътуванията на душите, постепенното пречистване след смъртта и т.н., тогава те не могат да принадлежат на строго определеното християнско учение. И ще трябва ли да са погрешни поради това, че в тях липсва смислено съдържание? Или те биха могли да служат за едно легитимно запълване на празните пространства, които са останали празни поради абстрактните теологични твърдения? (...) Би ли могло превърналото се днес в абстрактно и формално учение за „чистилището“ евентуално да не се превежда и запълва с представи и твърдения, които днес са изцяло приемливи за нас и които бихме открили (най-малкото по-ясно) в другите религии?“<sup>8</sup>

Носещият много последствия за спора с мисълта за реинкарнацията въпрос доколко християнското разбиране за спасението притежава процесуално измерение, е тясно свързан с един от най-трудните проблеми на християнството, така наречения *проблем за теодицеята*.<sup>9</sup> При това става дума за въпрос как твърдението, че този свят се дължи на един Бог, чието отношение към света може да бъде описано като всемогъщество и безкрайна благост, се съгласува с факта на страданието, респективно с всичко това, което изобщо ни кара да търсим спасение и да се надяваме на спасение. Този проблем е толкова значителен поради обстоятелството, че тук, изглежда, става дума за едно противоречие между християнското учение за Бог и фактическото устройство на света.

Както от застъпниците, така и от противниците идеята за реинкарнацията

<sup>6</sup> Норберт Бишофбергер с право преценява в своята акуратно написана студия за съответните теологически аргументи, че едно християнско възприемане на мисълта за реинкарнацията е възможно само тогава, когато се предпостави „ориентирана към развитието интерпретация на християнската вяра“. Срв. Bischofberger, *Werden wir wiederkommen?*, S. 281.

<sup>7</sup> K. Rahner: „Der eine Jesus Christis und die Universalität des Heils“. In: K. Rahner: *Schriften zur Theologie XII*. Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, S. 251-282, S. 252.

<sup>8</sup> Rahner: „Das christliche Verständnis der Erlösung“. In: Bsteh (състав.): *Erlösung in Christentum und Buddhismus*, S. 126 f. Срв. също: Rahner: *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg-Basel-Wien, 9-то издание 1977, S. 424 f.

<sup>9</sup> Срв. по този въпрос А. Kreiner: *Gott und das Leid*. Paderborn 1944; Kreiner: „Theodizee und Atheismus“. In: P. Schmidt-Leukel (състав.): *Berechtigte Hoffnung*. Paderborn 1995, S. 99-110.

често се свързва с проблема за теодицеята. Но най-вече в този смисъл, че съществуването на злото следва да се обясни като кармично действие. По този начин вярата в реинкарнацията – твърди една част от нейните застъпници – решава проблема за теодицеята, доколкото неоправданото и произволно разпределено страдание става разбираемо като оправдано кармично следствие на някогашни провинения.<sup>10</sup> Обаче против тази аргументация може да се приведе силното възражение, че по описания начин проблемът само се измества, но не се решава.<sup>11</sup> Ако не съществува никакво начало на реинкарнациите, тогава злото във всеки живот е следствие на предишния и следователно проблемът се измества в безкрайността. Ако съществува някакво първо начало, тогава тук ситуацията би трябвало да бъде еднаква за всеки индивид. В това отношение обаче ние нямаме никаква опорна точка. Освен това аз вече показах по-горе, че когато *цялото зло* се сведе до кармични причини, възникват големи проблеми във връзка с логическата консистентност на мисълта за реинкарнацията. Обаче съществува една друга връзка между проблема за теодицеята и идеята за реинкарнацията, която непосредствено се отнася до разбирането за спасението.

С оглед на опита за решение на проблема за теодицеята в християнската традиция съществуват две големи направления.<sup>12</sup> На първо място, може да се допусне, че светът, така както Бог първоначално го е създал, е бил съвършен, следователно е бил един рай. Едва посредством обстоятелството, че творенията се откъсват от Бог – ангелите и хората – страданието и несъвършенството възникват в този свят, така че спасението става необходимо. Срещу тази представа обаче говорят две сериозни възражения. От една страна, нашите днешни познания за развитието на живота на земята не ни дават основание за допускането, че тук някога е съществувало едно райско състояние. А от друга страна, ако хората някога са живели като съвършени творения в някакъв съвършен свят, тогава е напълно неразбираемо защо изобщо е трябвало да се отвърнат от Бог.<sup>13</sup>

Другият опит да се разреши проблемът за теодицеята изхожда от факта, че творението още не е завършило. Бог не е създал някакъв съвършен свят, който след това посредством грехопадението бива покварен от ангелите и/или хората, а един свят, който предлага подходящата основа за това свободните същества в този свят да се развиват към собствения си завършек. Наистина човек е сътворен като образ и подобие Божие, обаче същинската цел на него-

<sup>10</sup> „...[...] Мисля, че може да се каже, че доктрината на прераждането решава проблема със злото: ... тази доктрина е способна да срещне главния конфликт, срещу който всички западни опити се провалиха: нетеологичното, необичайното и най-голямото зло. Няма значение колко ужасно и внушаващо благоговение може да бъде отчаянието, теоретиците на прераждането могат просто да припишат страданието на предишни грешки, извършени в минали животи, и пъзелът относно необичайното зло е решен без вреда за великолепието и светостта на Божеството.” A. L. Herman: *The Problem of Evil and Indian Thought*. Delhi 1976, S. 287 f. Срв. също M. Hiriyanna: *Vom Wesen der indischen Philosophie*. München 1990, S. 65 f.; A. Sharma: *A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion*. London 1990, S. 46-61, S. 140-151.

<sup>11</sup> Срв. Schmied, *Der Christ von der Reinkarnationsidee*, S. 47 f; J. Hick: *Philosophy of Religion*. 4-то издание Englewood Cliffs 1990, 139 f; J. Hick: *Death and Eternal Life*, S. 308 f, S. 391.

<sup>12</sup> В своята студия за проблема за теодицеята *Evil and the God of Love* (London, 5-о издание, 1990) Джон Хик разработва тези две течения и ги определя като традиции на Августин и Иринеи.

<sup>13</sup> Срв. Hick, *Philosophy of Religion*, S. 43.

Вото сътворение се състои в това, че човекът и в своята съкровена същност е подобен на Бога. Ние трябва да бъдем съвършени, както е съвършен нашият Отец в небесата, учи Иисус в Проповедта на планината. С оглед на това разбиране „спасението“ е крайната цел, с оглед на която всъщност се извършва творението и към която то трябва да бъде насочено. В рамките на тази концепция моралното и природното зло могат да бъдат интерпретирани като неизбежна импликация на един свят, в който това развитие е възможно.

Но тъй като този опит да се реши проблемът за теодицеята изисква една процесуална представа за спасението, същевременно възниква възможността за теологически по-отворена преценка на идеята за реинкарнацията. Процесът на развитие, който може да се опише с традиционния християнски речник като пречистване, просветление и обожение или с по-новата терминология като оформяне на душата или личностна зрялост, поради най-различни причини за мнозинството хора не се превръща в цел преди тяхната смърт. Тези основания отчасти са безобидни, а отчасти самите хора носят отговорността за това. Доколкото обаче Бог желае да води всички хора към тази цел, то може да се смята, че и в двата случая, изхождайки от своята милост, той им предлага възможността да продължат веднъж започналия процес. Благодарение на милостта Божия пречистването, просветлението и личностната зрялост биха могли да се осъществяват и отвъд смъртта.<sup>14</sup>

Тук, разбира се, се появява едно следващо контравъзражение, а именно въпросът защо – ако окончателното предназначение на човека следва да бъде неговата завършеност – Бог не е създал направо хората като онези съвършени същества, защо от самото начало не ни е превърнал в светци, в хора, които от вътрешен порив винаги правят добро.<sup>15</sup> На това може да се възрази, че една вродена благодарение на Бог в човека святост – святост, към която човекът е, така да се каже, квазипрограмиран – не притежава същата ценност като светостта, към която човекът постепенно се развива благодарение на интензивния процес на своите собствени свободни решения, на собствените си грешки и на постепенно съзряващите си възгледи. Постигнатото от самия човек съвършенство е от принципно различно качество в сравнение с това, което е вродено на човека без неговото собствено съдействие или му е нахлузено отгоре.<sup>16</sup> Дарът, който

<sup>14</sup> Михаел фон Брюк също обосновава своята открито изразена позиция срещу идеята за реинкарнацията с един принципно подобен аргумент: „Ако Бог е любов и същевременно несправедливостта се противопоставя на неговата воля, трябва да съществува някаква надхвърляща смъртта възможност за пречистване. В противен случай повечето от хората биха били осъдени, което в крайна сметка не може да се припише нито на волята, нито на безсилието на Бог, който по този начин би се намирал в противоречие със самия себе си и със своята любов. Ако обаче милостта действа така, че цялото зло да бъде снето без никакъв процес на катарзис, то любовта и справедливостта биха изпаднали в едно недопустимо и напълно небиблейско противоречие“. M. von Brück: *Einheit der Wirklichkeit*. München, 2-ро издание 1987, S. 331.

<sup>15</sup> Срв. например J. L. Mackie: *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985, S. 261 f; G. Streminger: *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*, Tübingen 1992, S. 137 ff.

<sup>16</sup> „Защо човечеството не е било създадено първоначално, притежавайки всички добродетели, вместо да трябва да ги придобива, преминавайки през дългата и трудна борба от живота, който познаваме? Отговорът според мен се отнася към принципа, че добродетелите, които са били формирани у лицето като резултат от неговите собствени правилни решения в ситуации на предизвикателства и изкушения, са изначално по-ценни от добродетелите, създадени в него без никакво усилие от негова страна.“ J. Hick: „An Irenean Theodicy“. In: S. Davis (състав.): *Encountering Evil. Live Options in Theodicy*. Edinburgh 1981, S. 39-52, S. 44.

подготвя човека и го остава свободен за самостоятелно и отговорно развитие, е по-голям от онзи, който го превръща в бездееен и пасивен възприемател.

И това становище на свой ред е релевантно за преценката на идеята за реинкарнацията. Защото, ако за онзи процес на спасение, който с оглед на тази концепция за много хора вероятно продължава и отвъд смъртта, е крайно необходимо да се ръководи от свободни и отговорни решения и да се осъществява в контекста на един свят с истински и сериозни предизвикателства, то подобни условия могат да се очакват и за ситуацията след смъртта. Едно мислено по традиционен начин „чистилице“ (теологически коректно би следвало да се говори за *purgatorium* = „място за пречистване“), в което пречистването се осъществява изцяло по пасивен начин, не би могло да изпълни тези условия. Следователно най-близкото допускане би могло да бъде това, че описаният процес продължава тъкмо в този свят и следователно в рамките на следващите земни съществувания.

Обаче в средите на онези теолози, които застъпват концепция за спасението, подобна на току-що скицираната, се оспорва дали продължаването на процеса на спасението след смъртта протича в земни съществувания. В частност изложеният още от църковния отец Иринеи (*Adversus Haereses* II 33, 1-5) аргумент, че не можем да си представим подобно по-нататъшно развитие без един всеобхватен спомен за предходните съществувания, довежда Джон Хик и съответно Паул Батхам до хипотезата, че прераждането се осъществява не тук, а в някакъв друг свят.<sup>17</sup> Според тази хипотеза земният живот е началото на нашето съществуване, което би могло да продължи в един друг свят с ясни спомен за този живот и за възможността за по-нататъшно усъвършенстване. Обаче, ако в рамките на процеса на пречистване на спомена не се приписва толкова голяма тежест<sup>18</sup>, а се отстоява – както например прави това Г. Макгрегър<sup>19</sup> (а дълго преди него още Лесинг<sup>20</sup>) – мнението, че подобно нахлуване на спомените от време на време е дори необходимо, за да притежаваме свеж капацитет за ново развитие, тогава не следва да се постулира никаква реинкарнация в други светове. По-скоро тя може да се мисли като осъществяваща се в този свят.

<sup>17</sup> Срв. Hick: *Death and Eternal Life*, S. 399-424; Hick: „Present and Future Life“. In: P. Badham (състав.): *A John Hick Reader*. London 1990, S. 145-160; P. Badham: „A Possible Conception of Life after Death. In: P. Badham: *Disputed Questions*. London 1993, S. 183-196; P. Badham: „The Christian Hope Today“. In: P. and L. Badham (състав.): *Death and Immortality in the Religion of the World*, S. 37-50; P. Badham: „Death and Immortality: Towards a Global synthesis“. In: D. Cohn-Sherbock, Chr. Lewis (състав.): *Beyond Death*, s. 119-126; P. a. L. Badham: *Immortality or Extinction?*, Tototwa 1982. Под влиянието на мисълта за реинкарнацията Де SILVA също пледира за приемането на едно прогресивно пречистване след смъртта в един друг свят. Срв. de Silva, *Reincarnation in Buddhist and Christian Thought*, S. 139-163; de Silva: „Reflections on Life in the Midst of Death“. In: *Bulletin (Secretariatus pro Non Christianis)* 17/2 (1982, 51), S. 220-229.

<sup>18</sup> За възможността личността да се развива по време на многото земни съществувания въпреки загубата на спомени се предлагат различни модели на представяне. Тук могат да бъдат назовани следните: (а) представяме си човек, който е изградил редица положителни черти на характера си. По време на злополука той пострадва от пълна и необратима загуба на всички съдържания на паметта си, обаче положителните склонности на характера му се запазват, върху основата на които се изгражда нова феноменална личност. (б) Двама пенсионери учат в университета латински език. Единият от тях като дете няколко години е имал часове по латински език, но междувременно е забравил всичко. Във всеки случай новото изучаване на този език му се удава много по-лесно, отколкото на онзи, който го учи за първи път.

<sup>19</sup> G. MacGregor: *Reincarnation as a Christian Hope*. London 1982, S. 74 f; *Reincarnation und Karma im Christentum*. München 1990, S. 142 f.

<sup>20</sup> Срв. Gotthold Ephraim Lessing: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 99.

Обаче може ли без наличието на спомена да твърдим, че тази личност, която се реинкарнира, е същата? Лайбниц слага точка на този проблем със следната (разбира се, свободно предадена) история: да допуснем, че някаква фея предлага на един клетник за миг да го превърне в императора на Китай, но само при условие че той вече няма да може да си спомня нищо. Не е ли това точно същото, както когато тя би му предложила веднага да го унищожи и на негово място да сътвори императора на Китай?<sup>21</sup> В какъв смисъл тук все още би могло да се говори за личностна идентичност? Този въпрос ни отвежда към последния раздел:

### **Есхатологията и проблемът за личностната идентичност**

Лайбниц завършва своя пример, изказвайки мнението, че клетникът няма никаква причина да иска подобно преобразяване, тъй като преобразеният ще бъде друг човек. В действителност при различните форми на есхатология ние най-често изхождаме от това, че естествено безспорният въпрос е дали „аз“ ще преживее смъртта. Да вземем за пример реинкарнацията: ако не съм „аз“ този, който се реинкарнира, а да кажем, само част от мен, тогава нещата са съвсем различни. Във всеки от нас в променена форма недвусмислено продължава да живее някаква част от нашите родители, а именно генетичният код. Бихме могли да говорим тук за „реинкарнация на гените“. Но най-често нямаме предвид съвсем буквално това – дори и когато понякога го казваме – че родителите продължават да живеят в своите деца. Дори и идеите, плановете, представите ни за ценностите, които без съмнение са важна съставна част от една личност, могат „да се реинкарнират“, без с това да имаме предвид съвсем буквално – което също така казваме понякога – че един човек продължава да живее в своите идеи или в своето творчество. Но трябва да зададем противоположния въпрос: какво би оправдало буквално разбраното твърдение за реинкарнацията на същата тази личност? Този проблем се поставя също така и с оглед на различните форми на вярата във възкресението: какво оправдава твърдението, че „аз“ съм този, който е възкресяван, или другояче казано, в какво се изразява личностната идентичност на реинкарнирания, съответно на възкръсналия, с умрелия човек?

Във връзка с този въпрос канадският логик Макинтош формулира следния пример: „Да приемем, че ви предложи едно не съвсем алтруистично основание, за да имате определено поведение: ако вие не се държите по такъв и такъв начин, тогава, ще ви го кажа така, след вашата смърт Бог ще ви създаде като шимпанзе и ще му причини неприятни неща; но ако се държите по изисквания начин, то Бог ще създаде едно шимпанзе и ще приготви за него един приятен живот. Това ви дава [...] определено основание да се държите по изисквания начин, но не ви дава основание да направите това, воден от собствените си интереси“. Според Макинтош нищо няма да се промени, „ако ви кажа, че шимпанзето ще носи вашето име или пък че създаденото същество няма да бъде шимпанзе, а ще бъде човек. Дори и [...] създаденото същество съвсем точно да прилича на вас,

<sup>21</sup> Св. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Discours de Metaphysique*, § 34.

