

Ние познаваме Бога в едно събитие на общението разговор в редакцията на Християнство и култура

Епископ Игнатий Мигич е роден на 17 октомври 1954 г. в Кнез Село, община Ниш. През 1974 г. завършва семинарията "Св. Сава" в Белград, а през 1980 г. се дипломира в Православния Богословски Факултет на Сръбската православна църква. От 1981 г. прави магистратура и докторат в Богословския факултет в Атина в областта на систематическото богословие, като едновременно с това специализира византийска литература и антична философия. През 1987 г. защитава докторска дисертация на тема: *"Тайната на Църквата – систематично-херменевтичен подход към тайната на Църквата според св. Максим Исповедник"*, която предизвиква силен интерес в богословските кръгове в Гърция. След връщането си през 1988 г. е избран за доцент в Богословския факултет на СПЦ, където първо преподава етика, а след това и догматика. През 1991 г. приема монашество, а през 1994 г. е ръкоположен за Бранически епископ. Той е един от най-забележителните православни богослови на нашето време, автор на множество студии и статии, посветени на основните проблеми на православната триадология, христология, пневматология и антропология с особен акцент върху еклезиологията. Богословието на епископ Игнатий съдържа отговори на жизнените и екзистенциални въпроси на съвременния свят, видени с "ума на отците", а неговото епископско служение е образец за изграждането на Църквата като жива литургична общност в духа на православното предание.

Калин Янакиев: Съвременният френски философ Жан Бодрийяр определя нашия свят като една епоха, следваща модерните времена, чието съдържание бе освобождаването на човека във всички мислими области. В този смисъл той нарича сегашното състояние на света "състояние след оргията". Ние сме се "освободили от всичко" и като че ли не знаем какво да правим след тази "оргия" на освобождаването, какво да правим "освободени" от всичко. Не Ви ли се струва наистина, че съвременният свят живее под знака на една особена апатия и безпътица, която сякаш е последица тъкмо от усилията за освобождаването от всички авторитети и норми, вървящо от века на Просвещението към днешния ден? Как бихте диагностицирали Вие най-съвременната епоха? Виждате ли симптоми на подобна апатия, на подобна безпътица?

Епископ Игнатий: Според мен съвременната епоха, нашата цивилизация се характеризира преди всичко с *нихилизма*, а след това и с една тънка форма на демонизъм – нещо, което може да се забележи в културните паметници, в художествените произведения на съвременния свят. Причините за тези явления са дълбоки, най-вече защото и философията, и Църк-

вата на Запад през последните векове не са имали ясна визия за бъдещето. Това, което Църквата е обещавала, когато е говорила за Божието Царство, особено в епохата на рационализма и Просвещението, е свързано с желанието ѝ да спре историята и да създаде Царството Божие тук на земята. Но в действителност се случва нещо друго. В противоположност на уверенията, че двадесети век ще бъде рай на земята, че всички ще бъдат просветени, че всичко ще бъде свършено, че вече няма да има войни и омраза между хората, т. е. че ще дойде един рай, ние стигнахме до една противоположна действителност. Двадесетият век е най-кръвавият век в историята: век на концентрационните лагери (Холокоста) и на унищожението – нещо, което никога не е можел да предположи. Причината най-вероятно е в това, че векът на Просвещението и рационализма изключи Бога от историята и се съсредоточи върху човека и неговата дейност, уповавайки се на собствените му сили. Затова днес, в т. нар. постмодерна епоха, стигнахме до нихилизма, понеже се разбра, че нищо от онава, което е било обещавано, не може да се осъществи. И не е случайно, че в наше време се появиха философи-екзистенциалисти, които стигат до *нихилизъм*, как-

то и много писатели, които виждат крайната цел на историята в погубването на човека и въобще на всичко. Това се проявява и в изкуството. Съществува онова, което вие споменахте: причината човекът непрестанно да иска да се "освобождава" от какво ли не е, че той разбира свободата като *свобода от другия* – свобода, която не може да се осъществи *заради другия*. Онова, което Сартр казва: "Ако Бог съществува, тогава ние не сме истински свободни, защото Той е пречката за нашата свобода". Тук свободата се разбира като *отрицание на другия*.

Мисля, че православното богословие, такава, каквото сме го съхранили в преданието на св. отци, има една съвсем различна визия, едно съвсем друго решение за свободата. В Православието свободата е *онтологична* и се отъждествява с *любовта към другия*. Колкото повече обичаш другия, толкова си по-свободен. Когато говоря на тези теми със студентите си, аз обикновено им давам един пример, който им е близък като на млади хора. Когато се влюбите – казвам им аз – т.е. когато искате някой да ви обича, а той не отговори на вашата любов, и ви каже: "Свободен си от мен. Прави каквото искаш. Ти не ме интересува!" – защо това не ви харесва, след като сте получили свободата да можете да правите каквото искате? Изводът е, че свободата е преди всичко *онтологична свобода*, която се отъждествява с любовта към другия – любовта на другия към мен и моята любов към другия. Не знам какво ще се случи в края на краищата, но е сигурно едно, че съвременният човек върви към бъдещето със свобода, която в действителността си не е онтологична, не е конститутивна, а е деструктивна. В нашата история трябва да се случи нещо много голямо, за да може този свят да излезе от апатията и летаргията, когато му е все едно дали живее или умира.

За съжаление съвременната технология и философия, съвременната цивилизация, по някакъв начин е изместила и смъртта от дневния ред като говори, че и тя вече не съществува. Последица от това е т. нар. евтаназия, която на практика иска да превърне в *оцеляване и смъртта* така, както е превърнала в оцеляване всичко – дори и това най-трагично събитие за човека и за всяко същество. Но според мен това го голяма степен ще се промени и ми се струва, че точно когато мислим, че всичко върви в една посока и вече няма връщане назад, ще се случи някакъв голям обрат, както винаги се е случвало в историята.

Калин Янакиев: Ваше Преосвещенство, когато разговаряме с православни люде за духовната криза на съвременния свят, те обикновено се обръщат и извеждат всички болести на съвременността от Запада. И все пак едни от най-ужасните събития на 20 век се случиха на Изток, при това на територията на страните, които бяха и са традиционно православни. Бихме ли могли да потърсим някаква специфична духовна болест, типична за нашия регион на света? Някои даже упрекуват Православието, че от него се ражда тоталитаризъм. Как да отговорим на такива хора?

Епископ Игнатий: Мисля, че през последните два-три века духовността в Православната църква се разбира погрешно. Под духовност са започнали да разбират нещо, което е извън реалността на този свят – в смисъл: извън нашето физическо съществуване. В действителност такъв вид духовност е по-близък до платонизма, отколкото до християнството. Когато говори за духовността, християнството говори за един особен *начин на съществуване*, а не за бягство от света и реалността и за търсенето на някакъв друг, отвъден свят. Във всеки случай мисля, че

не трябва да ни учудва това, което споменахте – че в традиционното православие страни са се случили много трагични неща – тъй като хората си остават живи хора с всички възможни страсти и недостатъци. Освен това – но не искам тук да бъда разбран погрешно – мисля, че ние не трябва да смятаме, че ще изкореним войните и злото между хората в течение на времето на този свят. Това е едно погрешно схващане. Злото ще съществува в света, докато смъртта съществува в него. Докато съществува смъртта, ние, борейки се срещу смъртта, често мислим, че другият, моят близък, е причина за това мое страдание. И затова в тази борба срещу смъртта често сме против другия, т. е. против нашия близък. Мисля, че е илюзия това, че ние ще станем по-добри. Християнството не е искало (и аз смятам, че това е погрешно разбрано християнство) да ни направи по-добри. Християнството само е обещало единствено, че на края на света ще дойде Господ и ще ни освободи от смъртта. На основата на тази вяра в бъдещото Божие Царство вече – се е създал един *християнски етос*, едно отношение между хората. Християнинът е гледал на другия човек като на онзи брат, който ще бъде заедно с него в Царството Божие с Господа. Християнството не е донесло никаква съвкупност от морални норми, които да преобразят света и да го направят нов. То е донесло една надежда за *вечния живот* чрез събитията, които са се случили в историята – а това е преди всичко Христовото Възкресение – събитията, в които се предвкусва, че човечеството *може* да победи смъртта. Погледнато в тази перспектива християнството е създало една култура, една нова цивилизация, която не се основава (както днес мислим) върху никакви конвенции и забрани (“не трябва” това или онова), а върху едно спонтанно отношение към другия човек. Християнството е до-

несло надеждата, че този *друг* човек ще бъде *вечно битие*, че няма да завърши със смъртта и тази надежда е започнала да променя нашето отношение към него.

Затова мисля, че не трябва да се учудваме на онова, което се случва, например през последните десет години в Сърбия – и на войните, и на катастрофите. Това се вижда толкова по-добре, колкото повече ние мислим – и това е заблудата на века на Просвещението – че ще научим чрез някакво училище хората да бъдат по-съвършени. Човекът си остава човек. Аз постоянно повтарям това, защото мисля, че е един много важен аспект на християнската проповед, който ние забравяме: докато съществува смъртта, ще съществува и злото. В православното богословие злото се отъждествява *със смъртта*; не с нарушаването на моралните норми, а със смъртта. Както казва псалмопевецът: “В беззаконие съм заченат и в грех ме роди майка ми”. “В грех ме роди” означава – и днешната наука показва това – че аз съм смъртно битие, т. е. откакто съм се родил, аз започвам да умирам. Родил съм се в грех означава, че съм се родил в смъртта. Или това, което казва св. апостол Павел в Посланието до Римляни – чрез един човек дойде смъртта в света и *в нея всички съгрешиха*; т. е. в тази смърт. Защото, всички сме грешни, тъй като сме причастни на смъртта.

Калин Янакиев: В съвременния свят хората все по-малко могат да си дадат отговор за смисъла на страданията. Аз даже бих казал, че съвременният човек – дори вярващият съвременен човек – все по-трудно (особено след трагичния 20 век) приема традиционните богословски опити за осмисляне на страданията: това че страданието е за наказание на нашите грехове, че страданието е за вразумление, т.е. че е педагогическо страдание.

Пред лицето на една епоха на Освиенцим и ГУЛАГ това на мнозина започва да звучи скандализиращо. Същевременно, когато човек е изправен пред един чист скандал на страданието, той бива тласнат към бунт. Това ни е показал Достоевски чрез Иван Карамазов и прословутия проблем за "измъчените дечица". Бунтът пък от своя страна – показал го е пак Достоевски – води до отцеубийство, до богоубийство. Можем ли ние да кажем нещо на съвременния човек за смисъл на страданието? Има ли някакъв смисъл той да страда?

Епископ Игнатий: Страданието има смисъл само, ако се свърже с любовта. Ти можеш да страдаш, само ако обичаш някого. Можеш да страдаш за него, да му принесеш жертва. Извън това *отношение* страданието наистина няма никакъв смисъл. И не е случайно, че днес, когато индивидуализмът е станал критерий за човешкото битие, страданието е изгубило всякакъв смисъл. Хората, а дори и християните, започват да говорят за страданието като за нещо парадоксално, което няма връзка с нашия живот, тъй като то – разбрано по начина: "Аз съм индивид, достатъчен съм за себе си и трябва да бъда щастлив!" – предполага, че всяко щастие трябва да изключи страданието.

Това обаче не означава, че страданието трябва да се приеме като нещо нормално. Този вид страдание не влиза в Царството Божие. Ние се надяваме, че в Царството Божие вече няма да има болка и смърт, няма да има страдание, защото и страданието, и болката са причинени от смъртта. Боли ме нещо, ако съзнавам, че то застрашава моя живот. Това е физическата и психологическата болка. Когато настъпи Божието Царство няма да има смърт, няма да има болка и страдание. Но тук, в света – и аз подчертавам това – страданието има смисъл само в

контекста на *любовта към другия*. Вие страдате тогава, когато обичате някого. Впрочем в този контекст може да се посочи и страданието на войните, които са се водили по нашите земи, макар те да са се водили в християнска среда (а така следователно да се оправдават и войниците, които са станали светци-воини). Това е така, защото тяхното воюване се е разбирало като *жертва*, като страдание за другия. Войният защитава другия, отдава своя живот за него и затова Църквата е включила в своя календар воини като светци. В противен случай това би било парадоксално, би било безумно и не би имало никакъв смисъл.