то това не ви дава основание да се държите по желания начин, воден от своя собствен интерес”<sup>22</sup>.

Ще се опитам да формулирам проблема малко по-точно. Когато ние определяме себе си като определена личност чрез гумата „аз”, обикновено с това имаме предвид съответния субект на гадени възприятия и размишления, склонности и решения. Но какво оправдава идентифицирането на субекта  $P_1$  във времевия момент  $t_1$  със субекта  $P_2$  във времевия момент  $t_2$ ? Обикновено се опираме на три континуални линии, за които се закрепва личностната идентичност на един субект: първо, континуитета на тялото (и особено на мозъка), второ, континуитета на спомена, и трето, континуитета на определени характерологични и личностни признаци, като например предпочитания, особености, интереси и т.н. Последното обаче е твърде променливо и малко специфично (което означава, че много различни индивиди имат съвпадащи характерологични черти и т.н.) и поради това представлява най-слабата линия.<sup>23</sup>

Ако отсъства *телесният континуитет* като носител на личностната идентичност, тогава може ли въз основа на спомена и на характерологичните признаци да се идентифицира свързаният с новото тяло субект със субекта на старото, минало тяло? От този проблем е засегната – както вече казахме – не само идеята за реинкарнацията, но и вярата във възкресението. Ако например частиците, които някога са изграждали тялото на неандерталеца, отгавна са загинали и част от тях вече много пъти е участвала във възникването на други тела, то тогава не може вече да се говори, че Бог е възкресил *това* тяло. Това логически не е възможно, когато от това тяло вече нищо не е останало или пък неговите частици са се превърнали в част от други тела. Но Бог може да създаде едно ново, може би дори напълно подобно тяло. Но какво би оправдало да се твърди за този възкръснал човек с неговото възкръснало тяло, че става гума за същия човек, за умрелия някога неандерталец? Да приемем, че възкръсналият си спомня за много или дори за всички сцени от живота на починалия неандерталец и притежава същия характер и личностни признаци. Не трябва ли обаче да се казва, че става гума за едно точно копие на неандерталеца, а не за самия него? Ако Бог например създаде сега онова точно мое копие, което ще създаде при възкресението, дали от тук нататък аз ще живея като две личности? Щом като се придържаме към неповторимостта и несменяемостта като необходимата характеристика на личностите, то изглежда, че копието на една личност винаги ще си остане копие, независимо от това в кой момент от времето е създадено.

<sup>22</sup> Macintosh, *Reincarnation and Relativized Identity*, S. 156. В тази статия върху проблема за идентичността Макинтош се опитва да покаже логическата невъзможност на реинкарнацията, съответно на всякакво съществуване след смъртта. Относно дискусиата, предизвикана от тази атака на Макинтош, срв. Н. W. Noonan: „The Possibility of Reincarnation”. In: *Religious Studies* 26 (1990), S. 483-491; Ch. B. Daniels: „In Defence of Reincarnation”. In: *Religious Studies* 26 (1990), S. 501-504; J. MacIntosh: „Reincarnation, Closest Continuers, and the Three Card Trick: A Reply to Noonan and Daniels. In: *Religious Studies* 28 (1992), S. 235-251.

<sup>23</sup> Срв. по този въпрос Hick, *Death and Eternal Life*, S. 279-288, S. 305-309; R. Swinburne: *The Evolution of the Soul*. Oxford, 3-то издание 1990, S. 145-173. Като въвеждане в модерната философска дискуссия относно проблема за личностната идентичност се препоръчва антологията: А. О. Rorty (състав.): *The Identity of Person*. Berkeley 1976.



Но както изглежда, *споменът* не е достатъчен като носител на личностната идентичност. Може без проблеми да се мисли за нещо като псевдоспомени, което означава, че някои смята субективно, че си спомня нещо, макар и в действителност самият той никога да не го е преживявал.<sup>24</sup> Тези псевдоспомени могат съдържателно да бъдат идентични със същинските спомени на някакъв друг човек. Това допускане не съдържа в себе си логическо противоречие и по тази причина е принципно възможно. За тази цел не е задължително да се обръщаме към божие творение. Можем да си представим, че може би е технически осъществимо клетките в мозъка, които запазват спомените, да бъдат копирани и това копие да се пренесе в друг мозък. В такъв случай една личност вероятно би притежавала спомени, а така също и усещането за спомен, които в действителност са спомени на друга личност. Или ако например някои от изследваните от Стивънсън случаи биха били обяснени с телепатично възприятие на определен комплекс от спомени на починал човек, това също са псевдоспомени. Сега правим разлика между истинските спомени и псевдоспомените, като казваме, че при истинските спомени става дума за същата личност, а при псевдоспомените това не е така. Тогава естествено не можем да направим въпроса за личностната идентичност зависим от спомена, тъй като бихме изпаднали в омагьосан кръг: бихме издигнали истинския характер на спомена като критерий за личностната идентичност, а личностната идентичност – в критерий за истинския характер на спомена. По подобен начин стоят нещата и за бездруго твърде променливите и неспецифични *характерологични и личностни признаци*.

По принцип съществуват два опита да се избегне този проблем и в тях лесно може да се разпознаят двата основни варианта на индийската представа за реинкарнацията.<sup>25</sup> Единият път се изразява в това да се постулира като носител на личностната идентичност душата, която по принцип се различава както от тялото, така и от феноменални прояви на личността като спомени, характерологични черти и т.н. Телесният континуитет и споменът не биха били конститутивни за личностната идентичност, а ще бъдат само индикации при определени условия – точно тези на земния живот. Според това схващане може да се говори за личностната идентичност между субекта  $P_1$  във времевия момент  $t_1$  и субекта  $P_2$  във времевия момент  $t_2$  тогава и само тогава, когато двата субекта притежават една и съща душа.<sup>26</sup> Това не просто се доближава до популярните форми на хиндуистката представа за реинкарнацията<sup>27</sup>, но и отговаря най-вече на традиционното схващане на учението за възкресението, така както е било развито в християнството от връзката му с елинистическия дуализъм на душа и тяло. Според този модел учението за възкресението би било особена форма

<sup>24</sup> Сrv. по този въпрос също така и D. Parfit: *Reasons and Persons*. Oxford, 5-то издание 1989, 219 ff.

<sup>25</sup> Сrv. по този въпрос статията на Шуман в настоящия том.

<sup>26</sup> Това решение се фаворизира в: Swinburne, *The Evolution of the Soul*, S. 155.

<sup>27</sup> Препоръчва се да се различават подобни популярни представи за странстването на душите от значително диференцираните идеи за реинкарнацията на школата Веданта. Сrv. Hick, *Death and Eternal Life*, S. 297-331; von Brück, *Einheit der Wirklichkeit*, S. 308-337; von Brück: „Reinkarnation im Hinduismus und Buddhismus“. In: E. Hornung, T. Schabert (състав.): *Auferstehung und Unsterblichkeit*. München 1993, S. 85-122; Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought*, S. 143-229; Narayana Prasad: *Karma and Reincarnation. The Vedantic Perspective*, New Delhi 1994.

на учението за странстването на душите, което означава странстване на душите само с една реинкарнация и едно за повечето хора твърде дълго междинно състояние.<sup>28</sup>

Вторият път ще се изразява в това границите на личностната идентичност да се разглеждат като по-погвижни, т.е. да се интерпретира личностната идентичност като обозначаване на психичния континуитет. При това ние много се доближаваме до класическата будистка концепция за реинкарнацията, в която, както е известно, се отхвърля представата за една независима Аз-субстанция или душевна субстанция и реинкарнацията се разбира в смисъла на едно каузално разпространяване на определени импулси от съзнанието. На въпроса дали реинкарнираният е същият човек като починалия, се дава известният отговор от Милинда-Панха: „Не е същият и не е някой друг“ – също както за млякото, което се пресича и накрая се преработва на масло, не се казва нито че е същото, както крайният продукт, нито пък че е напълно различно от него. То по-скоро се намира в една каузална, съответно континуална връзка с него.<sup>29</sup> Този път също така се отнася не само до мисълта за реинкарнацията, но и до вярата във възкресението. Ако възкресението се схваща като ново творение, без да се приема съществуването на една свързваща душа, тогава личностната идентичност в този по-широк смисъл трябва да се разбира като онзи психичен континуитет, който е налице между копието и първоначалния човек.<sup>30</sup>

За да разрешат проблема за идентичността, и двата пътя имат две много важни общи неща: първо, и двата пътя се сблъскват с основния проблем как могат да се мислят като принадлежащи едно на друго идентичността и промяната, и второ, и двата релативират разбирането за личностната идентичност в смисъла на феноменалния „Аз“.

(1) Обикновено промяната бива мислена като процес в някакъв идентичен субстрат. Това е същата, идентична със самата себе си ябълка, която пораства като малък зелен плод на дървото, след това придобива зрял червен вид, накрая обаче става жълта, сбръчква се и умира. Само че в *коя* ябълка се осъществява този процес на промяна – в младия зелен плод, в узрялата червена ябълка или в старата жълта ябълка? Ако не съществува нищо, което би останало непроменено в този процес на промяна, кой тогава е идентичният субстрат, в който се извършва процесът? Поради тази трудност будистката философия е склонна да допусне, че процесът на промяна – ставане, възникване, умиране – трябва да бъде мислен без някакъв субстрат. Зелената ябълка възниква, умира и при това води до възникването на червената, която също умира и тогава възниква жълтата. Само че този процес протича на равнището на много малки, в

<sup>28</sup> Относно една проницателна защита на тази традиционна форма на вярата във възкресението срв. S. Davis: *Risen Indeed. Making Sense of the Resurrection*. Grand Rapids 1993.

<sup>29</sup> Срв. Milinda Panha II 2, 1.

<sup>30</sup> Макар че Джон Хик клони към една дуалистична концепция, той излага също така и аргумента за защита на концепцията за възкресението като ново творение. Срв. J. Hick, *Death and eternal Life*, S. 279-288, както и ясното изложение на Хик в неговия отговор на Франк Дилей в: H. Hewitt (състав.): *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*. London 1991, S. 160 f.

един-единствен миг възникващи частици, така наречените *dharma*.<sup>31</sup> Представата за идентичните обекти, които постепенно се променят, води началото си от инертността на възприятието. В действителност всеки обект и всеки субект образуват определен поток от континуално възникващи, отмиращи и създаващи частици от материално и духовно естество. Строго погледнато, пише теравада будисткият учен Бугагхоша (V в. сл. Хр.), реинкарнацията се случва от един момент към друг.<sup>32</sup>

Все пак някои будистки философи разбират, че и по този начин проблемът не се разрешава, а само се измества.<sup>33</sup> В каквато и степен да се мисли като кратко тъкмо съществуването на една отделна *dharma*, то отново може да бъде погледнато на възникване, траене и отмиране. Следователно по-нататък можем да се запитаме в какъв субстрат протича този процес. И апорията както преди, така и сега остава нерешена: ако лежащият в основата субстрат остава идентичен със самия себе си, то той изглежда недокоснат от промяната и неговото съществуване не достига до областта на възприятието. Ако противно на това, промяната обхваща целия обект, как може тогава изобщо да бъде мислена промяната? Търсенето на последния носител не само на човешката идентичност, но и на всяка действителност изобщо (защото идентичността и промяната са двата полярни белега на всяка действителност), води както привържениците на хиндуистката, така и тези на будистката концепция към възгледа за неуловимия с човешки понятия характер на последната действителност. Дали сега търсенето – както във философията на школата на Агваита-Веданта – достига до Брахман-Атман, или – както във философията на школата Матхия-мака – до Сунята, и в двата случая то се изправя пред една непостижима трансценденция.<sup>34</sup>

(2) Както обосноваването на личностната идентичност чрез една лежаща отвъд феноменалното его гуша, така и нейното разбиране в смисъла на психическа континуалност водят след себе си определено релативиране на понятието за „Аз“. Това важи както в рамките на вярата във възкресението, така и в рамките на представата за реинкарнацията. Феноменалното „Аз“, т.е. онези специфични черти на личността, с които човекът винаги съществува в определен отрязък от живота и в определен контекст, според двете концепции не е това нещо, което надживява смъртта. Това его дори не „надживява“ значителните

<sup>31</sup> Срв. класическото изследване: Th. Stcherbatsky: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma“*. Delhi, 6-о издание 1988. Относно прилагането на теорията за дхарма при разбирането за реинкарнацията в Theravada срв. доброто представяне в: S. Collins: *Selfless Persons*. Cambridge 1992, S. 225-261.

<sup>32</sup> Срв. Visuddhi-Magga VIII, 238, както и W. S. Karunaratne: *The Theory of Causality in Early Buddhism*. Nugegoda (Sri Lanka) 1988; Y. Karunadasa: *Buddhist Analysis of Matter*, Singapore, 2-ро издание 1989.

<sup>33</sup> Това важи преди всичко за философията на Махаяна. За разработването на тази проблематика при Нагарджуна срв. моето есе: P. Schmidt-Leukel: „Mystische Erfahrung und logische Kritik bei Nagarjuna“. In: A. Kreiner, P. Schmidt-Leukel (състав.): *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion* (FS f. H. Döring). Paderborn 1993, S. 371-393.

<sup>34</sup> Относно духовното тълкувание на тези възгледи срв. P. Lengsfeld: „Für und wider den Gebrauch der Reinkarnationsidee“. In: Lengsfeld: *Zum tieferen Sinn von Religion*. Petersberg 1993, S. 253-281, особено S. 259 f., S. 274 ff.

промени в хода на един човешки живот.<sup>35</sup> Дори ако Бог сътвори едно точно копие на починалия (но какво става с онзи, които умират в кърмаческа възраст или в състояние на умопомрачение?), то все пак след възкресението би следвало да се очакват по-нататъшни и вероятно екстремни трансформации. И всяка представа за някаква форма на по-нататъшно развитие, респективно пречистване след смъртта, трябва да изхожда от това, че целта на тази промяна може да бъде постигната само докато старото его (старите его?) умира в процеса на множество по-малки или по-големи смърти.

По този начин границата между самостта и другите същества става неопределена. За кого творя „аз“ – егото тук и сега – добрата карма, ако все пак *това* его отмира? Богхисатва, т.е. онзи, който се намира по пътя към най-висшето съвършенство, пренася добрата карма, негово дело, в своя лишен от самост, алтруистичен възглед за другите същества. За будисткия философ Сантигева (VIII в. сл. Хр.) това важи и по отношение на бъдещите трансформации на собствената личност. Поради това страданието винаги трябва да се премахва, изхождайки от безкористни основания:

„Ако аз не закрилям [другите], защото тяхното страдание не ме измъчва: обаче и страданието на бъдещото тяло няма да ме измъчва. Защо тогава го закрилям?

Да допусна, че и тогава (в следващия живот) ще съществувам само аз, е неправилно, защото някой друг е умрял, а друг ще се роди.

Ако само онзи трябва да се защитава от страданието, който го е изпитал, [тогава] болката на крака не е работа на ръката. Защо тя го закриля?

Всички страдания без разлика нямат свой собственик. Единствено заради страданието те трябва да бъдат премахнати. Тогава какво би могло да обоснове ограничаването [до собствените страдания или до страданията на другите?]<sup>36</sup>

По този начин Сантигева дава право на критичния въпрос на Макинтош: не користните, *его*-истинни основания следва да мотивират в есхатологически аспект нашето деяние, а алтруистичните основания.<sup>37</sup> Обаче както Сантигева знае, съвсем не е лесно да се осъществи възгледът на един Богхисатва, и неговото разгръщане би могло да „продължава безброй епохи“ (Бодхикариаватара VI 35). Способността за това е налице и Буда и Богхисатва са я усвоили изпълнени с милост. Става дума за това да не затваряме себе си за нея (пак там II 48-66, IV 13).

<sup>35</sup> Ето защо е характерно това, че в Милинда Панха (II 2, 1) смяната и непрекъснатостта на личностната идентичност по отношение на две съществувания се сравнява със смяната на идентичността на Аза в рамките на един живот. И с право може да се зададе въпросът дали промяната на феноменалното Его във възраст от 0 до 90 години не е подобна на една евентуална промяна от 90 до 0.

<sup>36</sup> Bodhicaryavatara VIII, 97-99, 102. Santideva, *Eintritt in das Leben zur Erleuchtung*. Düsseldorf-Köln 1981, S. 103.

<sup>37</sup> Срв. по този въпрос също така и Collins, *Selfless Persons*, S. 188-195.

*Да обобщим:* една теология, която се изправя открито и според научни критерии пред предизвикателството на мисълта за реинкарнацията, ще трябва да провери онези учения за реинкарнацията, които издигат претенцията за нейната буквална истина, за нейната вътрешна възможност, за рационалната ѝ правдоподобност и логическата ѝ съвместимост с християнските убеждения на вярата. При това решаваща роля се пада на съответното разбиране за спасението: това означава, че ако от християнска страна се застъпва едно процесуално разбиране за спасението с шанс за прогресивно пречистване, тогава подобна съвместимост не изглежда принципно изключена. Проблемът за личностната идентичност, който засяга не само различните теории за реинкарнацията, но и различни християнски есхатологически представи, може да бъде решен най-малкото по два начина и в тях могат да се разпознаят основните форми на класическите индийски понятия за реинкарнацията. Обаче и в двата случая се предпоставя, че личностната идентичност не обозначава просто моментното състояние на феноменалното его. Това допускане кохерентно се вписва в рамките на едно процесуално разбиране за спасението: предпоставеният тук процес на трансформация имплицира значителни метаморфози, които могат да се опишат като множество смърти и нови раждания на отделните его. Все пак подобен процес на трансформация не трябва неизбежно да се мисли като последователност от много земни съществувания. Той би могъл да се осъществява и в други светове, различни от земния, така че за тази цел християнската теология може да се върне към една модифицирана форма на традиционното учение за „чистилицето“, респективно „мястото за пречистване“ („местата за пречистване“?).

Преводът е осъществен по:

Schmidt-Leukel Perry, „*Der Reinkarnationsgedanke – eine Herausforderung an die christliche Theologie*“. In *Die Idee der Reinkarnation in Ost und West*, herausgegeben von Schmidt-Leukel Perry (Hrsg.), München 1996, 177-204

Превод от немски: Владимир Теохаров

Светослав Риболов е преподавател по гръцка патристика и гръцки език в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Завършил е класическа филология и богословие в Софийския университет. Специализира в Солунския Аристотелев университет, Ostkirchliches Institut Regensburg, Trinity College Dublin. Бил е гост-изследовател в Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik Paderborn, International Baptist Theological Seminary, Prague-Amsterdam и American School of Classical Studies at Athens. Член е на Съюза на елинистите, както и на Асоциацията на медиевистите и византинистите в България. Издал е четири книги и множество статии в научната си област.

Сава Кокудев е главен асистент в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски. Доктор по философия. Служи в параклиса на факултета. Автор на редица статии в областта на патристиката и по актуални въпроси на Православната църква.

**Светослав Риболов и  
свещ. Сава (Щони) Кокудев**

## ЕКЛЕСИОЛОГИЯТА НА ПРАЗНИКА НА СВЕТИТЕ БРАТЯ СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ В СЛАВЯНСКОТО ПРАВОСЛАВИЕ

Настоящият текст е предложение за размисъл върху проблем, който се отнася до общата ни идентичност. Как честваме св. братя Методий и Кирил? Как формираме и полагаме нашата идентичност чрез прославата на делото им? В нашата почит, която актуализира паметта на Църквата, ние изразяваме богословието на честваното събитие, но и полагаме себе си в събитието чрез отношение, т.е. градим собствената си идентичност. В почитта към светите братя се случва една трансформация, която засяга паметта на Църквата и изменя идентичността – тяхната и нашата. Нека да се опитаме да проследим тази промяна в литургико-исторически ракурс, като си дадем сметка за нейните еклесиологически измерения.

В Средновековието за първи път почитанието към двамата солунски светци се появява в България – и изобщо в южнославянската традиция – още в края на X или началото на XI в. За първи път то е регистрирано в *Минологиона на Codex Assemanianus*.<sup>1</sup> В този период не е съвсем ясно в каква степен тази почит е била популярна сред християнизираниите славяни в Централна Европа и още по-малко в Североизточна Европа, където християнството идва още по-късно.<sup>2</sup> В южнославянската традиция през онази епоха датите, посветени за тяхното честване, са всъщност дните на техните успения – 14 февруари и 6 април. Богослуженното им честване е въведено не по-късно от X в. в Първото българско царство. Името на св. Кирил е внесено във втория тропар на четвъртата песен и в третия тропар на осмата песен на канона на Сиропустна събота – канон, писан от преп. Теодор Студит. Вероятно съвсем скоро след това е написан и тропарът на брат му св. Методий. На този етап честванията на св. Методий и Кирил попадат в периода на *Постния триод* (Τριώδιον) и затова химнографските произведения не са се развили като същински празнични служби в тяхната памет. Химнографията за дните на техните успения е изградена по образеца на апостолската химнография. Светите братя имат отделни тропари: за Кирил това е „*Приел премъдростта*“, а Методий е прославян като „*светител*“ подобно на древните отци. Имаме запазени двата тропара в Драгановия миней, български ръкопис от XIII в., но службата със сигурност произлиза от госта по-рано.<sup>3</sup>

На този ранен етап тяхната памет се възражда в литургичната традиция на Константинополската църква. Тя именно е църквата майка на онези „варварски“ области, които са обект на мисионерство от нейните иерархосполи Кирил и Методий. Дори краткотрайното недоразумение с Римската църква по онова време свидетелства за про-Константинополската ориентация не само на самите Солунски братя, но и на химнографите, писали в тяхна чест. Вероятен автор на тяхната химнография е самият св. Климент Охридски, който в цялото си творчество остава верен на тези духовни ориентири и на майката църква, работейки в пределите на Първото българско царство. Това говори и за една

<sup>1</sup> Вж. Б. Н. Флоря, Д. Чешмеджиев, „Начало почитания Кирила и формиране общого почитания Кирила и Мефодия“, в: *Православная энциклопедия* (по-нататък ще ползваме съкращение ПЭ), т. 34, с. 193-195.

<sup>2</sup> Вж. А. А. Турилов, „Почитание Кирила и Мефодия на Руси и в России до XIX в.“, в: ПЭ, т. 34, с. 195-197; същият, „Почитание Кирила и Мефодия на румънских и влашских землях“, в: ПЭ, т. 34, с. 198; А. А. Турилов, Б. Н. Флоря, „Почитание Кирила и Мефодия в Сербии и в Хорватии“, в: ПЭ, т. 34, с. 197-198.

<sup>3</sup> Вж. Тропара в: „Служба на св. Кирила“ (по Драгановия миней), в: Йордан Иванов, *Български старини из Македония*, София: Наука и изкуство 1970, 297: *Ў пелень прилежно. Прѣмудрост сестрж себѣ створивъ бгѡглѣ. яко двѣж усѣжж.*

ѡже приведе̑ яко златы монисты оукрасивъ своѡ дшѡ.  
и вѡбрѣте сѡ на земы и друугыи Кѡриль блжѡе.  
и разоумомъ мѡдре.

И тропарът на св. Методий в: „Служба на св. Методий“ (по Драгановия миней), пак там, 302:

Сщѣника ти хѣ твораще свѣтло трѣжво успенѡ.  
млѣти твоеѡ съвыше подаждѣ.  
Ўврѣза же двери прѣвия.  
раздрѣши жзы нашж многи х грѣховъ.  
Ходатайствомъ клко стѡ ти оученика вѣдѡ нашего.

универсалистична ортодоксална идентичност, имаща за свой център столичната и първенствуваща църква на Константинопол.

Във времето, когато териториите на Първото българско царство отново са присъединени към Източната римска империя, на отделни места започват да се пишат и апокрифни текстове с месиански характер, носещ усещането за провинциален патриотизъм. Такива документи са *Български апокрифен летопис*, известен в късен препис от XVII в., но произхождащ вероятно от XII в.; *Солунска легенда* – пак вероятно произхождащ от XII в., но с най-ранен препис от XVII в.; *Слово Кирила Философа*, в което главен герой е Кирил, но което всъщност има свой гръцки оригинал – *Слово на Кирил Капагокийски*, с когото той е контаминиран. В този текст св. Константин Кирил е провъзгласен за покръстител на българите. Най-старото житие на св. Йоан Рилски, което е народно житие и няма официален църковен характер, произхожда отново от XII в. (макар да е известно в по-късен препис от XV в.) и поддържа същата теза – че св. Константин-Кирил Философ е покръстител на българите. Въпреки духа на провинциалния патриотизъм и желанието за издигането на собствен йерарх от страна на българите, в тези текстове не се наблюдава погмяна на изначалния модел на първенството на Константинополската катедра в православния свят. Напротив, тази концепция се възприема като напълно естествена и не подлежи на никакво съмнение.

От времето на Второто българско царство (XIII–XIV в.) са известни няколко ръкописни преписа от службата на св. Кирил и тази на св. Методий. Текстове на Кратките жития на Кирил и Методий, известни като *Успение Кирилово* и *Успение Методиево*, произхождат вероятно от XIII в.<sup>4</sup> Тук също в стила на апокрифната литература от времето на византийското владичество се твърди, че братята са българи по произход, което ги поставя в определен изместен контекст, но въпреки това никъде не намира място идеята, че те не са тясно свързани с Константинополската църква. Напротив – духовната връзка с майката църква не се поставя под съмнение по никакъв начин.<sup>5</sup>

През XV–XVI в. житията им се срещат в сборници, съставяни от наследници на Търновската школа. Това са на първо място *Загребският панегирик* от 1469 г. на Владислав Граматик и *Рилският панегирик* от 1479 г. През османската епоха почитта им продължава да носи чисто църковен, духовен характер и не се поставя в контекста на някакви етнически противопоставяния.

През XIX в. паметта им започва да се чества отново, но вече поставена в контекста на руската имперска идеология. Това започва през 1855 г. с всеруските чествания на 1000-годишнината от създаването на „славянската азбука (писъменост)”. Тогава култът към двамата светци е промоциран от интелектуалното движение на **славофилите**, прераснало в панслависткия великоруски

<sup>4</sup> Българският историк романтик Златарски смята, че тези текстове произлизат от X в., но неговата теза не е подкрепена от никакви положителни доказателства.

<sup>5</sup> Виж двата текста в: Йордан Иванов, *Български старини из Македония*, София: Наука и изкуство 1970, с. 283-290.



шовинизъм, който през XIX в. повлиява изключително силно и в България, за да изиграе водеща роля при формирането на съвременната българска нация.

Заедно с новоформираните чествания е написана нова служба на двамата светци на „църковнославянски език“, а денят, определен за честване на общата им памет е 24 май, т.е. 11 май по новия календар. Дълго време в Русия се запазват и развиват честванията им през февруари и април месец.<sup>6</sup> Далеч още преди това поради активния интерес към темата в Русия български интелектуалци като Константин Фотинов, Георги Раковски, Васил Априлов и др., намиращи се под руско влияние, се опитват да привлекат вниманието на своите съвременници в България и Русия към своеобразния „български характер“ на кирилометодиевото дело. Същият процес се наблюдава и в Сърбия през 40-те и 50-те години на XIX в., както и от славянски учени и общественици в Австро-Унгария.<sup>7</sup>

В съвременната служба тропарите на двамата светци са преработка на тропарите на св. ап. Петър и Павел и на св. Трисветители и към тях са добавени особено важните гуми, показателни за еклесиологичния подтекст на идеята за възраждането на паметта на двамата солунски братя. Ето как е загадена общата им памет: „вся езики словенские утвердихи в православие и единомислие“. Новите тропари се намират в Цветослова (Ὁκτώηχος ἡ Μεγάλη) и върху паметта на светите братя се развива същинска служба в края на месец май (по стария календар). Във Второто българско царство има сведения, че е правен опит паметта им да се свърже с тази на св. Кирил Александрийски и св. Атанасий Александрийски през първата половина на месец май, но това така и не става част от богослужебната практика. Тук обаче, както е посочено в самата руска литература по този въпрос<sup>8</sup>, вече става дума за празник, утвърждаващ единството на религия, език и гържава. В това ново прославление осезателно липсват всички, които не говорят „славянски език“, а „вся езики словенские“ се очаква да бъдат обединени под скиптъра на един цар и той несъмнено е руският и да бъдат под покрива на една панславянска църква – руската.

\*\*\*

С пагането на Византия и особено след разпада на Османската империя, свързан с формирането на националните гържави на Балканите, православната еклесиология навлиза в кризисен етап. Липсата на универсален примат в православната еклесиология отваря ниша за идеологически конструктори като панславизма, но и за роенето на автокефалните църкви в тясна връзка с формирането на националните гържави. Така Българската екзархия в Константинопол е осъдена в етнофилетизъм на Великия всеправославен събор през 1872 г. и попада под схизма. От друга страна, формирането на съвременната православна идентичност, особено тук – на Балканите, е съпътствано не само от развитието на регио-

<sup>6</sup> Э. П. П. „Почитание Кирила и Мефодия в России в XIX-XXI вв.“, в: ПЭ, т. 34, с. 201-204.

<sup>7</sup> Вж. Б. Ангелов, „Българското възраждане и делото на Кирил и Методий“, в: Кирило-Методиевска енциклопедия, т. 1(А-З), с. 294-310.

<sup>8</sup> Э. П. П. *Цит. съч.*, с. 201-202.

налните църковни национализми. По-глобалният проблем, чиито генезис може да бъде проследен чак до теорията на византийската „симфония”, е сближаващата идентификация на Църква с държава и оттук промяната в понятието за власт в Църквата.<sup>9</sup> Екклесиологическият вакуум на липсващия примат закономерно поражда и своеобразното състезание за първенство между епископските престоли на традиционния „Нов Рим” – Константинопол, и могъщата сянка на т.нар. „Трети Рим” от североизток, който ще развие идеологията на панславизма като ключов елемент от доктрината, с която защитава идентичността си.

С разпада на Османската империя са свързани опитите на Русия да осъществи „протекция” над православно християнско население – един църковно-политически проект, който след загубата на елинистичната част от бившия руммилет (еманципирана в своето проевропейско Просвещение) се преформулира в протекция над цялото „славяноправославие”. Подобен „протекторат” над Църквата от страна на Империята винаги поражда опасността от употреба или инструментализация на православието.<sup>10</sup> Църковно-политическият угол на Империята Пазител се легитимира чрез мита, че Империята ще опази Църквата в този свят, като с това се подменя социологическата предпоставка и основанието на църковното битие. С други думи – вече не Църквата ни спасява, Империята спасява – дори самата Църква (!) – тази подмяна добива реални очертания в примери като този със синогалния период в Русия, етнофилетизмите и пр. Дори във времената на Съветския съюз тази идея не е изоставена и обслужва проекта на Сталин за т.нар. „Православен Ватикан”<sup>11</sup>. В най-ново време тази идея продължава да живее под различни форми, като например чрез понятията „славяноправославие”, „руски суперетнос” и пр. конструкт<sup>12</sup>, които предизвикват ответна реакция.<sup>13</sup>

Така развият се църковно-политически проект на Русия напомня на нещо, което вече отдавна е било. В епохата на Кръстоносните походи, когато Светите земи са поставени под знака на полумесеца, римският папизъм е онзи институт, който се опитва да гарантира единството на християнския свят в доктринален и политически смисъл. Идеята за примата на Римския първосвещеник е призвана да гарантира единството на Църквата в едноточията на Нейния видим глава – папата, докато Кръстоносните походи трябва да отстояват „обиталището” на тази Църква, да съхраняват неприкосновените граници на нейната „икумена”. Всичко това завършва трагично с катастрофата на световите на европейския Запад и Изток – на Стария и Новия Рим – по време на IV кръстоносен поход през 1204 г. Днес църковно-политическият проект на Русия с негова-

<sup>9</sup> Шмеман, прот. Александър. „Идеята за примата в Православната еклесиология” в *Християнство и култура*, № 40 (2009).

<sup>10</sup> Янакиев, Калин. „Имперската злоупотреба с православието”, *Портал Култура*, <http://kultura.bg/web/>

<sup>11</sup> Калканджиева, Даниела. „БПЦ в геополитиката на Сталин”, <http://www.orthopuzzle.com/2015/02/blog-post.html>

<sup>12</sup> Моисеев, йером. Евтимий, „Русская Церковь как основа Русского мира, Русский мир как основа Вселенской Церкви”, <http://www.bogoslov.ru/text/print/501891.html>

<sup>13</sup> Дудченко, свещ. Андрей, „Русский мир – манифест филетизма?”, <http://www.bogoslov.ru/text/print/505334.html>

та идея за „Трети Рим“ (Москва) се изправя срещу авторитета на „Новия Рим“ (Константинопол) с претенцията да обедини, но всъщност да обособи вътре в православната общност етноси (дори „суперетноси“), което – както показват събитията около Събора в Крит – неминуемо води до тяхното противопоставяне.