Ние трябва да пробудим съвременния човек за любов към другия чрез учението за личността, което са ни оставили св. отци кападокийци – че човекът е *личност*, т. е. неповторимо битие, само когато е в *общение* с друга личност. Тогава ще можем да решим много други проблеми по различен начин и да ги доведем до други аспекти на живота, т. е. да видим живота в една друга перспектива. Без това – както и сам заключихте – всичко, и страданието включително, става абсурдно. Днешният човек казва: "Защо да страдам, защо да се жертвам", защото е убеден, че чрез жертвата той няма да оцелее, че не съществуват проекти за бъдещо царство, т. е. той не мисли, че ще живее вечно, и тогава всяка жертва му изглежда безумство.

Калин Янакиев: Бих искал да ви задам един въпрос, свързан с богословието. Сякаш във времето от Средновековието насетне богословието все повече се превръщаше в едно богословие *на Божественото битие*, и престана да бъде едно богословие, изхождащо преди всичко от религиозната *връзка*, от феноменологията на връзката. Това като че ли породи възможността да наблюдаваме през го-

дините богослови, които говорят за Бога така, сякаш говорят просто за един "абсолютен обект", за едно "абстрактно всесъвършенство", а богословието им е напълно отделено от благочестието и от вярата. По мое убеждение – аз бих се изразил така афористично – ние не можем да кажем нищо за Бога, преди да можем да кажем нещо *на* Бога. Бог не може да е за нас "Той", преди да стане за нас "Ти". Не смятате ли, че предстои един *екзистенциален обрат* в богословието, че той е безкрайно нужен на съвременния свят, за да се освободи той от една онто-теология, която като че ли не говори вече нищо на никого?

Епископ Игнатий: В моя доклад "*Православното богословие днес*"* аз посочих тази т. нар. гносеологическа проблематика, т. е. проблематиката на познанието на Бога. Това, което академичното богословие и въобще схоластиката донесе по отношение на богословието е, че Бог започна да се анализира като обект, т. е. без никакво *отношение към нашия живот*. Най-новите православни богослови вече се дистанцират от едно такова богословие именно като говорят за разликата между същността и енергиите в Бога, според традицията на исихазма. Доколкото същността Божия не може да се познае, Бог е по същност абсолютно непознаваем, за Него не можем да кажем нищо. Доколкото пък в енергиите Му се участва, то Бог бива познаван именно чрез енергиите. Този подход обаче може да има също един трагичен завършек и познанието на Бога отново да се сведе вече до един мистицизъм, който би бил също толкова опасен в Църквата. Вместо за Бога да се говори обективно, тук бихме имали едно мистично отношение, което означава, че този, който познава и Онзи, който се познава не могат да се различат. И тогава вие отново ще се съмнявате дали този мистик и този негов опит

е наистина автентичен опит. Ето тук всъщност е големият принос на Пергамския митрополит Йоан Зизиулас, който аз днес подчертах. Той говори за едно друго богословие, извлечено от св. Максим Исповедник, според което Бог се познава в *лично отношение*. Да познаеш някого в лично отношение обаче означава да го познаеш в любовта. Това е такъв вид познание, при което този, когото познавате, става част от вашата личност, когато сте в общение с него. Това познание също открива, че вие самият сте една *уникална личност* и тук не може да се каже нищо позитивистично. Така имате абсолютно сигурно познание, но познание, което всъщност поставя пред вас една Личност, в която участвате и вие. Но ако това е така – ако при това познание аз създавам общност с Бога, ако не мога без Него – то значи това познание има *онтологични* последици. Тук се подчертава т. нар. *познание чрез любовта към ближния* – именно това, което казва св. апостол Йоан – че този, който не обича ближния, той не познава Бога, защото Бог е любов. Познанието, следователно, тук се отнася към една област на отношенията, които имаме в Църквата – като се свързваме един с други ние придобиваме познание за Бога, а това създава едно *събитие*, един църковен *опит*. Това означава, че познанието не е вече мое *индивидуално действие*, нито преминава само през моя разум, а става *църковно събитие* – ние познаваме Бога в едно събитие на *общението на любовта*. Това е така, защото Бог е любов, защото е общност на Личностите на Отца, Сина и Светия Дух. Както казва св. Григорий Богослов: Бог не е любов в смисъл на източник на любовта (т. е. че любовта извира от Него в платонов смисъл), а Бог е любов, защото е *общност на Личности*. Това означава също, че любовта не е психологическа категория, а конкретно битие, което стои срещу мен. В такъв именно случай

*Разговорът е проведен в дни на международния конгрес на православните богословски школи и еп. Игнатий се позовава тук на своя доклад, изнесен на конгреса – бел.рег.

любовта не може да съществува без другия. Ако любовта е психологическа категория – аз мога да обичам и себе си – тогава мога да обичам и без другия човек.

Това е много важен принос в богословието в този гносеологичен план. Още повече, че днес тази християнска гносеология се оправдава и от най-новата гносеология у Хайзенберг и у представителите на квантовата физика, където се констатира, че онова, което се познава се променя в отношението си с този, който го познава, т. е. в отношението, в което той се намира. Следователно знанието и познанието вече не е в областта на науката като едно обективно действие, а всъщност идентичността на оня, когото познаваме зависи от нашето отношение с него.

Мисля, че това е твърде важна тема, към която също трябва да се обърнем и да поставим не само в богословски, а въобще в по-широкия контекст на човешкия живот и на света, в който живеем. Мисля, че тя може да допринесе за един обрат, който човечеството трябва да направи, ако наистина искаме да оцелеем и да съществуваме. Смятам, че св. отци са показали това достатъчно убедително, защото ние винаги трябва да изследваме всичко и да поставим въпроса дали то е осмислено докрай, дали е истина или не. Богословието и св. отци винаги са били открити за това. Богословието никога не се е разбирало като догматика в смисъл – нещо е догма и вече не говорим за него.

И което е още по-важно – богословието винаги трябва да се основава на някакъв *опит*. Ако не съществува опит, който има аналогия в нашия живот, тогава той не може да се потвърди от нищо. А аз мисля, че за познанието от този вид – а именно, че когато обичате някого, тога-

ва вие го и познавате – съществува изключително убедителен опит. Защото вие може да ме познавате да речем като полицаї; да направите досие за това колко тежа, какво ям, как изглеждам, как се държа – но това не е познаване на личността. И въпреки цялото това досие, вие не ме познавате. За да ме познаете аз трябва да осъществя с вас лично общение, а за да осъществя това общение, аз трябва да искам това, трябва да ви обичам. Ние познаваме другия само в това отношение на любов и тогава всъщност го познаваме като личност, а не като предмет или обект. Когато св. апостоли говорят в Свещеното Писание за Бога, те винаги казват: “Бог на нашия Господ Иисус Христос”, т. е. не говорят за Бога като за някакво абстрактно понятие, а винаги в отношението Му към някаква жива конкретна личност. Когато говорят за Христос като Бог, винаги се стига до изразите: “мой”, “наш”, “Господ наш Иисус Христос”, а св. апостол Тома казва: “Господ мой и Бог мой”, Господ т. е. иска да бъдем “Негови”. Това е личното отношение, личното познание. Както вие, така и аз искам някой да ме познае по такъв начин, че да бъдем в общение, че аз да съществувам за него, да бъда за него неповторимо същество. Така и Бог иска да бъде познат от нас, така ни познава и Той – като общува с нас и ни познава като неповторими същества, като личности.

Калин Янакиев: И все пак ние живеем в свят, в който повечето от хората декларират себе си като атеисти – някои като по-доброжелателни към вярата атеисти, други като по-малко доброжелателни към нея. Аз съм говорил с интелигентни свои колеги, които се отнасят безразлично към моята църковна принадлежност, и които са ми казвали така: “Аз нямам нужда от тази хипотеза – личния Бог”. Коя е най-трудната крачка, която отвежда от

един такъв атеизъм към една религиозна връзка. И един втори въпрос: освен атеизъм в последните векове ние присъствахме на една демонстрация на антитеизъм. Каква е дълбината диагноза на антитеизма?

Епископ Игнатий: Що се отнася до първия въпрос, трудно е да се изследва и да се констатира кой е вярващ и кой не е. Обикновено ние имаме някакви параметри и статистика, въз основа на които достигаем до познание дали някой е вярващ или не е вярващ. Мисля обаче, че вярата в Бога се основава върху *любовта към другия човек*. Колкото по-искрено обичате другия човек, колкото по-способни сте да обичате другия човек, толкова повече тази ваша любов автоматично пренася битието му във вечността. В противен случай любовта е лъжлива. Ако обичате едно същество и не искате то да съществува вечно, тогава вие не го обичате истински. А когато го обичате с такава любов – мисля, че човекът винаги е такъв, такава е човешкото същество – т. е. когато искате да бъде вечен, вие създавате около него култ. Тогава всъщност показвате, че се свързвате с едно вечно измерение. Аз мисля, че кризата на атеизма е криза на тази любов и че никои, дори в Църквата, не говори достатъчно за значението на любовта към другия човек. Затова има хора, които мислят, че вярват в Бога, но всъщност не вярват, защото вярата в Бога се измерва само с отношението, което имате към другия човек, т. е. само с любовта към него. Можете да казвате: "Господи, Господи", но, както казва Христос: "Не всеки, който Ми казва Господи, Господи, ще влезе в Царството, а оня, който изпълнява Моята воля". Какво означава това "оня, който изпълнява Моята воля"? Това означава, че Господ ни е насочил към любовта спрямо другия човек, към него като друг човек, и това е критерият на нашето благочестие, независимо от това дали ние се декларираме като вярващи, дали осъзнаваме това или не.

Вашият втори въпрос е може би малко по-сериозен и се отнася към това, което казах още в началото. В нашата съвременна цивилизация преобладава сатанизмът. Това се вижда от художествените произведения, които вече показват хората много грозни. Това са разрушени образи (тази проблематика ми е много близка); цветовете са такива, че водят към един песимизъм и към сатанизъм – сатанизъм не само като нихилизъм (в смисъл, че в бъдещето ни очаква само нещастие), а към един войнстващ т. нар. антитеизъм. Това означава, че мнозина искат да направят от хората сатани, т. е. вървят срещу онова, което се проявява като едно положително благо битие. Аз мисля, че в голяма степен и тук сме виновни ние с нашето богословие, защото сме представили Бога на това т. нар. естетическо равнище и сме подчертали естетиката, подчертали сме пропорциите, например красотата. Красотата е започнала да се отъждествява с естетическия израз, а не с онтологията, с битието, т. е. ти си красив, защото съществуващ. Ако си неповторимо битие, а всеки човек е неповторимо битие, тогава си и красив. Така се приближаваме повече до онтологията, а не до естетиката, морала и т. н. Тогава виждате едно битие, което е и красиво, и добро защото съществува, а

не защото то е красиво или добро само по себе си. Днес нашият проблем е отношението между онтологията, етиката и естетиката. Днес онтологията се ощетява за сметка на естетиката и етиката. Никой не се интересува дали едно същество ще живее вечно или не; важното е то да бъде добро и докато живее да бъде красиво. Но ако тези понятия добър, красив не се проектират във вечността, те са абсурдни. Не може едно нещо да бъде добро, ако утре то достига до своя край и умира. Във Византия, т. е. в християнството, доброто винаги е отъждествявано с битието, със съществуването, с онтологията. Доброто е нещо, което съществува вечно, а не защото е добро според някакви морални критерии.

Превод от сръбски: Д. Минчева

ОСНОВА И ОПОРА, КОЯТО НЕ РАЗОЧАРОВА

Кардинал Карл Леман

Карл Леман е роден на 16 май 1936 г. в градчето Зигмаринген в днешната федерална провинция Баден-Вюртемберг. След като завършва гимназия в родния си град от 1956 до 1964 г. той учи философия и богословие във Фрайбург и Рим. През 1962 защитава докторска дисертация по философия, а пет години по-късно, през 1967 г. идва и докторската титла по богословие. От 1964 до 1967 г. работи като асистент на големия католически богослов Карл Ранер в Мюнхен и Мюнстер. През 1968 г. получава първата си професура по католическа догматика и богословска пропедевтика в Майнц. Три години по-късно става професор по догматика и икуменическа теология във Фрайбург. През 1963 г. Карл Леман става свещеник. През 1983 г. е провъзгласен за епископ на Майнц, а от 1987 г. неизменно е председател на Конференцията на германските католически епископи. На 28 януари 2001 г. е провъзгласен от папа Йоан Павел II за кардинал. Кардинал Леман е носител на множество църковни, държавни и академични отличия и награди.