*Но Исус, като знаеше техните помисли, рече им: Всяко царство, разделено на части една против друга, запустява; и всеки град или дом, разделен на части една против друга, няма да устои. (Мат. 12:25)*

\* \* \*

Очевидно е специалното място на паметта на светите братя Методий и Кирил. Днес тяхната памет вече не се свързва с просветителската мисия на Константинополската църква, а е положена в контекста на други, по-скоро характерни за XIX в. модерни идеи, свързани с формирането на нациите. Вероятно не е случайно, че при честването на светите братя духовната идентификация не просто се изпуска, а направо се отбягва и те се представят по-скоро като „национални герои“, отколкото като клирици на Егната, свята, съборна и апостолска църква или като апостоли на Евангелието сред езическите народи на Централна Европа. От първоначално свидетелство за мисията на Църквата и разширяването на църковното Тяло, празникът на Солунските братя се трансформира в празник на православните славяни и славянската писменост и култура, което подхранва разпада на католичното съзнание за Църква и формирането на етнически опортюнизъм вътре в православие („славяно-православие“ срещу „елино-православие“).

Днес в България празникът е разделен и подложен на маргинализация, тривиализация и частичен разпад тъкмо поради идеологическите основи, на които е поставен. Църковният народ чества св. Кирил и Методий на 11 май (по новия календар), а в секуларното пространство продължава да съществува наложеният през комунизма празник на славянската култура и писменост (24 май), който за младите поколения притежава чисто културен и национално-съзидателен смисъл. По друг начин стоят нещата в Русия, където честванията съвпадат (заради употребата на стария календар в Църквата) и задават силен маркер на идентичност, солидно подкрепян от гържавния апарат.

Прекрасно би било да се върнем към корените на едно общо всеправославно честване на светите Солунски братя, което изявява чисто църковния – просветителски и евангелизаторски – характер на делото им, защото „Няма вече иудейин, ни елин... защото всички вие едно сте в Христа Исуса“ (Гал. 3:28). Делото на светите Солунски братя е изпълнение на повелята на Христос „Идете и научете всички народи...“ (Мат. 28:19-20). Църквата, която не е от този свят, но в този свят пребивава, е призвана да призове всички към истинно богопознание, да ги направи причастни на Христос и чрез това на вечния живот на Самата Света Троица. Ето защо евхаристийното честване на светите братя е преди всичко тържество на делото на единението в Тялото Христово, изпълнение на

агапичната мисия на Църквата. В изпълнението на това дело ние полагаме сърцето си, за да свидетелстваме за вярата, че Христос, Които е „същият вчера, и днес, и вовеки” (Евр. 13:8), е водил Солунските братя в мисията им, и за надеждата, че пак Същият ще води и нас днес в делото на любовта.

Д-р Владимир Теохаров е доцент по философия във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Специализирал е в Саарбрюкен, Виена и Хановер. Гост-преподавател в НБУ и Евангелското висше училище в Дармщат. Автор на монографиите *Експерименталната метафизика на Фридрих Ницше* (София, 2006), *Метафизика и психология* (София, 2008), *Ницше, Хайдеггер и християнската метафизика* (София, 2015) и на множество студии. Съставител на серия от сборници и антологии. Активен преводач от немски език.

**Владимир Теохаров**

# СЪОРЕН КИРКЕГОР – ПО ПЪТЯ КЪМ ЧОВЕШКАТА СЪКРОВЕНОСТ

(Истината е субективността)

## 1. Анализът на културата и проблемът за човешката индивидуалност

При Кант срещаме едно твърде плототворно различаване на културни епохи<sup>1</sup>, което е от съществено значение за анализа, който предлагаме. Според това различаване белег за новото е не разгръщането или създаването на някаква нова идея, а принципът на новото решение на старите проблеми на духовността. Киркегор е изцяло в рамките на тази типологическа постановка на Кант. Според него християнският монотеизъм е един решаващ културен скок от неразчлененото цяло на човешките стихии към основаното върху един йерархичен принцип различаване на сетивност и разумност. Последното е вече културна рефлексия, която изважда битието на душата от непосредственото ѝ съществуване. Общото за Кант и Киркегор при трактовката на културата се състои в това, че според тях тя не може да бъде описана със степента на изразяване на някаква определена идея, за целостта и жизнеспособността на културата отговорността лежи върху нагласата за приемане и отстояване на принципи.

<sup>1</sup> Хофман Р. *Принципът на диалектичното при Съорен Киркегор*. София, 1991.

Както за Кант, така и за Киркегор тази нагласа е обоснована от психологическата действителност на човека. Например напредъкът на метафизиката при Кант се определя според смяната на принципа, около който се центрира светоусещането, или изобщо развитието на метафизиката се съобразява с принципите на човешката способност за цялостно разбиране на света (Вж. Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, 2 Entwurf., SS. 301-306). Различените според такъв критерий няколко типа решение не свидетелстват за обективно развитие на идеята, а за съществуване на различни типове психологическа нагласа, които поради определени обстоятелства имат преобладаващо влияние в един или друг период от живота на човечеството и тяхното съотношение дава повод да се опише типологически едно или друго състояние на културата.

Според Киркегор действителното движение на културата може да се разбере в живата му същност, ако се схване повторемостта на културните ситуации и повторемостта на избора на човечеството. Културата се описва преди всичко чрез психологическите типове, които се извяват в нея. Грешката при схващането на идеята за историята като идея за културата се състои в това, че вместо да се търсят нови възможности за творчество, се разсъждава с оглед на аналозиите на някакъв вече станал културен опит. При Кант, Киркегор и Шелинг можем да говорим за духовни ситуации, възрасти на света, с оглед на които би изглеждало неправомерно твърдението, че прогресира човечеството изобщо. Обективисткият поглед върху културата прави изключително труден взаимния преход и диалог между културите. По думите на Киркегор „това, че културата прави хората нищо незначещи, усъвършенства ги като екземпляри, но премахва индивидуалностите, не е трудно да се види“ (Дневници).

## 2. Теологията на човешката съкровеност. Киркегор и Кант

Идеята за трансценденталната теология се разгръща в късното произведение на Кант *Opus Postumum*<sup>2</sup>, I конволут, във връзка с формулировките на Кант за същността и идеята за трансценденталната философия изобщо. Нека да посочим някои по-характерни формулировки:

„Философията е един *познавателен акт*, с продукта на който се цели не само науката като (средство), а *мъдростта* като цел сама по себе си – оттук тя тръгва като нещо, основаващо се на самия Бог”<sup>3</sup>.

След тези предварителни определения Кант пристъпва към интерпретацията на проблема за екзистенцията на Бога, защото според него преходът към гра-

<sup>2</sup> *Kant's Gesammelte Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 21, 22, *Kant's Handschriftlicher Nachlass*, Berlin u. Leipzig: Walter de Gruyter, 1936.

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 7.

ницата на всяко знание се осъществява чрез интерпретация на отношението Бог – свят.

„В порядъка на системата на синтетичното познание от понятия а priori, т.е. в трансценденталната философия, принципът, който осъществява прехода към завършването ѝ, е този на трансценденталната теология в двата въпроса:

Що е Бог?

Съществува ли Бог?

Понятието за *Бог* е това за една *особа*, значи за едно същество, което има права, спрямо което никой друг няма право, каквито може да има само Едно или също така само една *Species* (Бог или богове), които пък трябва да имат личностност, свободно изволение, без което качество те не биха били богове, а *idola*, т.е. вещи.”

Нека да обърнем внимание на това определение на Кант за дълга във връзка с интерпретацията на Бога, която той прави в съгласие с определението на Божественото, което посочихме по-горе. Кант въвежда едно изключително важно определение, което е с далеч отиващи следствия. „В морално-практическия разум е заложен категоричният императив да се гледа на всеки човешки дълг *като* на Божествена повеля.”<sup>4</sup>

Изключително важни в този контекст са разсъжденията на Кант относно това на кое същество може да се предицира личностност.

За нас е от съществено значение тук, че предикатът личностност може да бъде отнесен в аспекта на едновременността към човека и към Бог и основният принцип на това отнасяне беше посочен в пасажа „да се гледа на всеки човешки дълг *като* на Божествена повеля”.

Вниманието ни към тези разсъждения на Кант е продиктувано от обстоятелството, че в тях за пръв път се конституира, макар и в етико-юридически план, понятието за личност, отнесено в аспекта на едновременността както към Бог, така и към човека. Този преврат в историята на европейското мислене ознаменува факта на иманентизацията на Божественото, на неговото превръщане в една от характеристиките на човешката субективност. Тъкмо тук е принципното сходство между възгледите на Кант и Киркегор. И за Киркегор Божественото битие не е някакво трансцендентно битие, което подлежи на логическо или метафизическо доказване, а вътрешен център на личността, осмислящ принцип на структурата на екзистенцията. Новото, което Киркегор предлага, за разлика от Кант, се състои в детайлизираната интерпретация на всички феномени, които характеризират преживяването на Божественото от страна на човека и същевременно изграждат структурата

<sup>4</sup> Ibid. S. 12.

на човешката екзистенция – отчаяние, грях, решение, избор и т.н. Анализът на тези феномени не е предмет на това изложение, тук само ще отбележим факта, че за пръв път в историята на културата чрез творчеството на Киркегор се създава една философия на човешката съкровеност, като на тази съкровеност се признава правото да притежава статуса на истинската действителност, да притежава своя собствена история (тук е мястото да посочим принципната близост между това, което Киркегор нарича история на човешката съкровеност, и това, което Шелинг нарича трансцендентална история на Аза).

Според Киркегор философията и християнството съществуват в една принципна взаимовръзка. Едва след християнството може да се създаде една философия като възглед за личността, т.е. не такава, която съществува сама за себе си, а като следствие на християнския принцип на отношението между Бог и човек (*Дневници*). Християнският монотеизъм никога не може да бъде обяснен чрез езичеството, задачата на философията, която изхожда от християнството, е да интерпретира събъването в Христос като световноисторически възглед, като единственото равнище, с оглед на което може да бъде интерпретиран човекът. Тук се поставя въпросът за смисъла на истината на Откровението, който в крайна сметка цели извеждането на идеята за Бог. Киркегор категорично отрича абстрактното битие на идеята в себе си изобщо. „Дали доброто е добро, защото Бог така го иска, или е добро във и за себе си.“ Това е изразът на проблема (*Дневници*). Киркегор противопоставя християнство на християнщина с цел да аргументира както конститутивната, така и регулативната употреба на идеята за Бог.

### 3. Спекулативното мислене

Както е известно, спекулация произлиза от латинското *speculum*, което означава огледало. На езика на мистиката огледалото се схваща като средство за спекулацията, посредством която може да бъде постигната Божествената истина, и този възглед е твърде траен и устойчив в европейската културна традиция.

Този възглед често се свързва с Първото послание на св. ап. Павел до Коринтяните, където се казва, че творенията са като огледало, през което просветва Бог, и този начин на познание се нарича спекулация. „Сега виждаме смътно *като* през огледало, а тогава – лице с лице; сега зная донейде, а тогава ще позная, както и бидох познат.“ (1 Кор. 13, 12)

В процеса на секуларизацията понятието за спекулация претърпява угвояване и започва да се употребява както в позитивен, така и в негативен смисъл. Епохата на Киркегор се характеризира с това, че самото духовно се превръща в спекулация (тук имам предвид преди всичко спекулативната догматика и спекулативната метафизика). Сферите на живота са загубили своята равноценност и задачата се състои в това тази равноценност да бъде отново постигната. Самият Киркегор твърди: „Аз най-много обичам да



бъда разглеждан като някакъв лаик, който наистина спекулира, обаче стои далече извън пределите на спекулацията” (*Понятието страх*). Съзнанието за неравноценността на различните сфери на живота особено ясно се изразява в един фрагмент от *Стадиите по пътя на живота*: „Обаче обожествяването на плътта е един израз на обстоятелството, че плътта и интелектът са станали индиферентни един спрямо друг. Посредством това плътта изцяло се анулира и духовността повече не може да се помести в тялото, в което тя живее...”.

Този фрагмент е тясно свързан с Първото послание до Коринтяните и е насочен срещу спекулативната догматика на Мартенсен. Решаващото тук е, че плътта и интелектът са се превърнали в два различни и несъвместими помежду си свята. Това разпадане на живота на два различни свята трябва да бъде преодоляно и възможността за едно еманципаторно мислене се схваща от Киркегор като противовес на всяка спекулация. За това е необходим съответният метод, който в неговите съчинения носи названието експериментираща психология (виж подзаглавията на *Болка за умирање* – „Едно християнско психологическо изложение”, и на *Понятието страх* – „Едно достъпно психологически ориентиращо размишление”). Тази психология експериментира с определени личностни и културни нагласи, с различни възрасти и лица на културата, за да очертае пред екзистенцията полето от възможности за евентуален избор.

#### **4. Диалектиката на съкровеността**

На Киркегоровата диалектика е присъщо да поставя в центъра единичното, отделната индивидуалност, но не за да изкаже някакво частично определение на битието, а от индивидуалността да сътвори истинното битие. В *Понятието страх* Киркегор пише: „Това, за което говоря аз, е нещо съвсем просто и еднозначно, и това е, че истината е само за отделния, доколкото той я създава с действието си”. Качествената определеност на субективната действителност е онзи принцип, от който може да се разбере възможността за всяко действие. Това най-напред означава субективният мислител да разбере себе си в екзистенцията.

Екзистенцията, или структурата на човешката съкровеност, според Киркегор преминава различни стадии на развитие. Тяхното следване не е просто в технически порядък, т.е. един след друг, а е като архитектурно единство, т.е. под условието на едновременността. Осмислянето на всички тези стадии обаче трябва да се различава и според признака на заинтересоваността. Тук се изгражда една архитектоника на самата заинтересованост. Естетическото и интелектуалното са два стадия на незаинтересоваността, като в сферата на интелектуалното максимумът се състои в това, че действителността е изцяло безразлична на мислителя. Обратното, етическото и религиозното са заинтересованост, като тук вярващият е безкрайно заинтересован от една духовна действителност, защото за вярата решаващото е това, че тази заинтересованост не е нещо от типа на любопитството, а абсолютно зависи от предмета на вярата.

**5. Нека да завърша с един фрагмент от *Ненаучния послепис*, чиято основна теза е, че субективността и съкровеността са истината.**

„Ако трябва да изразим с едно-единствено изречение разликата между гревността и нашето време, то би следвало с основание да кажем: В гревността малцина са познавали истината, сега всички знаят истината, но със съкровеността нещата стоят точно обратното.“

Симеон Младенов е магистрант по философия в СУ „Св. Климент Охридски“. Роден е през 1993 г. в София. Завършва НГДЕК „Константин-Кирил Философ“ през 2012 г., а през 2012–2016 г. следва философия в СУ „Св. Климент Охридски“. В момента е на шестмесечен стаж в Томас Институт към Кьолнския университет. Основният му изследователски интерес е в сферата на средновековната философия. Има публикации на тема *Anselm of Canterbury on Being and Freedom. Anthropological Aspects* (2014) и *Anselm of Canterbury and the Beatific Justice* (2016). Вследствие на специалния интерес към Кентърбърийския епископ защитава и бакалавърска теза на тема „Дефиницията за човек според текстовете на Анселм Кентърбърийски“.

**Симеон Младенов**

## ALICUID QUO NIHIL MINOR COGITARI POSSIT ИЛИ АНСЕЛМ КЕНТЪРБЪРИЙСКИ И ПРОБЛЕМЪТ ЗА ЗЛОТО

Анселм Кентърбърийски излага аргумента си за съществуването на Бога в „Прослогион“ като знаковата формула, с която той встъпва в обговарянето на въпроса е „aliquid quo nihil *maior* cogitari possit“, т.е. нещо, от което по-голямо не може да бъде помислено<sup>1</sup>. Бог е това, което се намира в края на разума и все пак не може да бъде обхванато от него, и точно като такова нещо той конституира рамката на мисловността – отвъд тази граница разумът не може да премине. Ползвайки тази формула и така поставения аргумент като аналогия, в настоящия текст ще опитаме да покажем, че в текстовете на Анселм може да бъде открит и друг предел на разумността, в който мисълта остава гранична на друг проблем. Въпросът за злото ще представи една втора граница на разума, която последният няма да може да премине.

За да представим тази тематика, на първо място ще бъде представен въпросът за природата на волята – нейната структура и вътрешна динамика. След това ще бъде описано по какъв начин волята, действайки във и чрез справедливостта, успява да запази битийните си характеристики и по този начин да

<sup>1</sup> Анселм Кентърбърийски, „Прослогион“, в *Анселм, архиепископ Кентърбърийски. Избрани произведения*, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, С. 2008, с. 106. Следващите цитирания на Анселмовите съчинения следват същото издание, освен ако не е указано допълнително друго.