Каквото и да се обсъжда в нашето общество винаги бързо се стига до въпроса за функционалността и ползността. Така става и в областта на религията и вярата. Разбира се, има отделни ползи, които индивидът и обществото могат да извлекат от религията. Има известно отношение между религията и щастие, вярата и етоса, християнската готовност за помирение и подкрепата за мира. Но те засягат на първо място отделния човек и освен това винаги могат да бъдат оспорвани.

Затова е трудно да се покаже полезността на вярата отвън. И дори ако това би ни се удало, то все пак не би ни довело до самата вяра. По-скоро би трябвало да попитаме, дали човек трябва да се откаже от опита, който може да придобие с вярата и във вярата. Затова обаче е нужно първо този опит да се познава и преди всичко да се познава начина, по който придобиваме знание от него.

Това съвсем не е лесно, най-напред защото вярата не се проявява като елементарна форма на човешко поведение. За много хора тя се разполага неопределено някъде между познанието и волята. Спектърът от значенията на вярата обхваща почти всички форми на заемане на позиция от човека – като се започне от лудостта, мине се през нерешените съмнения и предположенията и се стигне до сигурното знание. Лишената от дистанция лековерност може да достигне до приемането на напълно неразумни неща без каквато и да било проверка. Това именно се нарича суеверие. Вярата обаче може да съдържа и съждение за правдоподобност, което признава на стоящото под въпрос състояние на нещата някаква вероятност и разумност като остава свободно пространство за несигурност, а с това и някакви резерви. Нещо подобно се проявява там, където вярата изразява акт на доверие към другия или към самия себе си, или увереност в собствените възможности (или тези на другия). Такива актове на вярата представляват в различна степен непълноценни форми на познанието и на знанието. Общото за тях е, че съгласието по отношение на едно изказване или на едно прието, съответно предпоставено състояние на нещата е условно, недостатъчно или съвсем не основателно. С това вътрешната многозначност на вярата става очевидна.

Съществува обаче един друг, относително ясно разграничен от разглежданата до тук употреба смисъл на понятието вяра, който подобно на сигурното знание изразява безрезервно и неограничено съгласие и ако заг него не стои голословно твърдение или сляп фанатизъм, достоверността на факта трябва да се гарантира по друг начин. Защото собствено то виждане заедно с възможността за проверими констатации води към знанието, а не към вярата.

Въпреки това обаче към вярата принадлежи и несмутимата устойчивост на съгласието. Специфичен предмет на тази вяра следователно е онова, което не става ясно от само себе си и което не е постижимо нито за непосредственото зрение, нито за дискурсивното мислене. В този смисъл вярата се свързва с невидимото в най-широкия смисъл.

Неограниченото и безрезервно съгласие на вярата без едно директно познаване на нещата обаче е възможно само, ако някой друг отговаря за истината на онова, в което вярваме. Един такъв гарант отговаря като компетентен свидетел за надеждността и достоверността. При това надеждността на свидетеля и мотивите на вярващия за приемането на свидетелството се подлагат на проверка. Но вярващият трябва сам да

е в състояние да схване, за какво говори съобщението. Така съдържателният и личният момент в понятието за вяра образуват едно цяло.

Разбира се обаче все пак си остава вяро, че тази форма на духовно заемане на позиция, независимо от целия контрол и всички проверки за надеждност, неизбежно води до ситуация на вземане на решение (Трябва ли да вярвам или не?), която отново привнася в тази форма на заемане на позиция момент на неограничено утвърждаване, на безусловен ангажмент и накрая на безвъпросна обвързаност. Тук във вярата много тясно се свързват един обективно-познавателен и един личностно-волеви момент.

От това преплитане на разум и воля става ясно и защо феноменът на вярата се разяснява толкова трудно: той носи в себе си вътрешна яснота на смисъла, която дава безрезервна достоверност; тя придобива обаче своята безусловност и непоклатимост в крайна сметка от включването на личната свобода – при външно разглеждане на нейната окончателна безвъпросност обаче това включване може би никога няма да престане да създава впечатлението за известен произвол. Затова като приемане чрез лично решение вярата е дело на отделния човек.

В по-дълбокия смисъл вярата не е дадена изцяло там, където човек приема и държи на убеждения или истини само заради респект към традицията, по силата на пожелателното мислене или поради силно увлечение. Понеже вярата е зависима в толкова висока степен от персонално-волевото съгласие, истинската вяра не може просто така да се сподели с другия. Понеже споделимостта и до известна степен разбираемостта на вярата представляват толкова значим проблем, е трудно лошата вяра да бъде разобличена от вън. Затова и истинската вяра също така лесно може да се представи като суеверие, идеология и т. н. Ето защо вярата е един изложен на риск от извънредно много недоразумения и изключително чувствителен феномен.

От тук следват две методологически указания, отнасящи се до всяко говорене из самата вяра или за нея:

- Собственото духовно измерение на вярата може да се схване правилно само, ако винаги заедно с него се мислят възможните извращения на вярата и нейната вътрешна заплашеност. Затова истинската вяра е много по-критична към себе си отколкото подозренията, които идват от вън. Свидетелствата за вярата на много велики християни говорят ясно за това.

- Да се разглежда живото осъществяване на вярата дистанцирано и обективизирано е изключително трудно. Ако това не се вземе под внимание при анализа на феномена, тогава се изопачава собственото измерение на вярата и тя лесно се обърква с форми на мнението или пък на знанието. Затова не може да се мине без старателно познание по феноменология на религията.

Само една точна дефиниция на вярата не е достатъчна. Два основни елемента по особен начин трябва да са присъщи на феномена на вярата: неограничено съгласие по отношение един факт, който не е непосредствено достъпен, но се приема въз основа на опита и знанието на един компетентен свидетел, на когото вярващият се осланя след основна проверка. Приемането на един такъв, сам по себе си недостъпен факт разбира се може да стане и чрез личното възприемане на едно смислено и някак си ясно рисковано дело, което едва след това трябва да получи потвърждение в своята пълна истина. В този смисъл окончателното потвърждение на вярата зависи от едно идващо бъдещо утвърждаване и с това от едно още ненастъпило осъществяване. Това е и вътрешната причина, поради която с истинската вяра изначално се свързва и надеждата.

Формите на вярата, които принадлежат по-скоро към областта на мнението са заменими с други начини на говорене. Но току-що изложената основна форма разкрива своята невъзможност да бъде изведена от друго нещо, не на последно място и затова, че трудно намира равностоен заместител в езика.

Заблудите, идващи от употребата на гумата вяра във всекидневния език не спират пред философската рефлексия, а съответно създават апории и на това равнище. Затова не съществува никакво, прието дори в общи линии, философско понятие за вярата. То започва от дефиницията, че вярата била практическата философия на гаден човек, минава през определението на елементарната съгласуваност на нашето поведение с биологично необходими модели на поведение и стигна до идентификацията с общи светогледни възгледи. И тук определящ е моментът на практическа достоверност, който се основава на безрезервно доверие, но не е абсолютно мотивиран и затова винаги означава, тъкмо с погледа към бъдещето, в известен смисъл рисковано дело. Доколкото философията, особено в нейното развитие през Новото време, установява като мащаб на мисленето точният математически познавателен идеал или абсолютната самодостоверност на субективността, вярата се схваща само или предимно по мярката на едно пълно знание и по този начин тя не се оценява правилно като едно автентично духовно измерение.

Оформено от теологията.

Това положение се променя преди всичко с известното произведение на Карл Ясперс *Философската вяра*. Той определя философската вяра като неотменно първоначало на всяко истинско философстване. За него тя се състои в достоверността на една истина, която свързва човека с основата на битието, която представлява фундаментът на мисленето и образува субстанцията на един личностен живот, без обаче да може да бъде доказана научно. Онова, което се приема като съдържание на такава

вяра според Ясперс е: идеята за един Бог; безусловното изискване за действието; крайността и невъзможността за завършеност на човека и сътворения свят; реалността на света като едно изчезващо между Бог и екзистенция налично битие; ръководството на човешкия живот от Бога. С крайното формализиране на актуалното осъществяване на вярата обаче, Ясперс влиза в апория и несъгласуваност, които разклащат из основи възможността за реализация на това философско понятие за вяра.

Подобни опити да се реабилитира понятието за вяра по пътя на мисленето могат да се открият и другаде, например при Лудвиг Витгенщайн или в последно време – у Курт Хюбнер, а нека да не забравяме и големите еврейски мислители. Общо взето обаче става ясно, че употребата на едно собствено философско понятие за вяра не е достатъчно добре премислено. Опитът то да се еманципира от християнската теология чрез динамизирането и екзистенциализирането му, довежда до още по-голямо затруднение. Затова въз основа на историята на проблема за философското понятие за вяра може да се разбере, защо днешната философия по-скоро би желала да се откаже от употребата на тази гума. Това не изключва възможността самото понятие за вяра да извлеча определена полза от тези многобройни усилия.

Понятието за вяра е оформено с голяма сила от християнската теология. Това не трябва да се разбира така, като че ли взаимната обвързаност между религията и понятието за вяра е нещо, което се разбира от само себе си. Има религиозни прояви на човешко поведение, които не достигат или почти не достигат до пълната форма на развитото осъществяване на вярата. Известен скептицизъм е необходим също и навсякъде, където с помощта на библейско-еврейското понятие за истина и верност, донякъде с цел да се противодейства на разбирането за вярата като голо приемане на верски изказвания за истинни, главният момент се съзира в изпълненото с вяроност постоянство на Бога и в основаващото се върху него доверие на човека към Бога. Разбира се едно таква определение не е погрешно, но при по-внимателно разглеждане изследванията върху Стария завет предлагат по-диференцирана картина.

Първо, съществителното вяра съвсем не се появява толкова често, второ, малко са местата, които говорят за строго теологична вяра (например Исаия 28,16; Битие 15,16; Авакум 2,4). Точно пророците предупреждават за заплахата, която идва от привидната сигурност, от религията на лековерието и от илюзиите на едно опасно усещане за приютеност. Очевидно съзнателната сдържаност по отношение на вярата се основава на опита от такива изкушения. При пророк Исаия се казва: *Ако не вярвате, вие нямате подкрепа*. Вярата става носещ фундамент и пробен камък, и опирайки се на нея истински благочестивият не отстъпва в час на изпитания и нападки. Онзи, който се обръща към други богове, всъщност не вярва. Освен това вярата е толкова цялостен акт на вла-

гане на личната екзистенция, че всяко заплашително подканване към засилване на вярата се явява безсмислено. Вярата означава върховно и окончателно решение на човека в полза на Бога като основание за Неговото съществуване. Вярата гарантира сигурност за настоящето и бъдещето, спасение и власт над действителността.

Така става ясно, че в езика гумата вяра се използва в абсолютен смисъл: тя е наша основополагаща нагласа. В същото време трябва да се подчертае, че вярата е неотделима от определено познание за Бога (Бог трябва да се търси, Бог трябва да се знае), а така също че признаването на известни религиозни истини се заключава в доверието към Йехова. Може би от тук произлиза и една принципна употреба на вярата в областта на човешкото: Аз ти вярвам.

Новият завет използва тази структура на вярата по още по-решителен начин. Съвременната, започнала още в Иисус Христос действена мощ на бъдещото осъществяване на спасението може по особен начин да се изрази чрез гумата вяра. При това специално се развива мотивът за разумността на вярата и за собственото духовно измерение, преди всичко под формата на слушане, послушание, виждане, изповедание, надежда. С това значението на гумата вяра стига до едно извънредно профилиране, каквото липсва извън контекста на Библията, защото при всичкото доверие на човек към човека тук всъщност не може да се изисква вяра в строгия смисъл на гумата. Никой човек не е по отношение на друг човек безусловно валиден авторитет.

Теологическата вяра изхожда от това, че Бог е говорил по разбираем за човека начин. Сред хората човек всъщност не може *да вярва* в някого. Затова стои въпросът, дали понятието вяра в неговата теологическа профилираност може да се употребява и извън религиозната сфера. Такива езикови употреби като вяра в самия себе си, вяра в човечеството, вяра във водача показват, че теологизираното, но профанно или секуларизирано използвано понятие за вяра може лесно да стане част от някаква идеология и така да стане опасно.

Голямата заслуга на класическия анализ на вярата в теологията е това, че той е обосновал собствената структура на акта на вярата, разграничавайки го строго от структурите на знанието и с това е отдал дължимото на интелектуалната отговорност за приемането на вярата. Тук ще приведа някои достойни за отбелязване от философска гледна точка импликации.

- Вяра и разбиране се предпоставят взаимно и се проясняват взаимно. Към същността на теологическата вяра принадлежи това, че въпреки непоклатимото съгласие, тя позволява едно неспирно по-нататъшно мислене. Във вярата съгласието позволява дори да се появи и едно ново безпокойство на мисленето. Точно защото вярата е само началото на чо-

вешкото спасение и постоянно критично отива отвъд самата себе си, тя безпокои и привежда човешкия дух в движение. Затова вярата не изключва питането на човека, а го подбужда към неговото радикално осъществяване. В тази непрестанно проявявана смислова яснота на християнската вяра трябва да се търси основата на безпрецедентната в цялата история на религиите рационалност на западната теология.

- Теологическото понятие за вяра в крайна сметка изхожда от убеждението, че тук е дадено познание на истината, което притежава убедителност не само чрез приемането на външни основания и с оглед на някакво свидетелство, а чрез влагането на цялата екзистенция и се постига чрез съгласие от волеви тип, извиращо от основата на личността. Тази основна воля на човека не е слъпа, пълното интелектуално познание обаче има нужда от помощта на волеви акт. Защото във вярата се познава нещо добро и истинно, тя е синтез на нашите способности да познаваме, да искаме, да обичаме. Вярата е познание чрез любов.

- Спецификата на вярата постоянно се загубва от погледа, когато решим да я мерим прекалено много с мярката на осъществено знание. Това става ясно при един от най-фините анализи на вярата, а именно при Хегел. Хегел вижда във вярата не само непосредственото знание, чувството или усещането, той по-скоро я локализира в областта на представата и на понятието. В крайна сметка обаче вярата притежава достойнството да опосредява абсолютно, само доколкото е приета в сферата на понятието. Последната и висша форма ѝ придава едва понятието. Това снемане на незнаещата вяра във вярващото знание се поражда от грижата за свободата на човека, който не бива да бъде унижаван от никаква непроницаема власт. Киркегор (без сам да изяснява напълно структурата на акта на вярата) критикува това прекомерно възвисяване на вярата от позицията на екзистенциалната практика, която не може да бъде обхваната изцяло от никоя теория. На езика на теологическата традиция това би означавало, че вярата никога няма да бъде изпразнена от съдържание със средствата на познанието или че човек смята за вярно част от онова, което казва християнската вяра, но това става по начин, различен от този на вярата. Още Кант е бил принуден да снесе знанието, за да освободи място за вярата. Но понеже тази вяра е била поставена само вътре в границите на самия разум, ползата от това си е останала изключително двусмислена.

Онзи анализ, който се ползва и от средствата на съвременния анализ на езика, може да извади на показ структура на вярата като автентична форма на човешко поведение по по-убедителен начин отколкото досега и то в следните отношения:

- В противоположност на един чисто рационален модел на действието, който затъмнява съществените области на субективната, персонална реалност на действието, трябва отново засилено да се изтъкнат акто-

вете на доверие, на упование и т. н. Съвременната психология на детската възраст е доказала, че една истинска и подходяща социализация на детето е почти невъзможна без някакво изконно доверие, без упование. В днешната антропология, особено в антропологията на детската възраст, но също така и в психотерапията този елемент играе фундаментална роля, която сигурно се нуждае от още по-голямо задълбочаване.

- Базовият антропологичен опит отвежда към въпроса, как човекът може да устои на тежестта на битието, без да стане жертва на безсмислието. Един определен отговор на този въпрос ще ни насочи към изначалното отношение между битието и добротата, т. е. ще разкрие една последна смелост да бъдеш и едно "да" върху основата на екзистенцията. Такова онтологично утвърждаване може с пълно право да се нарече вяра, не само в рамките на религиозното говорене, но и въз основа на човешкия опит изобщо.

- В един много широк смисъл вяра може да бъде наречен начинът, по който човекът отговаря на въпроса за цялото, за смисъла, за основанието и целта на своя живот и на света.

Последното от изброените убеждения трябва да бъде продължено и задълбочено. По принцип човек не остава просто така при себе си, съвсем изоставя отговорността за това, което той е и което прави. Той придобива опит, прекривайки своите собствени граници. Модерното мислене в много дисциплини нарича това самотрансцендиране. Засега предпочитам да остана при понятието трансценденция. С него най-напред се има предвид човека, който по много различни начини, а именно интелектуално, етически, афективно, митически, екстатично, надхвърля самия себе си. Традицията често нарича това съприкосновение, скок и вяра.

Така може да стане, както с помощта на познанието и безграничната воля, така и чрез практиката и мълчанието, преди всичко обаче чрез молитва, възхвала и поклонничество. С това човекът се издига над границите на собственото си Аз, което може да се осъществи в много форми, в една непрекъсната градация на степени чрез нарастващо познание или чрез светкавично мигновено просветление и може би чрез екстатично излизане извън себе си.

Във връзка с това е важно преди всичко надскачането на собственото Аз. Защото чрез това човекът е завладян от нещо, което се простира извън него самия. Традицията говори от ранни времена за това, че то лежи отвъд моето Аз. Това означава по особен начин освобождаване от фиксацията върху самия мен. Надскачането се осъществява (най-често) в един груг по вид, различен по своя начин на битие и битийна плътност регион, което означава някакво издигане или пък също и някаква противопоставеност на собственото налично битие.

Тук не трябва да се мисли за класическо религиозно определение като Бог или небе. Има множество различни ходове на трансцендиране. Това може да бъде екстатично съединяване с природата, както това се разкрива в лириката за природата. Този ход може да се осъществи също и в наркотично опиянение или в света на наркотиците. Човек може да се опита да издигне себе си и чрез усилен труд. Ернст Блох говори съвсем съзнателно за трансцендиране без трансценденция. Това обаче нерядко се усеща като празна трансценденция, която се губи в нищото или е захвърлена обратно към самата себе си в едно горчиво разочарование.

На това място става ясно, че човекът трябва да взема решения в хода на очевидно неизбежния процес на трансцендиране, който принадлежи към неговата същност. Тук има известни ценности, които човек открива – например истина, справедливост, солидарност, надежда, любов. Когато той вижда повече недостатъците в осъществяването на тези ценности, тогава стремежът към тяхното реализиране и едно съответно програмиране се преживяват като такъв процес на постоянното трансцендиране. Това може да стане и в себеотдаването и себепреодоляването под знака на любовта към ближния. Потресът от страданието, от собственото или чуждото страдание, също може да води до такъв опит.

Погобно на облог.

Тук някаква роля играят множество нееднозначни елементи на опита. Човек може да се чувства обсебен от нечувано щастие, но също и да чувства несигурността на човешката екзистенция там, където изпитва цялата своя крайност и нищожност. Има също и слизане в ада на човешкия живот. Близък до него е и опитът на страха. Ние можем да изглеждаме в собствените си очи изгубени поради някаква вина. Този опит не може да бъде отречен от никого. Той просто е налице и определя нашето битие на хора.

В най-честите случаи в сърцевината на трансцендирането тогава, когато става дума за непреодолими, нееднозначни ситуации, може би ситуации без изход, са необходими решения. Дори когато човек познава положителен опит – например в търсенето на познание на истината или в усилието за мир и в безкористността на етическото действие – може да има разочарования, които изискват едно много по-фундаментално решение: или – или. Библията и традицията назовават тази ситуация на вземане на решение с различни думи и различни образи. Всичко това прилича на облог (както при Блез Паскал), на скок или на решителен поврат.

След това се стига до въпроса, дали има едно последно основание, една външна опора, която не пропада когато всичко се клати, опора, която не разочарова. Една такава извънредна концентрация, в която ние хората възлагаме всичко на една причина, се случва във вярата. Тук се осъществява

вява най-силно това, което свидетелството на Библията нарича вяра.

Тази последна опора и тази причина, отвъд която не може да се отиде, наричаме Бог. Така са говорили и класическите пътища на мисленето за Бога (доказателствата за Бога). Но днес за нас това е един все още много дълъг път. Ние трябва да го открием отново, да вървим по него стъпка по стъпка. Във вярата обаче ние можем точно толкова малко колкото и в любовта да минем без един скок, за който няма осигурително въже.

Превод от немски: Олга Симова

Преводът е направен от *Rheinischer Merkur* Nr. 46, 11.11.2004
Оригиналното заглавие на статията е: *Grund und Halt, der nicht entguscht.*

Общението – същност на живота

антропологични и еклисиологични
предпоставки на общностния етос
на Църквата

Свилен Тутеков

Свилен Тутеков е завършил богословие и философия във ВТУ "Св. св. Кирил и Методий" и е асистент по Християнска етика в Православния Богословски факултет на същия университет. През 2003 г. защитава докторска дисертация посветена на аскетическото богословие на св. Йоан Лествичник. Автор е на монографията *Литургични измерения на нравствеността* (ВТ, 2000) и на различни студии и статии в областта на християнската антропология и етика. Превежда съвременна богословска литература от руски и сръбски език.

1. Човекът като „обществено“ същество (κοινωνικόν ζῷον)

Нуждата на човека от общение намира своя най-непосредствен израз в историческия факт на неговото съвместно съжителство в общност. Обикновено крайната цел на обществения живот се свързва с постепенното му подобряване, което се изчерпва с удовлетворяването на индивидуалните нужди на отделния човек и тяхната съгласуваност с общоприетите цели и интереси на обществото. Така истината за живота на човека в общността неизбежно се свежда до способността на събраните заедно индивиди да осигурят своето съвместно съжителство посредством създаването на ефективни обществено-политически структури и обективно приложими принципи на социална етика. В този случай, по думите на Христос Янарас "общественият живот е показател за обективни наредби, формални институционализирани отношения, иден-

тичност на интересите или на идеологическите цели¹. В основата на тази концепция стоят обективните принципи за *целесъобразност* и *полезност*, които имат за цел да осигурят хармоничното функциониране и напредък посредством механизмите на общественно-политическите структури и прилагането на някаква конвенционална социална етика.

Това разбиране за социалния живот има определени антропологични, а оттам и метафизични предпоставки,² които определят отношението между човека и обществото. Епохата на новото време, т. е. на модерността, утвърждава една рационалистична метафизика, индивидуалистична антропология и утилитарна етика, които стават мисловни координати на всеки възглед за света, човека и обществото. Ограничаването на обществения живот в една конвенционална рамка (рационална или морална), е директна последица от безусловното приемане на тези метафизични и антропологични предпоставки, които са в основата на разбирането за човека като *автономна индивидуалност*, познаващ субект или психологическо "аз" (=историческо самосъзнание). Всеки опит за осмисляне на живота като общение неизбежно се превръща в повърхностно феноменологично описание на общественно-организационните структури и начините на тяхното функциониране, начертаните цели за развитие и прогрес и опитите за ефективно прилагане на нормите на обществения морал. Начинът на съществуването на човека се отнася към човешката индивидуалност (биологическа, психологическа, историческа и винаги онтична), която предшества и по дефиниция е отделена от "условния факт" на съвместния живот в обществото. Това прокопава непреодолима *онтологична* бездна между индивидуалното съществуване на човека и "последващия" факт на участието му в

живота на общността. Човекът се разбира като самозатворен и самотатъчен индивид (монада), чието автономно съществуване по никакъв начин не предполага и не изисква общението с другия човек, а просто го допуска като последваща възможност, обусловена от конкретни индивидуални нужди или исторически обстоятелства. Дори когато се говори за "социалността" като особеност на човешкия вид,³ тя се разбира като свойство на неговата индивидуална природа, т. е. като някаква "дагеност", която предшества и поради това не зависи от динамичното осъществяване на живота като общение. Разбира се, социологията, психологията и етиката подчертават социалното измерение на човешкото съществуване, но изцяло във връзка с неговата *индивидуална* нужда от хармонично съвместно съжителство и формирането на неговия нравствен характер и поведение. За разлика от тях богословието вижда в отделните аспекти, прояви и структури на обществения живот само израз и последица от основната за православната антропология истина, че човекът е *битие като/за общение* и че неговият живот се осъществява по динамичен начин в *събитието* на общението с другите личности, т. е. чрез свободното участие в общността. Православното предание предлага като "алтернатива" по-дълбокото осмисляне на тази реалност и търси онтологичните основи на истината за човека, сътворен като личност по образа на Троицния Бог и призван към един конкретен начин на съществу-

1 Јанарас, Хр. *Истина и јединство Цркве*. Нови Сад, 2004, с. 18.