укрепи самия действащ в истината. Накрая ще бъде експлициран начинът, по който волята отпада от справедливостта, и как това води до навлизането на злото в иначе справедливата природа и защо тук се изказва тезата, че това е всъщност една втора граница, която се изправя пред разума.

Въпроса за вътрешната структура на волята и нейните различни аспекти намираме в един пасаж на по-късното Анселмово произведение *За съгласуването на благодатта, предопределението и провидението на Бога със свободата на избора*. Тук Анселм разграничава три аспекта, в които говорим за воля. Макар и да се отнасяме еквивокално – т.е. с една и съща дума – към всеки от тях, те все пак представляват три различни неща. На първо място Анселм разглежда волята в качеството ѝ на инструмент. Инструментът за желаене е тази сила на душата, която се използва, за да се желае, по начин, по който разумът е инструментът за размишление, който се ползва, когато се размишлява, а зрението е инструмент за виждане, който се ползва, когато се вижда. За същия този инструмент се говори, когато се казва, че обръщаме волята си към различни неща. Волята като инструмент е винаги налична в човека, макар и не винаги да се ползва. Тя е същевременно и парадигмална за действията на човека, доколкото тя е отговорна за задвижването на всичко останало и за употребата на всички други инструменти – било то тези, които са в нас (като ръцете, езика и зрението), или тези извън нас (като писалото и брадвата), и така причинява всички волеви движения. Волята инструмент задвижва сама себе си и посредством това – всичко останало.<sup>2</sup>

Друг смисъл влагаме във „воля“, когато именуваме конкретната употреба на волята. Когато някой казва „имам воля за четене“, т.е. „искам да чета“; или „имам воля за писане“, т.е. искам да пиша, именуваме волята, която е дадена употреба на волята-инструмент. Волята-употреба е не друго, а мисленето на нещото, което се желае, когато то се желае.

Най-същественото за настоящия текст значение на воля обаче е именуването като воля на двете афекции, които са налични във волята-инструмент. Тези афекции са способностите на волята, поради които тя се афектира да желае едно или друго. Така човек винаги има волята да е добре, но тази воля не е нито самият инструмент, с който се пожелава, нито употребата му, а само афектирането на волята-инструмент. По същия начин се казва за светеца, че винаги има волята да желае справедливо дори когато спи и не го мисли. Тази воля, която служи за афектиране, е двойна в човека – за разлика от волята-инструмент. Чрез едната афекция се желае приятност, а чрез другата правилност, понеже волята-инструмент не иска нищо друго освен приятност или правилност, а каквото и друго да желае, тя го желае заради едното от двете. По този начин чрез желаенето на приятност човекът желае блаженство и да бъде блажен. Заради приятност например човек иска да оре, защото иска да има това, с което ще опази здравето и живота си, които смята за приятности. А заради желаенето

<sup>2</sup> Анселм Кентърбърийски, *За съгласуването на провидението, предопределението и благодатта на Бога със свободния избор*, ч. III, гл. XI, с. 279 и сл. Това съчинение е цитирано директно по критичното издание *St. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi. Opera Omnia. Tomus Primus*.

на правилността човек иска да се труди да учи, за да знае правилно и така да живее справедливо.

От наличието на тези две афекции произтича всяка заслуга на човека – била тя добра или зла. Ключово за разбирането на това е положението, че докато волята за приятност е винаги налична в душата и не може да бъде отстранена, волята за правилност е отделима и може и да не бъде притежавана. Към това се добавя, че докато волята за приятност не е самата приятност, то волята за правилност е самата правилност и ако човек има волята за приятност, може да има или да няма приятност, докато притежаването на волята за правилност означава и притежаването на самата правилност.

Проблемът за волята и нейното отношение спрямо истината Анселм разработва най-вече в тройката диалози „За истината”, „За свободата на избора” и „За падението на дявола”. Макар и тези тематики да са структурно изграждани за цялостната мисъл на автора и те да биват обсъждани спорадично и в други произведения, в тези три диалога Анселм обсъжда детайлно природата на справедливостта и истината (в „За истината”), по какъв начин на справедливите твари е дадена волята, как функционира тя и по какъв начин действията ѝ се осъществяват спрямо истината (в „За свободата на избора”) или в конфликт с нея (в „За падението на дявола”).

В „За истината” Анселм отделя кратка глава<sup>3</sup>, за да обърне внимание, че както се казва за много други неща, че имат своя истина, така се говори и за волята. Когато се казва, че дяволът „не устоя в истината” (Иоан. 8:44), той е напуснал истината на волята, понеже само във волята е бил с истината, а ако винаги беше правил това, което трябва да прави, той никога не би презрешил. Правилността на волята или истината на волята са това, благодарение на което волята и действащият запазват своя битиен статут. Истината е битийният гарант на съществуващите неща и в частност истината на волята отговаря за това волята да следва битието си. При Анселм това ще означава, че от наличието на истината ще зависи волята да прави това, което по битие трябва да прави, т.е. да изпълнява своят дълг, т.е. да дълженствува така, както ѝ е заръчано със самото ѝ създаване.<sup>4</sup>

Подемайки отново същия въпрос в „За падението на дявола”, Анселм ползва за изходна позиция гумите на апостол Павел от Първо послание до Коринтяни „каково имаш, което да не си получил” (1 Кор. 4:7). Никое от творенията няма нищо от себе си, а всичко е дадено от Твореца. И щом не съществува нищо друго освен Този, Който сътворява, и нещата, които са сътворени, то самият Творец съществува от себе си, а всичко сътворено и съществуващо идва от него. И до такава степен творението няма нищо, което да му е налично от другаде, че това, че то самото е сътворено, води до това, че то само е дадено на себе си.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Анселм Кентърбърийски, *За истината*, гл. IV, с. 153.

<sup>4</sup> За дълженстването и правилното изпълнение на битийната норма вж. пак там, с. 151.

<sup>5</sup> Анселм Кентърбърийски, *За падението на дявола*, с. 206-208.

Така и двете афекции, с които волята се скланя да извърши определено действие – волята за приятност и волята за правилност – са дадени на справедливите твари, за да могат по своя собствена заслуга да останат в истината и с това да получат утвърден блажен статус. Как точно става това – ако изначално бе дадена само волята за блаженство, ангелът не би могъл да пожелае нещо друго. Както преди да получи каквото и да е, той не може да желае от себе си нищо, така, получавайки волята за блаженство, ангелът може да желае само това. Искайки обаче единствено блаженството и приятността, ангелът не би могъл да пожелае друго, а би желал това, и то в най-голяма възможна степен. Последното обаче означава, че ангелът би желал да е подобен на най-превъзходното, т.е. на Бог. Тази воля обаче нито заслужава това нещо, нито не го заслужава. Тя не може да бъде наречена справедлива, понеже желае нещо, което не е подобаващо да се желае, но същевременно не е и несправедлива, понеже това е единственото, което тази воля може да желае. И следователно не може да бъде блажен по похвален или съвършен начин онзи, който иска нещо, което нито може, нито трябва да е.<sup>6</sup>

По същия начин стои въпросът, ако ангелът беше получил само воля за правилност. Понеже не би могъл да желае друго, тази воля нямаше да може да бъде наречена собствено нито справедлива, нито несправедлива, а следователно и тогава тази воля нито би заслужавала, нито не би заслужила да е блажена и да бъде утвърдена в блаженството. Затова е необходимо изначално да са налични и двете воли, които ще са правилно „калибрирани“ една спрямо друго. Желайки подобаващо, ангелът ще е не само желаещ, но и заслужил блаженството си. Така ангелът би могъл да престъпи във волята мярата на правилността, понеже би искал да е блажен, но същевременно и не би искал да я престъпи, защото желае справедливо, така че и би могъл да има справедлива воля за блаженство, и трябва да бъде блажен.<sup>7</sup>

С това се показва, че притежаването на двете воли и е необходимо, и в последна сметка произтича от външен за действащия източник. Нещо повече – дори първото пожелаване на ангела той не получава от себе си. Макар и притежавайки в началото на своето сътворяване способността да желае, ангелът е все още като човек, имащ крака, но неукрепнали и следователно неспособен да ги използва достатъчно добре по предназначение. Поради това и за да може този инструмент да му бъде връчен така, че той да може да се ползва сам от него, т.е. да действа от себе си, то волята трябва първоначално да е приведена в действие от Твореца и едва тогава да бъде оставена на ангела.<sup>8</sup>

Когато това се случи, ангелът има всичко на разположение, за да може да устои в истината на волята, т.е. в справедливостта, и с това да получи блаженството. Благодарение на двете воли, ангелът ще може да има действие, което произхожда от него самия, и това действие ще му донесе определените заслуги,

<sup>6</sup> Пак там, с. 231-233.

<sup>7</sup> Пак там, с. 233-234.

<sup>8</sup> Пак там, с. 227.

а благодарение на наличието на правилността, той ще знае какво трябва да иска. Имайки и волята, и знанието за правилността на тази воля, единственото, което се изисква от ангела, е да устои в истината. За да може да изясни това достатъчно ясно, Анселм изковава едно ново понятие, с което описва как когато се желае нещо, то не винаги може да бъде извършено докрай, понеже желаещият не го „дожелава“ (*pervelle*). С това се показва, че дяволът не е устоял в истината заради това, че не го е дожелал. Дяволът не е пожелал собствено нещо, което е забранено да бъде желано – понеже той няма воля, с която да може да желае нещо, което е забранено.<sup>9</sup> Това, което не е успял да направи дяволът, е да има достатъчно търпение да удържи така дадения му баланс на двете афекции и е пожелал преждевременно своето блаженство, поради което е престъпил справедливостта, заради което собствено е и бил наказан.<sup>10</sup>

Добрият ангел от своя страна е устоял в справедливостта на волята и с това в истината. Той е можел да съгреша преди падането, но не го е направил, а е дожелал това, което му е дадено да желае. Добрият ангел е по такъв начин вече утвърден в истината, че всичко, което той би могъл да пожелае, го има и вече не вижда какво повече би могъл да желае. Поради това и той е вече неспособен да греша.<sup>11</sup> Поглеждайки към „За свободата на избора“, виждаме разясняването на Анселм относно това състояние и свободата, която притежава човек. Дефинирайки свободата независимо от греха и съгрешаването, Анселм утвърждава, че по-свободен е този, който има онова, което е полезно и подобаващо по такъв начин, че не би могъл да го изгуби, а не този, който има същото, но е способен да го изгуби. Заради това и „по-свободна е следователно волята, която не е способна да се отклони от правилността на непогрешимостта, отколкото онази, която може“<sup>12</sup>. Правдивият е в най-висша степен свободен и свободният е в най-висша степен правдив. Това е следствие от неизкоренимата изначална свързаност между свобода и истина, която е основополагаща за мисълта на Анселм.

Заради това и всеки избор, който има за свой хоризонт и мярка справедливостта и истината, е и свободен избор в собствен смисъл. Съгрешаването е избор, който се извършва от свободната воля, но не и чрез това, че е свободна. Тук ключова роля играе и понятийното разграничение, въведено от Анселм между наречията „свободно“ и „доброволно/от себе си“ (съотв. *libre* и *sponte*). Когато се прави избор, който е съобразно истината и справедливостта, то тогава и този избор е в собствен смисъл свободен. Изборът, който действа срещу истината, макар и да се извършва чрез свободния избор, не се извършва чрез това, че е свободен. По друг начин казано – в свободния избор има способността да се съгрешава, но тази способност не е част от способността да се устоява в правилността на волята. Поради това и съгрешаването не идва по необходимост, а

<sup>9</sup> Пак там, с. 215-216.

<sup>10</sup> Срвн. Rogers, Kathrin, *Anselm on Forgiveness, Patience and Free Will – in The Saint Anselm Journal* 6.2, Spring 2009, pp. 1-7.

<sup>11</sup> Анселм Кентърбърийски, *За падението...*, с. 217-218.

<sup>12</sup> Анселм Кентърбърийски, *За свободата на избора*, с. 181.

е дело на спонтанната воля на справедливата твар, която е винаги свободна.<sup>13</sup>

Тук собствено се намира и поантата на настоящето размишление. Въпросът за това по какъв начин влиза злото в света, или другояче казано – защо дяволът съгрешава, остава в рамките на Анселмовия диалог *de facto* неотговорен. Или почти. Възпроизвеждайки аргументативния план и дискусията през всичките 26 глави на трактата, Анселм прави едно кратко резюме в 27-а глава, което е представено под формата на кратки въпроси и отговори от страна на ученика и учителя. Негодувайки срещу липсата на окончателен отговор, ученикът запитва учителя си – откъде най-напред е дошло в ангела, който е създаден справедлив, злото, което се нарича несправедливост. Подсетен, че несправедливостта е всъщност нищо и следователно тя нито идва, нито си отива, ученикът поправя въпроса си, питайки „Защо справедливостта отстъпва от справедливия ангел?“, а сетне и още по-прецизно – „Защо справедливият ангел изоставя справедливостта?“. Едва сега учителят се включва, като отговаря, че ангелът изоставя справедливостта, защото пожелава каквото не трябва. Попитан съответно защо ангелът пожелава каквото не трябва, учителят отвръща – „Никаква причина не предшества това волево действие, освен че е можел да желае“. И все пак самото можене да съгреша не е довело по необходимост до съгрешаването. Ако беше така, то всеки ангел, понеже е можел да съгреша, е трябвало да съгреша. Така никои не пожелава, без да има възможността да го направи, но самата възможност не е причина за желаването. Запитан обаче да отговори окончателно – защо тогава дяволът е съгрешил – учителят отговаря: „Само затова, защото е пожелал. Защото тази воля е нямала никаква друга причина[...] а сама е била за себе си и действаща причина – ако може така да се каже – и следствие“<sup>14</sup>.

Злото – което е несправедливостта – е нищо в собствен смисъл на думата и само привидно може да бъде сметнато за нещо.<sup>15</sup> Затова и думите, които използваме за него, не обозначават някакво битие, а само насочват към липсата на такова. Злата воля от своя страна е битие – макар и зла, тя остава воля, а с това и сътворена, а всичко сътворено е от Бога и с това благо и добро.<sup>16</sup> Така злата воля е битие, във и чрез което навлиза небитие. Благо, което *sponte* – т.е. независимо, от само себе си – отпада от истината и хоризонта на справедливостта и предизвиква действие, което се оказва затворено в себе си. Това действие е от себе си, в себе си и към себе си, понеже то е ориентирано единствено към нищото – т.е. злото. Невъзможността обаче за достигане на злото води до отпадане от истината и с това до самозатварянето на волята – тя става за себе си и действаща причина, и следствие, а поради липсата на истината – и цел. По този начин желаването на злото се оказва безпричинно и немислимо. За него можем да знаем само, че се е случило. Това поставя пред

<sup>13</sup> Вж. Kane, Stanley, *Anselm's Definition of Freedom – in Religious studies*, Vol. 9, № 3, Cambridge University Press, pp. 297-306.

<sup>14</sup> Анселм Кентърбърийски, *За падението...*, с. 252-253.

<sup>15</sup> Пак там, с. 221-222.

<sup>16</sup> Пак там, с. 220.



разума една нова граница на мисленето, която то не може да премине.

Ключовата формула от доказателството за съществуването на Бога от „Прослогион“ гласи, че Бог е „aliquid quo nihil maior cogitari possit“ или Бог е това, от което не може да бъде мислено нищо по-голямо. Бог се намира на границата на разума, отвъд която не може да се премине. Бог е това в разума, което не може да бъде надхвърлено от самия разум. Ползвайки по аналогия формулата, тук ще кажем, че пожелаването на злото, т.е. злото действие, в рамките на Анселмовата мисъл може да бъде разглеждано в светлината на едно „aliquid quo nihil minor cogitari possit“. Злото действие е това, от което не може да бъде мислено нищо по-малко. И ако Бог е границата, *отвъд* която разумът не може да отmine, то злото действие е граница на разума, *отсам* която не може да бъде преминато. Освен реторически ход въвеждането по такъв начин на една втора граница на мисълта – не просто такава, *отвъд* която, но и такава, *отсам* която разумът не може да отиде – дава възможността за ясното ограничаване на рамките на Анселмовата мисъл. Справедливо Анселм е оценяван и като „радикалния разум на вярващата гуша“<sup>17</sup>. Разум, който няма да се колебае да докаже почти всичко – от съществуването на Бога до Неговото Въплъщение. Това обаче би могло да бъде подвеждащо. Не са малко местата, в които Анселм категорично не се наема да открива рационални обяснения на дадени положения. Такива са например въпросите относно окончателната съдба на човешките души. Защо Бог би пощадил едни съгрешили, а би наказал други<sup>18</sup> или кои точно от хората, които наблюдаваме в настоящия живот, ще спасят душите си и кои не<sup>19</sup>, остават невъзможни за отговаряне. На не малко други места Анселм настоява, че макар и правилно проведени, разумните основания, които той е поставил, могат и да не са в последна сметка в съгласие с истината.<sup>20</sup>

Границата на разума, *отсам* която не може да бъде мислено, се поставя по този начин в контрапункт на границата, *отвъд* която не може да се мисли. Диаметрално противоположно на радикалната трансцендентност на Бога е поставена радикалната иманентност на злото действие. Радикална иманентност, която намира съществуването си единствено в рамките на една справедлива природа – но не в справедливата природа сама по себе си, а в конкретната съществуваща такава. Конкретният ангел или конкретният човек са съществуващите неща, в които злото може да навлезе. Така разбирането на злото не може да бъде разбрано на общо теоретично поле. Злото действие постоянно се обговаря и преобговаря, без да може да бъде адекватно разшифровано, и понеже за него няма общи думи, с които да го назовем адекватно, то остава строго субективно и несподелимо. Злото действие се случва на изключително лично поле, което е радикално отстранено от хоризонта на истината, към който ни насочва разумът.