2 Срв. Мандзаридис, Г. *Социологија хришћанства*. Београд, 2004, с. 205.

3 Още Аристотел определя човека како "πολιτικόν ζῷον" – граѓанско, политическо същество (*Политика I, 2; 1253a3 sqq*), което означава, че човекът е предназначен да живее в полиса, т. е. в общността. Повечето социолози и философи на политиката обаче интерпретират това определение в тесния смисъл на понятията "политическо" и "социално", които модернизъмт налага.

ване в общността на Църквата: динамично самопревъзможване на индивидуалността, т. е. човекът като екзистенциален факт на общение и отношение.

Православното богословие разглежда въпроса за тайната на човешкото съществуване в контекста на едно опитно личностно познание, което открива идентичността на личността в динамичното събитие на общението и отношението с Д/другия (т. е. с Бога и човека). В Преданието на Църквата изучаването на истината за човека и неговия етос (=нравственост в см. *начин на съществуване*) е винаги в органична връзка с истината за живия и Истинен Бог, Които съществува като *общност* κοινωνία⁴ на Отец, Син и Свети Дух. Това означава, че *начинът на съществуване* (τρόπος ὑπαρξεως) на Бога е свободното лично общение в *любовта* (срв. 1Иоан. 4:16), която в случая "не се отнася към една от многото особености на Божието "поведение", а към това, което Бог е като пълнота на троичното личностно общение"⁵. Тази любов не е любов към себе си, а взаимна, споделена любов, взаимно проникване на Божествените Лица (περιχωρήσις) и открива самия начин на съществуване (=битие) на Бога като отношение и общение. Истината за Единия и Троичен Бог се открива в приемането на човешката природа в Личността на Логоса, което показва на човека този начин на съществуване като *лично общение и отношение* – нещо съвсем ново за човешкия опит и категории.

Православната антропология свързва тази истина с реалността на сътворяването на човека по *образ Божи* (срв. Бит. 1:26-27) и вижда в нея предпоставката за

проникване в тайната на човешкото съществуване, а оттам и *онтологичната* основа на неговия живот и етос. Доколкото православното богословие свързва Божия образ предимно с личностната различност (=другост) и свобода, той се отнася към начина на съществуване "споделян от Бога и човека, към етоса на троичния живот, отпечатан в човешкото битие"⁶. От тук *екзистенциалната* предпоставка и *динамичната* задача пред човека е не *индивидуалното*, а *личното* (ипостасно) съществуване, което има за свое условие общението с Д/другия, т. е. осъществяването на живота като отношение в общност. Това позволява на православното богословие да говори за една *персоналистична, отворена и динамична* антропология,⁷ която от една страна предполага *отвореността* на личността за среща и общение с Бога и другия човек, а от друга – динамичното израстване в общността на Църквата "до пълната възраст на Христовото съвършенство" (Еф. 4:13).

Откритата в Христос истина за Бога като общност на Три Божествени Личности не е абстрактна философска идея, а основна *онтологична* истина, която има *екзистенциални* последици за живота и неговото осъществяване. Динамиката и възможностите на човешката природа за живот откриват троичния *първообраз* на истината за човека не като нещо "допълнително" наложено или като "външно" правило на живота, а като истински *начин* (τρόπος) на човешкото съществуване и онтологичен прототип на човешката природа. Тази истина превръща *свободата, общението и любовта* в основни екзистенциални предпоставки

4 Св. Василий Велики, *Писмо 38,4* (PG 32,332 A,D). Понятието κοινωνία е основно в неговото съчинение "За Светия Дух", вж. напр. XVIII, 45 (PG 32,149 C).

5 Yannaras, Chr. *The Freedom of Morality*. New York, 1984, p. 16.

6 Yannaras, Chr. *The Freedom of Morality*, p. 22.

7 Јевтић, јером. Атанасије. *Духовни живот виђен из православне антропологије*, у: *Трагање за Христом*. Београд, 1989, с. 136 и сл.

на една *друга* онтология, антропология и етика, които се утвърждават в опитната реалност на живота като динамично участие в събитието на общността.⁸ Затова и църковните отци не описват човешката личност с природни, морални или психологически категории, а подчертават онтологията на личността и така откриват най-дълбокия смисъл на човешкото съществуване. В контекста на връзката между триадологията и антропологията те отнасят понятието $\tau\rho\acute{o}\sigma\omega\tau\tau\omicron\nu$ (лице, личност) към битието на човека⁹ и утвърждават личностната идентичност на неговата ипостас. Гръцката дума $\tau\rho\acute{o}\sigma\omega\tau\tau\omicron\nu$ е съставена от префикса “ $\tau\rho\acute{o}\sigma$ ” – към, спрямо, срещу и съществителното име “ $\acute{o}\psi\iota\varsigma$ ” – образ, лик и буквално означава “заставам с лице към”, “заставам срещу някого или нещо”. Отнесено към битието на човека, това понятие показва, че самият факт на човешкото битие вече предполага съществуването на другия, изисква отношението и общението с него като условие за собственото съществуване. “Активната релационност на всяка личност – пише по този повод Христос Янарас – се проявява във връзката като уникално, неповторимо и неподражаемо битийно явление. Личността се проявява като *битийна другост*, посредством “логическата” неподражаемост на връзките, които тя осъществява”.¹⁰ Това обяснява защо църковните отци винаги говорят за личността в контекста на отношението, на връзката, на общението с другата личност. Отношението и общението с *другия* не е никакъв външен белег – морален императив или дори природна способност за *социалност*, а е *екзистенциално събитие*, което конституира самото съществуване и съдържанието на живота. Св. Василий Велики изразява тази истина по забележителен начин: “Кой не знае, че човекът не е самотно и диво, а укротено и обществено същество

($\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\kappa\acute{o}\nu\ \zeta\acute{\omega}\nu$)? Защото нищо не е така свойствено за нашата природа, както това да общуваме помежду си, да се нуждаем един от друг и да обичаме своите ближни”.¹¹ Тези думи обаче не трябва да се разбират единствено като свидетелство за възможността на човека да организира своето социално съжителство основано върху природни, законови и морални принципи. *Общението, нуждата от другия и любовта към ближния* (за които говори св. Василий) трябва да се разбират като динамичен отговор на екзистенциалния призив за живот в отношение и споделяне – живот, който преодолява всеки индивидуализъм и осъществява човека като личност в общението с другия.

Християнското разбиране за човешката личност е радикално противоположно на всеки индивидуализъм и отхвърля опитите за изграждане на живота въз основа на отчуждението и противопоставянето на другия. Православното богословие свързва *преминаването* от личност към индивид, от общението на любовта към автономизираната индивидуалност със свободния отказ на човека от истинския живот, т. е. с екзистенциалното съдържание на греха. Грехопадението е трагичен крах на човешкото съществуване, който има за последица *тлението* и *смъртта* и поставя под въпрос онтологичната истина и автентичност на чо-

8 Съвременното православно богословие разглежда православно-триадологията като основа и критерий за антропологията и за еклисиологията, а оттам – и за социологията. Срв. Лубардић, Б. “Евхаристийска теорија личности и православна веронаука”, у: *Богословље*, бр. 1-2, Београд, 2001, с. 64-65; вж. също Влахов, Ј. “Личност у православном Предању”, у: *Господе, ко је човек? (Православна антропологија и тајна личности)*. Београд, 2003, с. 306-313.

9 По този въпрос вж. по-подробно студията на Пергамския митрополит Йоан Зизиулас “*От маска до личност*”. Zizioulas, J. *Being as Communion*. New York, 1997, pp. 27-49.

10 Янарас, Хр. “*Постмодерната актуалност на понятието личност*”, в: *Кризата като предизвикателство*. С., 2003, с. 64-65.

11 55 обширни монашески правила 3 (PG 31,917A).

века¹². Психологията, социологията, а понякога и философската антропология констатират реалността на този неуспех, който се преживява непосредствено в индивидуалния и обществения живот. Но поробеността в егоцентрична самозащита, обективацията на *другия* човек (разбиран като съперник и неприятел), отчуждението и насилието спрямо него, сянката на омразата, която помрачава и най-непосредствените отношения, егоцентричното използване на любовта и т. н. не могат да бъдат разбрани докрай, ако не бъдат видяни в перспективата на греха като отказ и неспособност за истински живот като общение и любов. Църквата е успяла да съхрани съзнанието, че този *крах* на човешкото съществуване не е резултат от нарушаването на някакви обективни религиозни или морални норми (=престъпление в юридически смисъл), а вижда в него свеждането на живота до един егоцентричен начин на съществуване и отказ от живота като отношение и общение. Затова тя никога не се е опитвала да възстанови автентичността на живота посредством някаква кодифицирана етика, която да осигури подобряването на обществения живот посредством ефективното прилагане на обективните принципи на обществената *целесъобразност* и *полезност*. Всяка претенция (религиозна, философска или социална) за осъществяване на живота в рамките на *безличните* изисквания и норми на конвенционалния морал просто забравя за трагичния факт на грехопадение и остава само опит за утвърждаване на една "версия" на живота, но винаги под сянката на тлението и смъртта. Напротив, утвърждаването на истината за човешката нравственост (=етос, т. е. начин на съществуване) е възможно единствено в контекста на *онтологичната* истина за личността, която осъществява

пълнотата на живота като динамично участие в събитието на общението и неговото споделяне. Възможността на човека да създава междуличностни отношения се открива в свободата и неповторимостта на личността, защото отделните личности участват във факта на общението по *различен* и *уникален* начин. Пренебрегването на свободата и неповторимостта отрича истинското общение като динамично и неповторимо екзистенциално събитие и води единствено до отчуждение и противопоставяне, което не може да се компенсира с никакви форми на индивидуален морализъм или социална активност. Но свободата и неповторимостта на личността не са абстрактни обективни предпоставки за човешкото съвместно съжителство (това е възможно само в рамките на някаква рационална схема), а реалност на личното съществуване, което се открива в събитието на общението и споделянето на живота като самоотдаване в любовта. Усилието на Църквата да съхрани и утвърди този *общностен* етос е резултат от нейната вярност към екзистенциалната истина за човека и неговия истински *начин на съществуване* по образа на Света Троица като живот в Христос чрез *Духа на общността*.

2. Църквата като общност (κοινωνία)

Всяко доближаване до истината за Църквата трябва да предполага, че тя обикновено не се *определя* рационално, а се *преживява* като *светотайнствена* (сакраментална) и едновременно с това опитна реалност, като богочовешка общност и тайнство, като "икона" на бъдещото Божие Царство. Пренебрегването на този факт превръща Църквата в *институция* (религиозна, социална, политическа или морална), основана върху *идеологически* принципи, а това винаги води до от-

12 По-подробно по темата вж. Yannaras, Chr. *The Freedom of Morality*, pp. 29-36.

чуждаването от живота като участие в събитието на общението.¹³ Реалността на църковната общност се различава от политическите и идеологическите системи на обществена организация именно по отношение на онтологичното съдържание на общението между личностите, което тя осъществява. Целта на отделните човешки общности или обществени групи – така както те са изразени в политическите програми или в идеологическите цели и техните философски основания – е подобряването (рационално или морално) на условията на съвместния живот на хората, което трябва да доведе до пълното удовлетворяване на техните индивидуални нужди. За разлика от тях първата християнска общност не се появява в историята като идеологическо движение или като нова “религиозна” институция на обществения живот, а като Църква. Гръцката дума ἐκκλησία (от глагола ἐκ - καλέω = извиквам, призовавам) означава събрание, което е резултат от призива – покана и изразява не само социологично-историческата, но и същностната идентичност и истина на първата християнска общност. Тази дума означава преди всичко *събирането*, началното конститутивно действие на общността и единството на хората и по думите на св. Кирил Йерусалимски се нарича така, защото “призовава всички хора и ги събира на едно място”¹⁴.

Църквата е богочовешка *общност*, конкретен начин на човешкото общение и осъществяване на междуличностните взаимоотношения като *екзистенциално събитие*. Участието в общността на Църквата не предполага някакво “допълнение” на външни елементи към човешката природа, а възстановяване на автентичните му възможности за живот като лично отношение и взаимно споделяне по образа на Света Троица. Св. Атанасий Велики утвърждава тази истина и подчер-

тава, че цялото човечество се обединява в една общност – Църквата, която чрез действието (=благодатта) на Светия Дух *става* една общност – образ на общността на Троициния Бог.¹⁵ Св. отци обаче говорят за Църквата най-вече като за *Тяло Христово* – образ, с който св. апостол Павел изразява една основна еклисиологична истина: Църквата е общност (κοινωνία), в която християните се съединяват и общуват с Троициния Бог, но заедно с това и помежду си, като споделят опита от това свое участие в пълнотата на живота. Христос, Които е победил тлението и смъртта, *предлага* Църквата, като Свое Тяло и открива възможността пред вярващите – членовете на това тяло – да участват в тази победа. Истинската ипостас на вярващите не се намира в тяхната биологична индивидуалност, а в Тялото Христово – Църквата; техният истински живот не се състои в запазването на собствените им психологически функции, а във Възкресението в Христос и участието в живота на Троициния Бог. Така православно богословие обосновава еклисиологията едновременно и триадологично, и христологично, но заедно с това то непрестанно утвърждава истината, че общностните отношения в Църквата се изграждат и постоянно се обновяват от Светия Дух, Които съхранява нейната цялост и води към истината чрез благодатния дар на общението.

Същностната функция на Църквата да *събира* и *съединява* се осъществява и преживява опитно в Евхаристията като конститутивно събитие на църковната общност, като *общо дело* (=Литургия), в ко-

13 По-подробно вж. Тутеков, Св. “Църквата между идеологията и живота (проблемът за идеологизацията на Църквата)”, в: сп. Християнство и култура, С., 2004, с. 64-70.

14 Св. Кирил Йерусалимски, Катихеза 18,24 (PG 33,1044).

15 Св. Атанасий Велики. Против арианите, III, 20-21.

ето вярващите стават *живите членове* на Тялото Христово. Влизането и животът в Църквата като *събрание* (σύναξις) и *общност* (κοινωνία) на Евхаристията е динамичен отговор на екзистенциалния призив към човека да участва и да споделя гара на общението и любовта като се *храна с хляба на живота* – Христос (срв. Иоан 6:35) чрез благодатта на Светия Дух. Божествената Евхаристия обобщава цялостния начин на съществуване на човека, а участието в нея предполага промяната на екзистенциалните предпоставки на личния и обществения живот и открива възможности за създаването на личностни отношения във всички негови области. Участието и споделянето на този *общностен начин на живот* предполага промяна на междуличностните отношения и приемането на *другия* като брат и съ-участник в общото *събитие на благодарението* (=εὐχαριστία). Опитът от това участие намира израз преди всичко в *любовта, общението и служението*, които се проявяват в създаването на нови отношения и нова общност. Това начинание не се осъществява чрез *природните* способности на човека (върху които се изграждат моралните и социалните взаимоотношения), а предполага *свободата и неповторимостта* на личността, която трябва да отговори на призива за участие в събитието на споделяния живот. Свободното приемане и споделяне на *гара* на общението създава по непостижим начин междуличностните отношения в общността, като залог за “единството на духа чрез връзките на мира” (Еф. 4:3). Единствено чрез този гар става възможно преодоляването на всички форми на отчуждение и съчетаването на особените *харизми* на всяка отделна личност; той е единственият *критерий* и *залог* за създаването на междуличностни отношения и едновременно с това за

запазването на личностната неповторимост и свобода. Опитът от живота в Църквата показва, че общението е благодатен *гар*, но заедно с това и нравствено *изискване*, непрестанно усилие и погвиг за преобразяване и обновяване на живота и отношенията в общността. То предполага динамиката на *покаянието* (μετάνοια – промяна на ума), което преобразява индивидуализма и егоцентричната невъзможност за общение (които са последица от греха) във възможност за лично отношение и приемане на благодатния гар на общението. Този *нов* тип отношения създават един особен етос, едно динамично осъществяване на живота като свободно общение в споделяната любов.

Животът на Църквата не може да бъде отнесен към индивидуалната религиозност и морал, защото той винаги е кинониен, т. е. общностен, “социален”, споделян живот. Всички негови елементи предполагат преодоляването на многообразните форми на индивидуализъм, които се стремят да “замаскират” неударките на човешкото съществуване, поробено от греха, тлението и смъртта. Съдържанието на живота в Църквата, т. е. църковният етос не е резултат от приемането и спазването на безличните принципи на някаква конвенционална социална етика (дори тя да носи наименованието “християнска”), а е проява и израз на *новия човек* в Христос (срв. Гал. 6:16), на “новата онтология и антропология”,¹⁶ открити и опитно потвърдени в истината на Църквата. Приемането на човешката природа в Личността на Христос и участието в тази *велика тайна* (срв. 1Тим. 3:16) чрез Евхаристията отобразява троичния начин на Божието съществуване като динамично съдържание на *новия тип* отношения, които изграждат църковната об-

¹⁶ Μαντζαρίδου, Γ. Εισαγωγή στην Νηκίη. Θεσσαλονίκη, 2000, σ. 40.

щност. Още св. Игнатий Богоносец призовава магнезийските християни да живеят така, че да проявяват "един и същ Божии нрав (*ὁμοῦθειαν Θεοῦ* = *нравственост, поведение подобно на Бога*)",¹⁷ което не означава само *нравствен живот*, подобен на Божиите добродетели (срв. 1Петр. 2:9; 2Петр. 1:3-5), а и проява на *общението* (*ὁμοῦ-ῆθος*) в Църквата като *единство* на всички в Христос със Света Троица. Християнският начин на живот е винаги *кинониен* (общностен), защото е взаимно споделяне в благодарението, служението и любовта към ближния, като плод на новите междуличностни отношения, изградени и заедно с това изграждащи общността. Участието и споделянето на този общностен етос е критерий за истинската любов, тъй като тя се преживява по автентичен начин единствено в контекста на свободното участие в общността. Признаването на ценността и свободата на всяка човешка личност, отхвърлянето на всякакъв вид насилие и дискриминация, преодоляването на отчуждението посредством прощката и помирението, милосърдието и състраданието към ближния, споделянето на живота, участието в радостта и страданията на другия, отхвърлянето на всякакъв вид идоли (религиозни, социални и политически) и т. н. стават критерии, които очертават етическите и социални измерения на приемането и споделянето на този *нов*, общностен начин на живот. Църквата винаги се е опитвала да "взради" този *общностен* етос, т. е. отношенията на общение във всички аспекти на личния и социалния живот и да придобие на "нещата" от този свят (които са сътворени *твърде добри* – срв. Бит. 1:31), функция, която съответства на тези отношения.

Православната църква никога не е гледала на тази задача идеалистично или утопично, а винаги в светлината на една *есхатологична* визия, т. е. в перспективата на Царството Божие, но не като някакво "неопределено далечно бъдеще" (както го разбира протестантизмът), а като опитна реалност, която се открива в евхарстийното събрание, *тук и сега*, като "квас" на настоящия живот (срв. Мат. 13:33)¹⁸. Общността на Църквата създава една историко-есхатологична динамика на живота, в която поставените пред човека екзистенциални цели не са "далечни" или "отвъдни" божествени изисквания, а реални задачи пред неговото съществуване *тук и сега*. Това есхатологично измерение не трябва нито да се превръща в *утопия*, нито да се "измества" отвъд социално-историческите хоризонти на живота, защото то *вече* е призив към човека да изгражда връзки на лично отношение и любов, предвкусвайки в събранието на Евхаристията истинския живот на Царството. "Това – пише митрополит Йоан Зизиулас – е свидетелството на една етика, която не е историческа еволюция, а *екзистенциална борба*, която се придобива, за да се изгуби отново, докато не се придобие окончателно "в последния Ден"¹⁹.

17 Св. Игнатий Богоносец. *Послание до Магнезийци* 6,2. Същият термин е употребен и в *Посланието до Поликарп* 1,3.

18 По-подробно вж. Јевтић, А. "Есхатолошко у нашем свакодневном животу", у: *Живо предање у Цркви*. Требиње, 1998, с. 176-192.

19 Зизиулас, Ј. "Евхаристијско виђење света", у: *Православна теологија*, Београд, 1995, с. 26.

Това е *борба* за съхраняването на същия този *квас на живота*, който преобразява всеки негов аспект и дейност във възможност за общение и в събитие на общението като взаимно служение и споделена любов. Участието в Евхаристията дава на християните дара на общението и вкуса на истинския живот, но едновременно с това е *призив* да изпълнят нейна последна заповед: “*С мир да излезем*” – изискване, което превръща Литургията в “истинската целокупна социална програма на Православието”²⁰ и утвърждава живота като събитие на радостно споделяне на благодарението и любовта.

Днес Църквата живее в един свят, който има структура и начин на живот, различни от традиционните – свят, който обикновено се нарича *постмодерен*. Животът на човека от т. нар. *постмодерна епоха* се характеризира с краха на различните видове идеологии, с постепенното отмиране на традиционните ценности, с все по-голямото отчуждение и изолация на хората, с доминирането на анонимността, консуматорския манталитет и утилитаризма във всички области на живота.²¹ Постмодерният свят изгражда отношенията между хората върху индивидуализма, личния интерес, безразличието, отхвърлянето и противопоставянето на другия, страстта към придобиването на максимална власт и богатство. Той създава ефективни механизми, които спомагат тези нагласи и тенденции да се *обективират* в структурите на съвременното общество и да определят изцяло начините, по които хората формират своите отношения и живота си в общността. Доколкото в условията на все по-засилващата се глобализация цялостната структура на обществото зависи от властовите и икономическите отношения,²² тя налага *безличните* взаимоотношения между анонимни и отчуждени индивиди и почти не допуска създаването на истински междуличностни връзки и общност.

В тази социална и културна ситуация Църквата има за задача да бъде свидетелство за истинското общение между личностите, да покаже модел за автентична общност, която съхранява екзистенциалната истина за свободата и уникалността на всяка човешка личност и едновременно с това установява междуличностни отношения на взаимна споделена любов. Трезвото отговорно осъзнаване на тази задача предполага категоричното отхвърляне на всички изкушения на *идеализма* и *утопизма*, на всички опити за налагане на общение “отгоре”, което отрича свободата и неповторимостта на личността. Единствената възможност на Църквата да бъде *критерий* и *мерило* за истинското общение, а оттам и ал-

20 Јевтић, А. “Православна вера и живот, догма и морал у Православље”, у: Трагање за Христом, с. 192.

21 По-подробно вж. Бигович, Р. “Църквата и постмодернизъмът”, в: Църква и общество, С., 2003, с. 303-311; Иродоту, Ст. Православие и постмодерност. С., 2004.

22 За по-цялостен богословски анализ на този проблем вж. по-подробно Манџарић, Христијанкић и Њиќић. Θεσσ., 2000, σ. 364-377; 386-398; Крстић, З. “Економија – нова вавилонска кула”, у: Богословље, св. 1-2, Београд, 2003, с. 215-229.