<sup>17</sup> Срвн. Каприев, Георги. *Анселм: радикалният разум на вярващата душа в Анселм, архиепископ Кентърбърийски. Избрани произведения*, с. 7-10.

<sup>18</sup> Анселм Кентърбърийски, *Прослогион*, с. 114.

<sup>19</sup> Анселм Кентърбърийски, *Монолог*, с. 94.

<sup>20</sup> Срвн. напр. *Защо Бог стана човек?* Кн. I, с. 374.

Злото действие не е небитие в собствен смисъл, но разумът може да го мисли единствено до степен, до която то си е самопричинено и самозатворено. Това е граница на разума с волята, в която волята се откъсва напълно от разума и чрез това отпада от истината и справедливостта и става сама за себе и действаща причина, и следствие, а редно е да се каже, и цел. Злото действие на конкретното лице намира причината си в самото себе си. Откъсвайки се от истината, лицето се самозатваря и с това се отстранява от полето на общението, което е собствено и извършването на греха. Злото действие, устремено в последна сметка към богоподобие и богоравенство, не постига своята цел и отпадайки от справедливостта, се заключва в самото себе си. То остава на границата на това, което собствено може да бъде назовано. Злото действие може да се ословеси, за да може да бъде в максимална степен – дотолкова, доколкото е възможно – разбрано и схванато. Собствена причина за него обаче не може да бъде намерена. Не можем да узнаем *защо* става – знаем само, *че* става. Навлизането на зло в личността е само нещо, по-малко от което не може да бъде помислено.

Д-р Слава Янакиева е културолог. Изследванията ѝ са в областта на религиозното кино и медиите, както и средновековния театър и празнична култура. Публикувала е множество статии по тези теми в различни научни издания. Понастоящем чете лекционни курсове в бакалавърската програма на специалност Културология в СУ „Св. Климент Охридски“. Член е на Института по средновековна философия и култура. Съавтор е на две антологии по Средновековна визуална култура. Превежда от английски и руски език. Сред публикуваните преводи могат да се споменат книгите на о. Георгий Флоровски *Източните отци от IV век* и *Византийските отци от V – VIII век*, а също капиталният труд на Ернст Канторовиц *Двете тела на краля (Изследване на средновековното политическо богословие)*, както и *Битието като общение* на митр. Иоан Зизиулас.

**Слава Янакиева**

## СЪПРОТИВАТА НА СЛАБОСТТА

Въпросът за насилието и съпротивата открива почти неизчерпаеми тематични възможности, прагматични, политико-исторически, злободневни, но за мен е несравнимо по-интересна онази негова вариация, която изследва съпротивата на слабостта. Интересна е, защото предлага парадоксални отговори, които обаче попадат във фокуса на внимание на най-дълбоките и най-рефлексивни творци. Кинематографията, особено високото авторско кино, проявява специална настойчивост към темата за съпротивата на слабия, поради което аз ще се въздържа от обемното обзорно изброяване на творби, които я засягат, и ще си позволя да се спра върху двама особено ярки режисьори – Робер Бресон и Бела Тар. Подбраните произведения, „Мушет“<sup>1</sup> на Бресон и „Сатанинско танго“<sup>2</sup> и „Веркмайстеровите хармони“<sup>3</sup> на Бела Тар, са и трите свързани с литературна основа.

Мушет е героинята на едноименния филм на Робер Бресон, свободна екранизация на известния роман на Жорж Бернанос „Новата история на Мушет“. С изключителната пестеливост на своя стил Бресон ни представя няколко гена от живота на момиче, пребиваващо в крайна мизерия. Ние виждаме окъсаното ѝ облекло, комично големите ѝ налъми, старата ѝ ученическа чанта. Авторът придава на дълбоката трагичност на литературната героиня един особен парадоксален елемент на драма на съзряването, което обаче се оказва и своеобразен кръстен път за Мушет.

<sup>1</sup> Bresson, Robert, *Mouchette*, 1970.

<sup>2</sup> Tarr, Béla, *Satantango*, 1994.

<sup>3</sup> Tarr, Béla, and Ágnes Hranitzky, *Werckmeister Harmóniák*, 2001.

Историята е обрaмчeнa (привично за Бресон) освeн с двa емблeмaтичнe, лaпидaрни кaдъpa, зa кoитo щe стaнe гумa, същo oт двe лoвни сцeни, гpaфичнo oтpaзявaщи първaтa – гeбнeнe, улaвянe и освoбoждeниe нa жeртвaтa, a крaйнaтa – бeзмилoстнo прeслeдвaнe и мъчитeлнa смърт нa aгoнизиpaщo живoтнo. Бeз гa сa илюстpaтивни – при Бресон нямa лeсни интeрпрeтaции – тe рaзширявaт грaницaтa нa хумaннoтo стpaдaниe и дaвaт ключ към нeгoвaтa унивeрсaлнa „лoгикa”.

Крaткият жизнeн oтpязък, нa кoитo сmе свидeтeли, прeдстaвя Мушeт и жaлкия ѝ вид нa фoнa нa другитe учeници с вeдри лицa и глaсoвe, спрeтнaти и жизнeни. Тoзи кoнтрaст e пoдчeртaн двa пъти. Aкo сe съглaсим с кpитикa Рoбърт Хъдзън<sup>4</sup>, чe кинoпoвeствувaниeтo мoжe гa сe рaздeли нa двe услoвни чaсти – aлиeнaция и виктимизaция нa гeрoинятa, щe трябвa гa oтбeлeжим, чe нe сaмo училищнaтa сцeнa, нo и пoчти всeки прeдстaвeн жизнeн eлeмeнт търпи двукрaтнo случвaнe. Ние виждaмe кaк Мушeт привличa пoдигрaвкитe нa съучeниците си с тoвa, чe нe пee или пee фaлшивo стpaннaтa пeсeн зa Христoфoр Кoлумб:

„Нагeждa! Нaгeждaтa e мъртвa! Тpи гeнa, им кaзa Кoлумб, кaтo сoчeшe бeзбрeжнoтo нeбe нaпpeд, кoeтo сe прoстирaшe oтвъд хoризонтa. Тpи гeнa и щe гaм eдин свят нa вaс, кoитo стe зaгубили нaгeждa; нaд бeзкpайнитe дълбини тoй ширoкo oтвoри oчитe си...”<sup>5</sup>

Учитeлкaтa, прeдстaвeнa в кoмичeн рaкypс нa вeличиe – oт дoлу нaгoрe, гpубo нaвeждa глaвaтa нa гeтeтo нaд клaвиaтурaтa нa пиaнo, зa гa чye вярнo нeизпeтитe мoнoвe.

Нeспoсoбнa нa aдeквaтнa съпpoтивa, Мушeт eдинствeнo успявa гa сe скpиe в трeвитe кpай пътя и гa зaмeрвa с пpъст спрeтнaтитe рaзoтивaщи сe учeнички. Кaзвaм съпpoтивa, зaщoтo бeзрoпoтният нaчин, пo кoитo тя върши тoвa, ни лишaвa oт възмoжнoст гa гo тълкyвaмe в ключa нa oтмъщeниeтo.

Освeн училищeтo oснoвнитe тoпoси нa гeйствиeтo сa гoмът, кpъчмaтa, църквaтa, пaнaирът и гoрaтa в oкoлнoстa нa сeлищeтo. Пoрaди спeцифичния зa Бресон минимaлизъм нa рaзкaзa ние никoгa нe прoслeдявaмe хoдa нa Мушeт – тя прoстo сe oзoвaвa някъдe. В oбгoвoрeнaтa първa чaст нa филмa стaвaмe свидeтeли нa мизeрнaтa шумнa квaртирa съc смъртнo бoлнaтa мaйкa, кoятo eдинствeнa имa истинскo лeглo, и рeвящoтo бeбe, зa кoeтo сe гpижи Мушeт; стaвaмe свидeтeли нa oтчуждeнитe бaщa и брaт, кoитo прoдaвaт нeзaкoннo aлкoхoл нa мeстнaтa кpъчмa; нa любoвнoтo съпepничeствo мeждy бpaкoниeрa Aрсeн и гoрския стpaжap Мaтъo зa внимaниeтo нa кpъчмaркaтa Луиз прeд oчитe нa зaбaвлявaщитe сe пoстoянни клиeнти и гoри съпpугaтa нa гoрския. Мушeт пoмaгa в кpъчмaтa, зa гa гaдe мaлкoтo спeчeлeнo нa aлкoхoлизирaния си бaщa.

<sup>4</sup> Hudson, Robert J., 'Mouchette and the Sacrificial Scene: Bresson's Cinematic Anthropology', *Anthropoetics*, 15 (2009) <<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap1501/1501hudson.htm>> [accessed 4 August 2016].

<sup>5</sup> Цит. по Bresson, Robert, and Theodor Kotulla, *Mouchette* (1970) (Criterion, 2007).

Но скоро става ясно, че това наглед тягостно ежедневие всъщност е привичното за героинята ежедневие и то не е лишено от своята мизерна радост.

Мушет, наистина, служи на семейството си, но това служение носи и особена наслада за нея – наслада от ролята ѝ на домакиня на дома. Виждаме я как женствено придържа с крак мелницата за кафе, как уверено разлива течността в семейните чаши и топли млякото за бебето, което храни.

Бресон дори си е позволил да вмъкне един изцяло нов епизод, отсъстващ от литературната основа, в който милостива ръка подава на Мушет жетон за картинга (нещо, което тя не може да си позволи) и там девойката бива ухажвана от непознато момче. Щастливата среща се прекъсва наистина от грубата намеса на бащата.

Най-мъчителното дори, изглежда, е не толкова битовата мизерия, колкото крайната изолация на момичето, чиято единствена връзка със света е болната му, почти безмълвна майка. Това е изумително точно представено от факта, че дори когато замерва с пръст и кал своите съученици – никои не я удостоява с отговорна гневна или каквато и да било реакция – за тях тя не съществува. Тя е сведена до някакви базисни функции – за бащата и брата Мушет е работничка, за момчетата от цеха – „женска“, пред която могат екзхибиционистично да свалят панталоните си, без да рискуват да понесат наказание.

Първият същински контакт, който момичето преживява, е, когато мокра и унила, в гората, на път към дома, тя среща браконiera Арсен. Тази среща е повратна точка в киноразказа. Тя бележи преминаването на героинята от състоянието ѝ на алиенация във фазата на виктимизация. Арсен е първият, който се отнася към Мушет като към пълноценна личност. След като я завежда на сухо в заслона – той излиза в гържда, за да намери загубения ѝ в калта налъм. В същата нощ той се сблъсква отново с горския Матю и версията, която поднася на Мушет, е първоначално, че е победил и наранил в спречкването своя съперник, а сетне, че го е убил. Мушет, дълбоко поразена от непривичното човешко внимание, е готова да защити с лъжепоказания вероятния убиец. След като я завежда в една пристройка на път към дома ѝ обаче, Арсен получава епилептичен припадък. Тя се грижи за него, обърсва пияната и кръвта от устата му, пее му (домашен рефлекс) песента за надеждата (онази, от училището) – този път без нито един неверен тон. Когато се съвестява, Арсен брутално я изнасилва. Ние виждаме обаче от краткия кадър с ръцете на Мушет, сключени върху гърба на насилника, че това, което е нежелано в началото, добива друг смисъл за момичето, навикнало с грубостта.

Същата нощ тя не може да стопли млякото за безутешно плачещото бебе, защото бащата е взел кибрита и то измъчва с виковете си умиращата майка. Мушет, потресена и объркана от случилото се преди това, се опитва да сподели това с единствения близък до нея човек – майката – но точно тогава тя умира.

След смъртта на майката Мушет също като Балтазар от предходния филм на

Бресон преживява няколко последователни типажни срещи с различни обитатели на града. И всички те със средствата на високия кинематограф, но с жанровата логика на една доводерна етическа генерализираща алегореза изявяват различни пороци или по-скоро различни начини за опразване на полагащото се състрадание.<sup>6</sup> Мушет, жертвата, в своята социална и всяческа немощ отразява дълбоката порочност на всеки един последващ събеседник.

Привидното съчувствие на продавачката от магазина се сменя с презрителен гняв, когато Мушет, нарочно или не, бутва чашата с кафе, която ѝ е била донесена в знак на добра воля, и тя се разбива на земята. Тогава именно кървавите следи се показват от разкопчалата се блуза на момичето.

Страданието се усилва, когато на път към млекаря Мушет вижда съвсем живия Матьо и макар да разбира измамата на Арсен, прогължава да го защитава при безмилостния разпит, на който е подложена след уж съчувствените първи гуми на съпругата. Последната също забелязва следите от посегателството, но вместо състрадание то поражда план за разправа със семейния враг.

Последната среща е със старицата оплаквачка, която привиква Мушет, за да я дари с чист саван за майка ѝ и с красива стара муселинова рокля, с която да отиде на погребението. Съчувствието тук е заменено от своеобразен перверзен пиетет към смъртта. Единствената съпротива на детето (освен обидните гуми, които изрича полугласно) е гневното изтриване на калта от нальмите върху скъпия килим на старицата.

Подобаващо на Бресоновия монтажен стил, героинята изведнъж се оказва в покрайнините на града с муселиновата рокля в ръка и там става свидетел на споменатата вече кръвожадна ловна сцена и агонията на жертвата.

Странна е последната сцена – тази на особеното редемптивно самоубийство, при което Мушет – обвита в „савана“ на муселиновата рокля – сякаш на игра<sup>7</sup> се засилва, търкаляйки се надолу по брега на реката – веднъж – и след това се поколебава, виждайки случайно преминаващ тракторист. Преди да сложи край на собствената си агония, тя се опитва да помахна на мъжа – жест на отчаяние – но той отчетливо ѝ обръща гръб. Камбанен звън (навярно за погребението на майката) бележи решението ѝ за втори опит да сложи край на собствената си агония. Тялото ѝ бива спряно от запречилите излаза до водата храсти. За трети път Мушет в разграната вече муселинова рокля се засилва надолу и

<sup>6</sup> Това са изцяло женски типажни с близка социална поставеност в спектъра на градската буржоазна менталност (продавачка, домакиня, заможна стара мома), но репрезентативно различни в своята безсъщност. Всяка една от тях има специфичен дискурс и мотивация и порочността им става осезаема единствено в непосредствената близост на неподлежащата на етически определения в пределната си трагична мизерност Мушет.

<sup>7</sup> Вж. Barr, Charles, 'Mouchette', in *The Films of Robert Bresson* (New York: Praeger, 1970), p.125: В „Св. Франциск“ на Роселини братята трябва да решат къде ще започнат да проповядват: те се завъртат около себе си, за да се замаят, и накъдето сочат, когато паднат, натам ще вървят. Героите на Роселини се предават на физическото начало на света, или на съдбата, с едно детинско приемане. Мушет, търкаляйки се надолу по хълма, прави нещо много подобно: това е физически, приемащ акт и макар да е самоубийство, то е оживяващо по начина, характерен за Роселини.

камерата изостава от движението, чиито резултат само чуваме – шума от падането на тялото във водата. Следващият кадър ни посочва едва набраздената речна повърхност, сякаш нещо гребно и нищожно, без обем и тежест е паднало в нея и жалката накъсана муселинова рокля-саван, висяща върху крайбрежните храсти.<sup>8</sup> Дори в смъртта Мушет е оголена от собственост, тя няма дори гарения саван, който остава, за да свидетелства за това, че нея я няма. Този кадър сякаш отвръща на първите филмови слова – тези на майката на Мушет, която с болезнено безсилие в мрака на църквата пита: „Какво ще стане с тях, когато ме няма?“.

Не би било сериозно да смятаме, че именно присъствието на майката прави живота поносим за момичето. Чисто прагматично погледнато, нещата стоят точно обратно – болната майка е още една грижа и тегнеща болка. От друга страна обаче, в контекста на типажното представяне на останалите образи, можем да помислим за същинското място на болната. Тя е единствената, която обича всички (поне в гома на повестуването), тя е линейщата (буквално) любов на гома. Самият факт, че нейният трагичен въпрос е загаден в мрака на църквата, също не бива да се пренебрегва – нищо при Бресон не е случайно. Болната, чезнеща благодат-любов от мрака на храма задава „сотериологичната“ рамка на филма. „Какво ще стане когато/ако няма благодат?“, или още по-силно „какво ще стане, когато/ако няма Бог?“ Когато/ако няма Бог, смъртта е избавление по много начини. В най-пряк смисъл тя е избавление от тегобите, но също



<sup>8</sup> Отсъствието на тялото ѝ, настоява Бет Куран, напомня липсата на тялото на свещеника, както и Иисусовото тяло от кръста в края на *Journal d'un cure de campagne* на Бресон. Curran, Beth Kathryn, *Touching God: The Novels of Georges Bernanos in the Films of Robert Bresson* (Peter Lang, 2006), p. 104, n. 47. Но на мен ми се струва, че тук става дума за привичната за Бресон стратегия на замяна на образа със звук. Вж. Gorlitz, Sarah Jane, 'Robert Bresson: Depth Behind Simplicity', *Kinema: A Journal for Film and Audiovisual Media*, 2015 <<http://www.kinema.uwaterloo.ca/article.php?id=303>> [accessed 4 August 2016]: Бресон обяснява това: „всеки път, когато мога да заменя образа с шум, аз го правя“, защото „слухът е задълбочен, докато зрението е фриволно – твърде лесно се задоволява. Ухото е активно, има въображение, докато окото е пасивно...“.

така, поради ущърбното състояние на живота, тя е и редуциране на реалното зло. Със смъртта още един негов обект (а в някакъв смисъл и субект) изчезва. **В света-без-благо – отказът от света е съпротива на злото** (единственото налично). Добро, благо няма, има само възможност за не-зло. В свят без Бог (по Бресон и Бернанос) нихилът е единствената алтернатива на злото. Нищото е спасение.

Самото самоубийство във водата, което мнозина критици привиждат като своеобразно кръщение<sup>9</sup>, е мислено като желано облекчение за героинята от Бернанос, който не се бои да предаде мотивите ѝ. За Бресон тези мотиви, както и самото преживяване на смъртта от Мушет са неубедителни.<sup>10</sup> Трябва да се отбележи, че епизодът със самоубийството е може би най-светлият (в непосредствено визуален смисъл) епизод от филма. Въздухът искри, а водата е примамливо бистра. Тя всячески противостои на земята, която присъства наситено в кинематографичния разказ.

Земята на филмовата реалност е тежка, лепкава – в нея засягат широките обувки, с нея момичето замерва с безизразна отбранителност другите ученички, към земята теглят предмети и хора – тя изпуска чантата си при срещата с Арсен, чашата ѝ пада, пада гюмът за мляко. Самият Арсен пада върху столовете първоначално отблъснат от Мушет, капанът пада от ръцете му в началото. Земята като метафора на огрешената плът тегли безмилостно към себе си, докато водата – носи облекчение. Тя предлага и парадоксалното изкупление, което по-скоро напомня самоволна жертва след „страстите в градината“.

Земята мирише в „Сатанинско танго“ на Бела Тар. Всички забелязват миризмата, дори един герой показва източника на зловоние, навеждайки се под масата в крчмата.

Ако водата при Бресон носи облекчение, а при режисьор като Тарковски дори спасително очистване, то при Тар по неговите собствени гуми тя просто прави кал. В кал и гъжг се развива 7-часовото действие на „Сатанинско танго“. То може да бъде предадено с няколко гуми така: в провинциално селскостопанско поселение пристигат двама измамници, които успяват да внушат на тънещите в безнадеждност и безперспективност селяни, че са възкръснали за специална мисия и ще ги отведат от мрачните им омразни места, като умножат парите им. Всъщност единствената им цел е да откраднат тези пари, като едновременно с това поставят себе си в благоприятно положение, донасяйки за настроянията в селото пред тайните служби. Смъртта на едно дете – малката Ешике – от селото е емоционалният момент, когато селяните забравят съмне-

<sup>9</sup> Символиката на потапянето в купела при Кръщението неизменно се свързва със смъртта на „стария човек“ и раждането на „новия, духовен човек“, раждане за спасение.

<sup>10</sup> Вж. интервюто на Чарлз Томас Самюелс с Роберт Бресон в *Samuels's Encountering Directors* (New York: G. P. Putnam, 1972), 57-76, in: Cardullo, Bert, *The Films of Robert Bresson: A Casebook* (Anthem Press, 2009), p. 108: „... как би могъл той да знае какво става в съзнанието на едно малко момиче! ... Обяснението му е погрешно, също както и описанието на самоубийството; човек не скача във водата така, сякаш полага глава на възглавницата...“



нията си и тръгват след лъжепророците – Иримияс и Петрина, за да изгубят и малкото, което са имали.

Навярно описанието на 7-часовия филм на Бела Тар изглежда подозрително кратко в сравнение със стандартната като продължителност творба на Бресон, но това има своите основания. Тези двама автори, макар и близки по екзистенциална дълбочина, са свършено противоположни като изразна стилистика. Докато Бресон в своя филм не търпи нищо орнаментално, нищо нефункционално, а това, което представя, представя в най-изчистения му вид, то Бела Тар включва времето като автономен и дори може би главен герой в работите си. Неговото акумулиране и ритъм конституират специфичната за Тар поетика на протяжността.

Нищетата, в която пребивава споменатата героиня Ещике от „Сатанинско танго“, е споделяна в една или друга степен от всички останали герои в брулената от безмилостен вятър и порой безрагостна кинематографична пустош. Ещике, също както и Мушет, е алиенирана – нейната майка, изключена от кооператива, изкарва прехраната си с проституция, както и сестра ѝ, а братът – Шани – е местният безделник. Ние не можем да различим в поведението на това жалко същество дали то страда от някакъв естествен дефицит, или отчуждеността и насилието на околните са го превърнали в почти безсловесно зверче. Ако Мушет проявява сантимент – лицето ѝ често е мокро от сълзи – Ещике изглежда дори неспособна да плаче. Всяка емоция е суспендирана и единствено упоритият ѝ поглед издава наличието на някаква неартикулирана способност за съпротива. Тя е безжалостно измамена и ограбена от брат си, който я кара да зарови малкото добити случайно пари, за да порасне от тях гървото на благосъстоянието. След изчезването на „съкровището“ той дори не си прави труда да скрие престъплението. Студеният еднообразен ден на Ещике преминава в безкрайно



чакане на клиентите на майката върху нарочен стол отвън и играта с котката е единственото забавление и телесна близост, която е достъпна за детето.

Страданието от предателството на брата и провалените надежди за избавление (може ли да взема най-хубавата стая) като върхна точка на цялата жизнена тежоба на детето е представена не като събитийност, а напротив, като изтощителна хладна протяжност, която мотивира малкото момиче да се опита да преобърне ролите в жизнената грама – да даде отпор, превръщайки се от жертва в победител (като брат си).

Тя приласкава котката, а след това в някаква неопределена жестока игра я измъчва и накрая убива, като я принуждава да изпие млякото с откраднатата отрова за плъхове. От там насетне започва отчаяният сякаш безспирен ход на Ещике под гържда. Камерата заднешком следи безизразното лице на мокрото момиче с мъртвата котка под мишница, което върви и върви, впило неவிждащ поглед в гледащата го камера по пустия вечерен път. Ещике също като Мушет се опитва да намери последна опора. Опитва се да надникне през прозореца в шумната кръчма, където мръсни, безформени пияни фигури се вият в безумен танц под звуците на акордеон. Единственият човек, на когото попада героинята, е докторът, който, натежал и изтощен от пътя, върви към кръчмата с празна гамаджана в ръка. Внезапното спускане на детето към него го стъписва и той отпъжда грубо Ещике. Впрочем литературният текст на Ласло Краснахоркай, от който черпи филмът, споменава, че лекарят Орвос е бил единственият човек, някога проявил грижа към нея. Той е и своеобразна божествена персона, която регистрира внимателно живота на поселението. По неговите записки се развива „световната история“ на филма. Пак той в самия край на киноисторията „закрива“ илюзорния свят, като спуска мрак, заковавайки прозореца, от който е следил събитийността на живота, и напуска мястото.

Ещике се скрива в мрака на гората, за да се озове на зазоряване сред развалините на стара постройка – напомняща църква, където грижливо си избира място, изпива отровата – същата, с която е убила котката – и прегърнала вкочанения вече труп на животното, ляга. Последните ѝ мисли някак абсурдно прозвучават с дълбокия и мелодичен тембър на разказвача – гласът зад кадър:

„Да – каза си тихо тя. Ангелите виждат всичко и разбират“. Почувства вътрешен покой и гърветата, и пътят, и гърждът, и нощта – всичко излъчваше спокойствие. „Всичко, което се случва, е добро“ – помисли си тя. Всичко беше просто и окончателно. Припомни си събитията от предния ден и се усмихна, като разбра колко са свързани нещата. Почувства, че тези събития не са свързани случайно, че има неизразимо и красиво значение, което ги свързва. И знаеше, че не е сама, защото всичко и всички – баща ѝ горе, майка ѝ, сестрите и брат ѝ, докторът, котката, тези акации, калният път, небето и нощта долу – зависят от нея. Точно както тя самата зависи от всичко. Нямаше причина да се притеснява. Знаеше, че ангелите вече са тръгнали за нея.”<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Цит. по Tarr, Bela, *Sátántangó* (1994) (Artificial Eye, 2006).

Както и при Бресон, „героите“ на Тар го голяма степен са лишени от избор – те са марионетки на собствените си пороци, които от своя страна сочат един „трансцендентен“ източник на злото, който обаче е лишен от романтическа мощ. Неспособността на „героите“ да устояват е най-очевидна, когато те се опитват да вършат нещо добро: „Това, което съграждат, или това, което ще съградят, това, което правят, или това, което ще направят... е само една самоизмама“. Иронично правдиво прозвучават гумите на един груз лъжепророк – Княза – от „Веркмайстеровите хармонии“, за който ще стане гума по-сетне.

Дали обаче пагубното насилие над Мушет и Ещике, онова, което чертае логиката на техните самоубийства, се състои просто във външната грубост, проявена към тях от близки и далечни? Утвърдителният отговор би превърнал проблема на тези творби в социалнопсихологическа грама от тривиален вид, което можем да отхвърлим без колебание.

Насилието обаче, проявяващо се бавно и в двата филма с акумулирането на грубостта и самотата, има особен характер. То подяжда самата основа на личността, като я лишава от възможност за битие-с-другите, а значи и въобще от битие.

Лишена от любовната релация, личността постепенно губи своя център и овластяност и със скъсването на последната връзка – при Мушет смъртта на майката, а при Ещике предателството на брата – тя се срива в собствената си **свобода да се освободи от страданието да бъде себе си.**

Последните движения на Мушет например – търкалянията – са сякаш онагледяване на онова вертиго, главозамайване на изобилните възможности, което се разкрива, когато егото загуби контрол.<sup>12</sup>

Техните личности сякаш осцилират, губят очертанията си от любовната астенция. „Мъченичеството“ на Мушет е мъченичество-свидетелство срещу целия свят. Свидетелство за неговата нищожност (суетност). В Мушет светът осъжда себе си – тя само изпълнява интериорно присъдата, жертвайки себе си.

Ещике също свидетелства със своето самоубийство, но в света на привидностите и квазисакралността, който Краснохоркай и Тар конструират, то не просто няма изобличителна функция, а напротив, героинята е квазижертвата, чиято трагическа смърт става повод лъжемесията Иримияс да подмами гузните от случилото се селяни, безскрупулно, безогледно и дори с известна артистич-

<sup>12</sup> Вж. Manoussakis, John Panteleimon, 'Hermeneutics and Theology', *A Companion to Hermeneutics*, 2016, 530–538: „Свободата се нуждае от граници и рестрикции, за да бъде възприета или да се възприема като свободна; това означава, че свободата е свобода единствено спрямо това или онова („свобода да...“ или „свобода от...“). Без граници свободата се срива върху себе си, превръща се в собствената си монструозна „граница“ – т.е. самата липса на каквато и да било граница... Тревогата на съзнанието в лицето на собствената му спонтанност (известна ще като екзистенциално вертиго или световъртеж) се подчертава от липсата на волята... Ако се хвърля от някаква височина (в случая с вертигото), това не е акт на моята воля, а именно признаването, че моята воля да не падне е обезсилена от чистата спонтанност на моето съзнание – с други думи, мисълта, че „ако тръгна да падам в този момент, нищо, дори и аз самият, не може да препятства това падане“; Jean-Paul Sartre, *The Transcendence of the Ego: An Existential Theory of Consciousness*, translated by Forrest Williams and Robert Kirkpatrick (New York: Hill and Wang, 1960), p. 38, 100.



на наслада. Изглежда така, сякаш Ещике, както и преобладаващата част от героите, не се съпротивлява на насилието, а го провежда, страдайки от него в същото време.

В този смисъл предсмъртните слова, изречени от дикторския глас, по-скоро биха подхождали на някой просветлен мъченик от романтически-Дикенсов тип, също както обилният монолог на Иримияс при бдението над нейното тяло по-скоро би подхождал на трагическия герой на Достоевски със своя патос за вината на всички за всичко.

...Не обвинявам никого. Но нека ви задам въпроса: не сме ли виновни всички ние? Вие, разбира се, ще кажете, че сме невинни. Но тогава как да наречем това клето дете? Жертва на невинните? Мъченик на непорочните? Плячка на безгрешните? Не, само тя е невинна.<sup>13</sup>

Но в света на „Сатанинското танго“ всичко е привидност – и месианското обявление на Иримияс, и жертвата на Ещике, и квазипоклонението на Иримияс пред лобното ѝ място – развалините на местния замък при квазичудото с мъглата, която се спуска около него. Мислите на Ещике отрезвяват зрителя, не допускат сантименталното осмисляне на смъртта на детето. Зрителят не може да забрави, че описаното отдаване на битийно единение с близките ѝ и цялото

<sup>13</sup> Цит. по Tarr, Bela, *Sátántangó* (1994) (Artificial Eye, 2006). Впрочем Иримияс с квазипроороческия си талант въображаемо описва предполагаемите последни движения на Ещике, които ние сме видели като реални.

творение са все пак мисли на едно почти психопатно същество, което има воля да убива:

„Насрала си се! Как посмя! Мога да правя с теб каквото си поискам. По-силна съм от теб. Нападни ме! Нападни ме! Мъртва си! Няма да те съжалявам.”<sup>14</sup>

И пак, това същество е само детето, което като мембрана отглася лъжата, насилието, волята за зло, които владеят света на киноразказа. Тя само възпроизвежда „спектакъла” на привидност, насилие, престъпление и страдание, в което е била обект, също както нейният брат мъчител е обект на лъжепророка Иримияс, а той на свой ред – на тайните служби, които сякаш са заместниците на някакво зло божество, което задава ритъма на Сатанинското танго, в което всички се въртят.

Този свят, който поддържа фалшивата привидност, че е истински, свят на фалшивата сакралност, лъжепророците или като-че пророците, които населват филмите на Бела Тар, по гумите на Рикъор<sup>15</sup> е свят на не-битие, на излиняване на битието, на суетност, което означава и идолопоклонство. И всеки участник в него подлежи на Божествения гняв. Напускането му пък вероятно е единственият положителен ход. За героите на Тар, изглежда, няма избор и няма надежда. Никаква благодат или дори намек за просветление не откриваме в „Сатанинското танго”. Единствената възможност за тях е **да прозрат нищостта** – което никога не успяват. При Ецике неартикулираната болка от всеобщата огрешеност е съпротивата и отказът от живота. **Отказът е съпротивата на „слабия”** и изглежда единствената възможна в случая съпротива със съмнителен изход.

При Бресон също както при Тар сантиментът е почти напълно отсъстващ, но основните лица там, покрай които преминава нищожният живот на Мушет, различават добро от зло, макар да са неспособни да вършат автентично добро. Всяко тяхно дело, дори и номинално добронамерено, само отприщва суетата, високомерието и насилието, които ги владеят.