тернатива на антагонистичния културен модел на съвременното пост-модерно общество, е нейното преоткриване и преживяване като общност – общност на любовта и общност на обожението (св. Григорий Палама). Ако иска да бъде *свидетелство* за истинския живот, Църквата трябва да създава една “друга” *култура* на общението и отношението към другия човек, да предлага и да призовава към участие в истинския живот – общението с Христос в общността на Църквата. Тази *култура* трябва да се разпростре върху цялата структура на обществото и начина на неговото функциониране, върху личностните отношения и грижата към човека, да формира позиция спрямо актуалните проблеми на биоетиката и екологията. Църквата трябва да се изправи отговорно пред тези предизвикателства и да предложи от своя опит *жизнените принципи*, които да бъдат “ключ” за решаването на конкретните духовни, нравствени и социални проблеми. Залогът за това е преоткриването и преживяването на *местната* Църква като евхаристийна общност, която да бъде истинският модел за общение и отношение в любовта. Така християните могат да осъществят евангелския призив да бъдат “сол на земята” и “светлина на света” и да превърнат по парадоксален начин едно свидетелство от гревността (Послание до Диогнет от II век) в жизнен принцип на съществуването им в света – да бъдат “душата на света”.

Изкушението на политическата религия

Владимир ГРАДЕВ

Доцент, преподавател във
Философския факултет на СУ "Св.
Климент Охридски". Автор на
книгите: "Силите на субекта. Опит
върху философията на М. Фуко" и
"Прекъсването на пътя".
Понастоящем е посланик на
Република България при Светия
Престол.

През 1938 г. Ерик Вьогелин¹ публикува във Виена малка книжка със заглавие *Политическите религии*², с което налага използването на понятието "политическа религия". Разбира се, самият термин е използван и преди това. Например още Ейбрахам Линкълн определя почитането на Декларацията за Независимост и на американската конституция като "политическа религия на нацията"³, а през 1935 г. Карл Полани анализира "тенгенцията на националсоциализма да произвежда политическа религия"⁴, а американският теолог Родолф Нийбър прилага термина към марксистката идеология и комунизма⁵. И все пак тъкмо благодарение на Вьогелин проблемът за политическата религия се превръща в предмет на систематични изследвания и оживени дискусии особено в Америка, където той намира убежище от нацизма.

1 Ерик Вьогелин (1901-1985) е роден в Кьолн. Завършва право във Виенския университет, където защитава докторат под ръководството на големия юрист Ханс Келзен. От 1929 г. е професор по политически науки в Юридическия факултет на Виенския университет. През 1938 г. книгата му *Политическите религии* е забранена от нацистките власти и той е принуден да емигрира в САЩ, където продължава своята университетска кариера в Луизианския университет. През 50-те години се завръща в Германия, за да основе Института за политически науки в Мюнхен. Съчиненията му са събрани в 34 тома. Сред най-известните му книги са *The New Science of Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952; публикуваното в продължение на повече от 30 години монументално изследване в 5 тома *Order and History*, vol. 5, LSU Press, Baton Rouge, 1956-1987; *Anamnesis*, University of Notre Dame. Транскрибирането на името му на български е съобразено с факта, че след като емигрира Вьогелин "американизира" изписването и произнасянето на своето име.

2 Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Wien, Bermann-Fischer, 1938. Всички цитати са по френското издание *Les religions politiques*, Paris, Cerf, 1994 като номерът на страниците е посочен в скоби в текста.

3 цит. по Schultz, West, MacLean, *Encyclopedia of Religion in American Politics*, Phoenix, 1999, p. 53

4 K. Polanyi, *The Essence of Fascism* in Lewis, Polanyi, Kitchen, *Christianity and Social Revolution*, London, 1935, p. 385

5 R. Niebhur, *Christian Politics and Communist Religion*, ibid. p. 468.

Централното ядро на неговия анализ се отнася до взаимопроникването на религия и политика в политическата общност: "животът на хората в политическата общност не може да бъде сведен единствено до профанната сфера", отнасяща се до проблемите на властта и организирането на общността, защото "общността е също така и от религиозен порядък: и познаването на дадена политическа ситуация е непълно, ако не се изследват религиозните сили на общността и символите, в които тези сили намират своя израз"(30). Вьогелин разширява понятието за религията като включва в нея всички онези движения, дори и атеистичните и антирелигиозните, в "чиято основа обаче откриваме религиозен опит, нещо, което те почитат като свещено." С понятието "политическа религия" той определя различните форми на сакрализиране на властта и политиката в един хилядолетен исторически контекст: от култа към фараона до тоталитарните режими на 20 век.

Вьогелин съзнава новаторския характер на своето изследване и пише в увода: "да се говори за политически религии и да се интерпретират движенията на нашето време не само като политически, но и най-вече като религиозни днес съвсем не изглежда очевидно."(31) Объркването на двете понятия се дължи преди всичко на отъждествяването на религия и политика с две определени институционални форми – църквата и държавата. "Днес, пише Вьогелин, който говори за религията мисли за църквата, а който говори за политика мисли за държавата."(31) Отъждествяването е породено от конкретен исторически факт: разпадането на средновековния политически ред с предизвиканите от Реформацията религиозни войни и образуването на модерните национални държави посредством разграничаването на религия и политика. Това следо-

вателно не е научно, а полемично определение и неговата цел не е разбирането на феномена, а победата в борбата между двете сили. В рамките на подобно схващане самата идея за политическа религия губи каквато и да е стойност, защото се явява като объркване на две институции, които изграждат своята идентичност, напротив, чрез взаимното си разграничаване. За Вьогелин обаче съвсем не става дума за антагонизъм, а за "диференцирани и тясно свързани помежду си случаи на дейността на фундаменталните човешки сили" (30). Религия и политика са моменти и прояви на по-обща и единна антропологическа основа, чиито същностни характеристики Вьогелин си поставя за цел да изясни.

За Вьогелин фундаменталният статус на човека се крие в неговата "тварност". Преди всичко тварността е отнасяне към нещо друго, външно на човека. Тя е в осъзнаването на собствената участ като преходна, неподвалствна на човека, незавършена и отворена към двойната възможност на битието и нищото. Вьогелин посвещава цялото си творчество на историко-философското изследване на драмата на тази тварна участ: както на нейното приемане от класическата антична философия или християнството, където съзнанието е "сензор на трансцендентността", така и отхвърлянето, отричането на битието като трансцендентно и утвърждаването на всемогъществото на човека спрямо схващания за изцяло иманентен ред на битието в модерността.

Участта си човек схваща не рационално, а емоционално с едно "изначално чувство (*Urgefuehl*), което не е насочено към определени обекти" (35). Това чувство поражда в хода на живота различните състояния на "страх, надежда, отчаяние, блаженство, съзерцателно спокойствие, търсе-

що безпокойство, възмущение, бунт, примирение и пр.” (36) Основната тоналност на това чувство е пълната зависимост, породена от тварността, от отношението с нещо друго, различно от човека, което превръща този изначален опит в религиозен. Човешката идентичност се изгражда от това отношение на зависимост с “изцяло Другото”, което едновременно привлича и отблъсква. Ала то не е непосредствено налично и остава вечна загадка: какво е това друго или кой е този друг, от когото получаваме собственото си битие. Това е и същината на проблема: увереността в съществуването на изцяло другия, увереността на основополагащата връзка с него и същевременно пълният мрак, който забулва неговите черти. Трансцендентното, към което отвежда емоционалният опит, може да бъде открито във всяка посока на човешкото отваряне към света: в тялото и духа, в човека и общността, в природата и Бога. “Големият брой елементарни възможности и безбройните конкретни исторически възможности се обединяват в един безкраен брой опити, в техните рационализации и систематизации” (36) Човекът като твар е зависим, ала има силата и свободата да избира “това”, от което зависи. Поради това понятието за религия не е само в “обективното” значение на връзка (първото етимологическо значение на *religio*), но и в “субективното” значение, което произтича от етимологическата връзка с *relegere*: отношение на преклонение, на благоговение на човека пред Божеството. Вьогелин открива в “тварността” не само чувството на зависимост, но и изначалната способност на човека да трансцендира себе си към божественото. Човек не може да намери в себе си, в собствената си проблематична индивидуалност своята

основа, тъй като тя е извън него и в усилието си да се свърже с нея, той се оказва в състояние да трансцендира и собствената си крайна и ограничена единичност.

Същата трансцендираща динамика изгражда и сферата на полиса, на политическия ред. Полисът не може да бъде сведен до нещо външно и обективно, от порядъка на физическата природа, но трябва да бъде разглеждан като “малък непрестанно създаван и удържан от хората космос, *cosmion*, който е начин и условие на тяхното себеосъществяване”⁶. В политическата общност хората не само организират отделни икономически или юридически страни на своето съществуване, но реализират най-вече своята човешка същност. Полисът има две основни характеристики: *ред*, той е високо организирано цяло и *символ*. Чрез символичната динамика, която одухотворява политическия ред “членовете на обществото го изживяват като нещо повече от притеснение или убожество: изживяват го като част от тяхната човешка същност”⁷. Политическата същност е непосредствено отнесена към антропологическата същност. “Човекът е напълно човек благодарение на трансцендиращото единичното му съществуване включване в цялото, т.е. благодарение на включването в *хулос*, в общността”⁸. Следователно и религията, и политиката са функции на динамиката на трансцендирането, посредством което човек се свързва с “реда на битието”. Ето разгърнатото значение на основната теза на Вьогелин, че религията и политиката са “диференцирани и тясно свързани помежду си случаи на дейността на фундаменталните човешки сили”, изхождайки от която той пристъпва към изследването на самия фено-

6 Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, op.cit., p. 83.

7 Ibid. p. 84.

8 Ibid.

мен на политическите религии.

Благодарение на Макс Вебер Вьогелин успява да определи двете основни възможности за политическите религии, според начина, по който човек разбира реда и основанието на битието: "духовните религии, които намират *Realissimum* в основата на света ние наричаме "отвъдсветови" (*ueberweltliche*), всички останали, които намират божественото в различни части на света, ние наричаме вътрешсветови (*innerweltliche*) (38)

За първия случай "вратите на съществуването са широко разтворени, за да позволят на човека да съзерцава степените на битието от неодолюваната природа до Бога" (37). Схващането на действителността е разгънато и "духовно", данните на опита са подредени в йерархичен ред и свързани с тяхното трансцендентно основание. Така от реда на този свят се отива към Онзи, който го е подредил и ходът на духа е "увенчан от догматичното преобразуване на религиозния опит в идеята за Бога, тъй както Западът я развива в учението за *analgoia entis*." (37) Основното тук е равновесието на приликата и разликата на Бог и света, което остойносттава света, но не позволява неговото сакрализиране.

Във втория случай е налице единствено "насладата от пусати погледи към реда на действителността, в която се вижда само едно единствено нещо: природата, природът, човечеството – то се превръща в *Realissimum*, най-реалното битие, което се издига на мястото на Бога и закрива всичко останало и най-вече самия Бог." (37) Подобен светоглед се характеризира с късогледство и натрапливост. Той се фиксира в непосредствената повърхност на нещата, които препращат единствено към самите себе си. Той се съсредоточава върху един единствен елемент от действителността, който се превръща

в аксиологическа и онтологическа същност на цялата действителност. Религиозното чувство се оказва в плен на непосредствено даденото. Светското обаче измерението на божественото и се губи всяко разграничение на двете измерения. Иманентното се сакрализира: това, на което погледът се е фиксирал, се възприема като източник на цялата останала действителност и започва да му се отдава гължимата набожност.

Намирането на *Realissimum* в историко-светския елемент отваря вратите за сакрализирането на полиса: той включва в себе си религията и започва да се смята не просто като място за изява на божественото, а за божествен. Тогава политическата религия не се задоволява да свързва религиозното с политическото, а ги отъждествява едно с друго, посредством поглъщането на религиозното от политическото. Не е трудно да се досетим, че пълното разгръщане на този модел ще бъде тоталитарната гържава.