Бресон, за разлика от Бела Тар, скулптира своя скептицизъм по такъв начин, че той резултира в дълбинна жажда по линеещото битие. Благодатта е там, тя се гочува в камбаните, усеща се в светлината на трагичния край на героинята, но хората нямат досег до нея. Техните дела, независимо от намеренията им, неизменно съдействат на злото. Единственият начин тази пагубна колаборация да бъде избегната е **радикално да не се препятства благодатта**. И именно това е „янсенисткото” избавление на Мушет.

Янош Валушка е герой от другия споменат филм на Бела Тар (впрочем той настоява, че всеки автентичен режисьор снима през живота си само един филм) – „Веркмайстеровите хармонии”, реализиран върху литературния текст на романа

<sup>14</sup> Пак там.

<sup>15</sup> Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, 3rd Ed. (Beacon Press, 1967), p. 75-76: „Този екзистенциален образ на „суетата” се смесва с образа на „идолите”, който идва от една по-сложна богословска рефлексия върху фалшивите богове... „нищостта” на идолите е символ на онова друго, което е Нищо [за Бога] ... но Псевдо-нещо за човека” и сл.

на Ласло Краснахоркай *Меланхолия на съпротивата*. Той е може би единственият просветлен негов герой и нерядко бива характеризирани от критиката като „юродив“ поради необичайната си мекота и покорност.

Накратко киносюжетът представя как в един анонимен, ахроничен и атопичен град пристига цирк, чиято най-голяма атракция са препарираният кит и Княза, който владее магнетична сила. Тяната двоица – монструозното черно чучело, затворено в полумрака на хамбара, и сянката на гжугжето, което решава да разбунти града – говори с познатите знаци на апокалиптичната легендарика. Янош Валушка е поразен от енигматичния поглед на черния великан, за него той е знак за Божественото величие и необятността на мирозданието:

„Гигантско животно... е създал нашият Бог! Колко загадъчен е Бог, зате се забавлява с такива странни създания...”<sup>16</sup>

Валушка е носител на светла идеология – той говори за небесните тела, верен съмишленик на своя чичо, местния композитор и музикант, чиито цели лежат не по-ниско от това да постигне в темпериранието на пианото хармонията на небесните сфери – както това е търсел навремето просвещенският музикант Андреас Веркмайстер. Янош Валушка не е така алиениран, както героите от разглежданите вече филми, но неговият интегритет е този на местния идиот, когото никой не мрази, но и не взема на сериозно и всички се възползват от него за свое удобство. Той е простата атракция в унилата провинциална кръчма, където за забавление на изпадналите посетители разиграва движението на небесните тела, аранжирайки небесната хореография с наличните там изпълнители. Автентичното му потресение от величието на космоса е сведено до кръчмарски скеч.



<sup>16</sup> Цит. по Tarr, Bela, *Werckmeister Harmonies* (2001) (*Artificial Eye*, 2009).

Валушка усеща заплахата, надвиснала над града, неволно гочува ужасяващите планове на Княза, който с ницшеански патос се готви да побуди към разрушение тълпата:

„Принцът вижда всичко. И това всичко всъщност е едно нищо. Пълна разруха.... Когато е в процес на изграждане, всяко нещо е просто полуготово. Всичко е завършено, когато е в руини... Има създаване в разрухата... единността е нищо. Свършено е с тях. Ще ги смачкаме в яростта си! Ще ги накажем! Ще бъдем безмилостни! Часът настана! Няма да остане нищо! Яростта надживява всичко! Ще завладеем домовете им! Ужасът е тук! Клане! Никаква милост! Касапница! Палеж.”<sup>17</sup>

Валушка се опитва да предупреди за опасността, опитва се да отклони обвързането на близките си с алкохолизирания шеф на тоталитарната полиция, който е „силният” враг на развилнялата се нихилистична тълпа, но всичко, което успява, е – вместо това – да помогне за актуализирането на злото. Той, разбира се, не е достатъчно силен, но – и това е по-същественото – **не е и достатъчно слаб**, за да окаже ефективна съпротива. Отказът от хармония, ясното съзнание за безполезността на всяко дело се оказват тежки изпитания, на които Валушка не може да устои, и той губи разсъдъка си.

Разразилата се във вероломство тълпа обаче не бива спряна от тираничния шеф на полицията, нито от военните части, които само разчистват с погрешено то си насилие последиците накрая. Тълпата след първия тласък се спуска като някакво ветхозаветно проклетие, унищожавайки по пътя си всичко безогледно и безмилостно. Не се спира и пред болницата, която е превзета, всичко в нея разбито и унищожено, а болните преследвани и бити. Изглежда така, сякаш тази лавина на хаоса няма никога да изчерпи злотворния си ентусиазъм. Но по думите на Краснахоркай:



<sup>17</sup> Пак там.

„разделяйки се на по-малки групи и пак събирайки се отново, те напредваха на приливи, но съвсем загубиха ориентация при срещата си с напълно обезоръжена жертва, като не разбираха, че немият страх, крайната липса на съпротива, която позволяваше тази жертва да понесе яростното им връхлитане, все повече ги лишаваше от мощ и че срещайки това бласто на безусловно себеотдаване – макар досега това да им беше доставяло най-голямото и най-горчиво удоволствие – те трябваше да отстъпят. Стояха под мигащия неон на коридора, на самия предел на безмълвието... и тогава, вместо да сграбчат жертвата си с ярост и смут или да продължат опустошаването на горните етажи, те... се заклатушкаха навън от сградата като някаква парцалива армия... пъклената им мисия... се беше провалила, просто им беше свършила убийствената енергия...”<sup>18</sup>.

Немощта спира тълпата, докато величествената грамада на кита остава накрая захвърлена и ненужна, разобличена в своята нищета.

Пределната немощ е до такава степен лишена от активност, че дори не може да поеме, да „попие” насоченото спрямо нея, тя не може да осъществи каквато и да било релация. Тя може само да отразява, да оглежда.

**Единствената ефективна резистенция на злото е тази на немощта.** На чистата, не-действена, неволева и не-артикулирана немощ. Пределната немощ, която може само едва да посочи себе си. Тя няма позитивен проект, нито какъвто и да било проект. Тя се явява **сама за себе си хоризонт** и по някакъв мистериозен начин „изобличава” насилието и всяка самоуверена интенция.

---

<sup>18</sup> Krasznahorkai, László, *The Melancholy of Resistance* (New Directions Publishing, 2002), p. 199.



# МЕДИЕН ОБЗОР: 2016, АПРИЛ – ЮНИ

Ислямът в Белгия и Европа, посещението на папа Франциск на Лесбос, цензурата и Иисус Христос и променящият се статут на храма „Св. София“ в Истанбул – това са темите, които включваме в настоящия медиен обзор на *Християнство и култура*.

\*\*\*

## Ислямът, Европа и Белгия

След ужасяващите терористични атаки в Брюксел мнозина се впуснаха в дълбочините на белгийската вътрешна политика и започнаха да се питат дали няма нещо необичайно в отношението на тази държава към многочисленото ѝ мюсюлманско малцинство<sup>1</sup>. Вярно, в Белгия има относително висок брой млади мюсюлмани, които заминават за бойните полета в Сирия и след това се завръщат обратно; вярно е също така и това, че вътрешните напрежения между говорещите френски и холандски вътре в държавата са отслабили способността на правителството да си върши работата – още повече по отношение на този сериозен проблем. Това е и причината, поради която част от най-сериозната работа по справяне с радикализацията се извършва на общинско ниво.

Но някои от проблемите, пред които са изправени белгийците, са познати във всички европейски столици. Просто казано, правителствата – дори светските правителства като това във Франция – желаят да работят с мюсюлмански институции, които да им оказват помощ в задържането на екстремизма под контрол и в утвърждаването на идеалите на либералната демокрация. Но всяка институция, която се намира в по-тесен контакт с властта, рискува да изгуби доверието на редовите мюсюлмани – съвместната работа с правителството лесно се превръща в „смъртоносна целувка“. От друга страна, онези организации, които се ползват с голямо доверие от долу нагоре, често поддържат много съмнителни връзки.

Този проблем е особено остър в Белгия, където (по стара католическата традиция) държавата е тясно ангажирана в съвместна работа с религиозните организации – най-вече що се отнася до религиозното образование. Белгия официално признава исляма за „местна“ религия през 1974 г. Оттогава държавата се опитва да намери подходящо колективно мюсюлманско тяло, което да бъде отговорно за разрешенията за отваряне на джамии, за работата в училищата и което да представява мюсюлманската общност като цяло. Чак през 2007 г. Изпълнителното бюро на белгийските мюсюлмани поема тази роля, но твърде често то остава па-

<sup>1</sup> „Belgium's dilemmas over Islam are common to Europe“, [www.economist.com](http://www.economist.com) (31.03.2016).

рализирано от вътрешни противоречия и от такива с правителството. Необходимостта от по-надежден партньор се засилва през последните две години, когато млади зилоти – най-вече с марокански произход – заминават за Сирия. Наскоро правителството отделя цели 3,3 млн. евро за заплати на 80 нови имами, но все още търси достатъчно умерени кандидати, към които да бъдат насочени парите. (Към момента в Белгия има около 300 имами, от които 160 са на държавна заплата.)

През последните няколко седмици Изпълнителното бюро се сблъсква с някои вътрешни трудности. Имамът, който председателства институцията от м. март 2014 г., става жертва на заплахи от страна на крайните консерватори и отстъпва в полза на кандидат, който се радва на подкрепата на мароканското малцинство. Новият председател, Салах Ешалауи, е подкрепян и на държавно ниво от Мароко, т.е. белгийското и мароканското правителство понастоящем съвместно се грижат за проблемите на исляма в Белгия. Това е съществена разлика с близкото минало, когато мароканската общност бойкотира дейността на Бюрото.

Появата и приемането на ръководител с официална подкрепа от страна на Мароко отразява по-широка европейска тенденция. Преди едно десетилетие много държави се надяваха да отгледат някакъв „европейски ислям“, независим от политиката на страни – източници на миграция като Алжир, Турция и Мароко. В сегашната ситуация европейските правителства, напротив, се опитват да мобилизират всяка възможна подкрепа за поставянето на екстремизма под контрол – и ако чуждестранните власти са в състояние да помогнат, толкова по-добре. Доскоро белгийското правителство се съревноваваше турския Комитет по религиозните въпроси (т.нар. Дианет); сега вече Белгия приветства помощта му в подготовката на имами за Европа. В други европейски страни нещата се развиват по подобен начин.

Проблемът е, че всеки мюсюлманин, който желае да си сътрудничи с правителството, получава помощ отнякъде – Мароко, Турция, дадена международна мрежа; но всеки път, когато правителството подкрепи „свои собствени мюсюлмани“, те бързо се привиждат като марионетки сред собствените си общности. Във Великобритания и други европейски страни нещата стоят по същия начин. Но правителствата ще се опитват да намерят подходящите партньори – те добре знаят, че нямат друг избор.

## **Папа Франциск на Лесбос**

Папа Франциск навлезе в политическо и богословско минно поле, когато посети о. Лесбос на 16 април и се срещна със задържаните там мигранти.<sup>2</sup> Той обаче успя да превърне този ден в един от най-запомнящите се за целия му тригодишен понтификат – започна от среща с Бърни Сандърс, „социалистическия“ американски кандидат-президент, и завърши с евакуацията на 12 бежанци на борда на папския самолет.

<sup>2</sup> „The Pope in Lesbos”, [www.economist.com](http://www.economist.com) (17.04.2016).

Ватиканът настоява, че гръцката визита не съдържа никакво особено политическо послание. Що се отнася до срещата със Сангърс, който присъства на последната от няколко конференции, организирани от Ватикана и посветени на въпроси за бедността, екологията и принудителната миграция, Франциск настоява, че „ръкостискането му с американския политик е просто въпрос на добри обноски и всеки, който си мисли нещо различно, трябва да посети психиатър”.

Това обаче няма да спре опасенията на консервативните кръгове, че папата се е изместил политически вляво повече от всякога. Проблемът е, че след встъпването в служба на Йоан Павел II през 1978 г. папското учение винаги е било внимателно премерена смес от антимакизъм, социален либерализъм, много рядко приближаване до радикализъм, разрежено с щедри количества пацифизъм. Поради това десните наблюдатели често пропускат да забележат противопоставянето на Йоан Павел II на войната в Ирак, както и зеления уклон на неговия приемник Бенедикт XVI. От тази гледна точка папа Франциск е първият истински папа от периода след Студената война. Това, което светът получава от него, е социален либерализъм без антикомунизъм.

В Гърция Франциск беше поздравен от Алексис Ципрас, левия премиер на страната, който обаче е атеист; посрещнаха го също и архиереи на Гръцката православна църква, които иначе са обзети от разнообразни спорове едни с други, в т.ч. и по отношение на стародавните различия между православие и католицизъм; ултрадясната „Златна зора” заложи на атавистичните чувства, като сравни пристигането на папата със завоюването на Константинопол от латиняните през 1204 г. Но най-запомнящи се останаха изображенията на срещите в бежанския лагер; на лицето на патриарх Вартоломей, който споделя таланта на Франциск да общува добре с най-малките. За разлика от свои колеги Вартоломей, изглежда, вече е простил на Латинската църква за събитията в родния му град от далечното минало. Към това – и оценката на Сангърс, един светски еврей, според когото Франциск има огромни заслуги за утвърждаването на „нуждата от икономика, базирана на морала вместо на алчността”.

### **Биха ли позволили на Иисус да говори?**

Иисус Христос не би получил разрешение да говори в кампусите на големите британски университети в днешни дни, смята проф. Тимъти Аш от Оксфорд<sup>3</sup>. Според него ново законодателство на Вътрешното министерство във Великобритания не допуска изразяването на никакви крайни възгледи, дори те да са по същество миролюбиви. „Маркс, Русо, Дарвин, Хегел и с абсолютна сигурност – Иисус Христос; Вътрешното министерство не би позволило на нито един от тях да гържи реч на университетска територия”.

Проф. Аш, който е автор на изследването *Свободата на словото. Десет принципа за един свързан свят*, посочва, че една от основните заплахи срещу свободата на изразяване идва от злонамерените действия на хора, които взимат

<sup>3</sup> „Jesus Christ would be prevented from speaking at Britain's universities”, [www.independent.co.uk](http://www.independent.co.uk) (31.05.2016).

повод от гумите на публични фигури, с които са съгласни. Поради тази причина огромна част от университетите във Великобритания днес налагат цензура (водещи в това отношение са Лийдс и Единбург), като според ново изследване на Би Би Си повече от 63% от британските студенти смятат, че това е правилно. Питър Татчъл, експерт по защита на човешките права във Великобритания, смята, че това е сериозен проблем: „Това, че мнозинството от студентите подкрепят гадена политика, не означава, че тя е правилна. Демокрацията не включва в себе си правото да отнемеш с гласуване свободата на изразяване и правата на другите”. Според водещата британска журналистка Джули Биндел обаче „цензурата вече се превръща в новата норма – не само в университетите, но и в обществото като цяло”. Прег *Гардиън* тя заявява: „Съжалявам, но не можем да забраним всичко, което ви обижда. Нека чуем аргументите на тези, с които сме несъгласни, за да можем да разширим обхвата на езика си и да покажем устойчивост на разума”.

### „Св. София”

В сърцето на източното православие – там, където християнството се пресича с исляма – се случва нещо странно: статусът на един огромен исторически паметник започва да се променя с все по-бързи темпове.<sup>4</sup> Става въпрос за храма „Св. София” – дом на християнството за повече от девет века, джамия в продължение на 482 години след пагането на Константинопол и музей след 1935 г. с цената на голям дипломатически компромис от страна на светските власти в Турция. В ранните часове на всяка сутрин от Рамадана през 2016 г. обаче от минаретата около „Св. София” ще се четат откъси от Корана. Това не е прецедент – еднократно прочитане на коранически текстове вече се е случвало веднъж – през м. април миналата година. Но тазгодишното съблюдаване на Рамадан бележи нов етап във функционирането на храма. През последните няколко години три християнски храма с името „Св. София” в различни части на Турция са превърнати в джамии; високопоставени поддръжници на управляващата партия там със сигурност биха желали същото да се случи и в Истанбул.

Тази промяна се извършва на фона на засилено геополитическо напрежение. Според един от депутатите на управляващата Партия на справедливостта и развитието храмът трябва да бъде превърнат в джамия като отговор на решението на германското правителство за признаване на арменския геноцид от началото на миналия век. Външното министерство на Гърция остро се противопоставя на идеята и осъжда целия план като „ретрограден, неприемлив и несъвместим с ценностите на модерните, демократични и светски общества”.

<sup>4</sup> „As Christians squabble, the religious status quo in their heartland is shifting”, [www.economist.com](http://www.economist.com) (07.06.2016).