Големият въпрос е кои са факторите, които благоприятстват това отъждествяване на двете сфери и кои го възпрепятстват. За Вьогелин политическата религия е същностен и неотменим факт от цялата човешка история, над която постоянно виси рискът от забравяне на трансцендентното и дегенериране в иманентното. Той посвещава своя живот на "феноменологическо изследване" на най-значимите елементи и фактори на историята на политическите религии и на тяхното "пречистване" в анти-идеологически, анти-тоталитарен план. *Политическите религии* нахвърлят модела, който по-късно Вьогелин ще прецизира и развие. Тук той се съсредоточава върху символическото измерение на анализирания исторически феномени. Това му позволява да проследи основните моменти в исто-

рията, когато политическата религия дегенерира в поглъщането и неразличимостта. За него смисълът на символа е във "взаимното преплитане на светския с трансцендентния и божествен опит". Той е точката, където максимално се изявява характерът на "отвъдсветовата" или "вътрешсветовата" нагласа, с всички последици, които има това за формирането на съответната политическа религия.

Вьогелин открива първата голяма политическа религия в египетския слънчев култ. Централна при него е фигурата на "произхождащия" от бога слънце фараон, който свързва божественото и човешкото. През първите две хилядолетия от съществуването на Египет обаче няма една единствена представа за бога слънце. Слънцето наистина е боготворено от всички, но с най-разнообразни местни култове, чиито жреци непрестанно се борят кой да попадне в двора на фараона. Същественото е, че тази борба за власт се разглежда като религиозна борба и всеки политически обрат е същевременно и религиозен. Когато с 12-та династия се извършва прехода от Древното към Средното царство и се засилва политическото единство на държавата, в религиозен план се тръгва по пътя, който ще отведе до монотеистичната идея: "Успоредно с обновяването на политическото единство тече и процесът на обединяването на местните божества в един единствен бог-слънце" (44). Чертите на бога слънце се отнасят до фараона и неговите функции, а не до частното съществуване и всекидневния опит на неговите поданици. Идентичността на бога се изчерпва с неговата политическа функция и значение. Това се проявява с пълна сила при царуването на Аменофис IV. Той превръща Атон, едно старо слънчево божество, "господар на слънцето", в принцип и източник на самото слънце. Важното е, че

този бог не съвпада повече с физическото небесно тяло. Фараонът променя името си на Ехнатон, "духът на Атон", когато провъзгласява за единствен бог, създател и източник на цялата действителност. Всички останали богове са низвергнати като лъжливи и техният култ е премахнат в името на единия бог. Атон продължава да бъде почитан като бог на царството и фараонът остава единствен посредник между него и хората. Еволюцията към монотеизма и запазването на традиционната държавна религия водят до първото дегенериране на политическата религия в посочения по-горе смисъл. В традиционната египетска религия редом с "държавния бог" съществуват множество неполитически божества, свързани с частния живот, с морала и съдбата на отделната душа след смъртта. Култът към Атон е изцяло политически и пренебрегва напълно въпросите на етиката и отвъдния живот. Премахването на монотеизма съвсем разбираемо поражда дълбоко неудовлетворение и социално напрежение, което неизбежно води до провал начинанието на Ехнатон. Ала този стремеж за поглъщане на целия религиозен опит, на цялата действителност от политическата сфера ще се запази като основна характеристика на всяка политическа религия.

От древния Египет Вьогелин минава направо към европейската модерност, за да види доколко присъстват в нея чертите на политическата религия. Той се интересува от легитимирането на властта чрез "символа на лъчението, което от божествения връх, през йерархията на владетелите и техните служби стига до най-последния човек" (55). Модерната форма на йерархията намира в Жан Боден, теоретика на абсолютната монархия, своя най-пълнен синтез. И тук откриваме познатият ни вече от египетската политическа религия принцип: на върха на

реалността е всемогъщият Бог, непосредствено подчинен Нему е кралят, а под него са магистратите и поданиците. Ала Боген твори в един християнски контекст и за християнството е напълно неприемливо един единствен човек да си присвои ролята на посредник между човечеството и Бога. Посредник е самият Бог, който се въплъщава в човека Иисус и чрез Него всеки човек се превръща в дете на Бога: Синът, Който става човек прави синове всички хора. Ала тогава всеки човек, благодарение на посредничеството на Христа, се намира в пряко отношение с Бога и кралят не се отличава в това отношение с нищо от най-последния си поданик. Християнският крал не може да надене повече одеждите на "свещения цар", нито да погълне цялата действителност в собствената си политическа сфера. Твърде много и то най-съществени въпроси на човешкото съществуване като тези на религията и етиката се решават извън нея. Релативизирането на политическото измерение съвсем не води до обезсилване на самата политическа религия. Тя легитимира йерархичния ред на обществото и гарантира подчинените отношения между управляващи и управлявани. "В символиката на йерархията, държавата не е затворено в себе си единство, но е разпръсната по всички степени на властта... йерархията е пропита от свещена кръв, но тя съвсем не е най-святото." (59) Насоченото отвъд света, но действащо в света християнство възпрепятства израждането на политическата религия. Личното отношение между човека и Бога релативизира властта на суверена и сферата на политическото. Ала това прави всъщност още по-болезнен въпроса как християнският Запад в своето развитие все пак стига до тоталитаризма.

Вьогелин, в търсенето на своя отговор, установява най-напред, че "съвременните

"вътресветови" политически организми са детерминирани от преобразуването на субстанцията *ecclesia*" (60). Църквата, в която всички християни са едно помежду си, защото са едно в Христа, е, както посочва пръв апостол Павел, мистичното тяло на Христос. С това религията е вече дефинирана не само от своето субективно измерение, такова каквото то се разкрива във възможния етимологически произход от "relegere", но и в обективния си смисъл, разкрит от другата възможна етимология от religere, свързвам. Религия става това, което свързва хората, което създава общността, което се въплъщава във видимостта на църквата, която свързва заедно в името на вярата всички християни.

Това позволява тя да бъде схващана не просто като историческа религиозна общност, но и директно като тяло. Символът е разбран съвсем буквално: тялото не може да съществува без своята глава, която се схваща като видима, неразделна част от църквата, с което се губи трансцендентността на Христос. Духът на Христос се разпростира върху всички светски страни на съществуването и се отъждествява с тях. С една дума: църквата е Христос. "Харизмите, които произтичат от Христовия дух могат да се разгърнат отвъд изначалната Павлова схема и да поемат политически и суверенни функции... Функцията на суверена получава своя статус в *corpus mysticum* и не е типологически отличена от свещенческата. Няма разграничаване между политическата и религиозната област." (61).

Противопоставянето между империята и папството през Средновековието възпрепятства отъждествяването на двете сфери. Ала моделът носи в себе си възможността за израждане, за отъждествяването и поглъщането на църквата от

светското политическо тяло. Светската власт, при борбата на императорите срещу папството, не може да приеме своето второстепенно положение, да бъде просто на служба на духовната власт. Тя започва да гири друго легитимиране, което да запази обаче нейния "свещен" характер. Постепенно "гържавната институция се освобождава от подчиняването си на феодалната църква и сама си дава свещените символи" (69), с което тръгва по пътя на вътресветовата религия.

След църквата и разделението между духовно и светско Вьогелин открива в символа на апокалипсиса третия елемент, който изгражда модерната политическа религия на запада. За Свети Августин двата града - божественият и земният - присъстват едновременно в историята и са в битка чак до края на света. Окончателно те ще бъдат разграничени чак на Страшния съд. Оттук и радикалната християнска критика на всеки милениаризъм, според когото още на този свят земният ще отстъпи мястото си на идеалния град. Свети Августин не приема, че една или друга историческа епоха има по-висока степен на истинност спрямо предходната, но набляга на постоянното напрежение и борба между религиозното и светското в историята. През 12 век, вдъхновявайки се от Апокалипсиса⁹, обаче, калабрийският монах Йоаким Флорски заменя съществуването и борбата на двата града с тяхното следване във времето. Той разделя историята на света на три епохи, които съответстват на трите Лица на Троицата, като настоящото Христово царство не е третата, а втората ера в историята, след което ще дойде последното "трето царство", това на Духа. При него ще настъпи пълно духовно преобразяване на човечеството благодарение на монашеството. Ала тол-

кова ли е сигурно, че Йоаким е правият, а не Августин, както смята Льовит, според когото вече е невъзможно да се върнем към една теоретико-трансцендентна визия. Това вдъхновява голямото възраждане на религиозните оргени през късното Средновековие, ражда се "нова нагласа, насочена към обновяване на духа и на активно участие в работата за осъществяването на християнския идеал тук долу на земята." (72). Започва да се смята, че съвършенството на християнския живот може да бъде постигнато и живяно вътре в мира сега, с което всъщност се поставя началото на процеса на секуларизацията, който ще доведе до радикалната иманентизация на историята при Маркс и Конт. Ала така отново се заличава границата между отвъдно и отсамно и това води до там, че фактически се оценностява иманентната сфера на съществуването: земният живот започва да става важен сам по себе си, светската сфера поглъща духовната, гържавата се изплъзва от подчиняването си на църквата и поема нейните свещени ценности.

Сега всички елементи са вече налице за израждането на политическата религия в контекста на християнството. За Вьогелин възникването на вътресветовата религия е възможно, когато "общността се изживява като единство, чиито център е в самата нея." (59) Като такава иманентно единство вижда Вьогелин и националната гържава, която възниква след рухването на Свещената империя. Националните гържави се превръщат в мястото, където се изработва "теологията на новата *Ecclesia* като обособена общност до други. В нея светско-политическото и свещеното се взаимопроникват до такава степен, гържава и църква дотолкова са единни, че противополоста-

⁹ Откр. 18, 21-23 и 21,1-2.

вянето между духовно и светско губи своя смисъл.” (75). Теоретикът на новата политическа религия е Хобс, който “създава символа на Левиатана, на представлящата божественото всемогъщество държава” (76). Най-същественото е “изграждането на личността на държавата”. Обикновено се смята, че Хобс основава своята теория за държавата на договора, чрез който държавата става напълно автономна и независима спрямо религията. За Вьогелин обаче Хобсовото основаване на държавата е сакрално по своята същност. Това най-ясно се вижда, твърди той, щом изместим вниманието си от договора към резултата от него. Тогава става ясно, че “безформеното човешко множество не си избира господар, а свързва своята множественост в единството на една личност.” (76) Тази личност не е физическа, това не е суверенът, а символическата личност на *Commonwealth*. Договорът има за резултат създаването на държавата като историческа личност, *mortal God*. Суверенът е просто “носител” на личността на държавата. Неговата функция е да запази на всяка цена нейното единство на всички равнища. Затова и властта му е абсолютна и се разпростира не само в политическата, но и в духовната сфера: той решава кои учения и идеи са приемливи и кои не от гледна точка на върховното благо: запазването на единството на държавата. Оттук и значението на прочутото мото на Хобс, *auctoritas non veritas legem facit*. “То би могло да бъде формулирано и от някой от днешните министри на пропагандата: действията на хората се определят от техните мнения и които правилно управлява мненията насочва хората към мира и съгласието.” (78).

В единството на колективната личност на държавата индивидът губи своето значение, сведен до незначително винтче в големия механизъм. Самата държава не

е повече част от по-големия космос, в който е валидно разграничението между светско и духовно и йерархичният ред между тях. Държавата, този смъртен Бог, е в непосредствен и пряк контакт с безсмъртния Бог, и така обсебва цялата духовна власт и поема функциите на църквата.

От казаното дотук е видно, че Левиатанът е езически символ на политическата религия, аналогичен на този на гревната религия на Ехнатон, където фараонът бе единственият посредник на Бога, а религията бе тъждествена на политиката. Тъй както Ехнатон се бори срещу политеизма на традиционните божества, така и Хобс открива основния враг на Левиатана в Католическата църква, която се съпротивлява на опитите да бъде асимилирана в политическата религия. Левиатанът действа в един изцяло християнски контекст и поне формално трябва да има християнски облик. Самото християнство обаче не се поддава лесно на такава употреба благодарение на “Католическата църква, този фрагмент от *sacrum imperium*, който запазва претенцията за лично представяне на християнството и за духовно първенство.” (79). Тази църква претендира не просто за автономно съществуване, но и за универсална значимост и така пряко се противопоставя на тоталния характер на модерната държава. Не се учудваме тогава, че за Хобс тя представлява “царството на гемона”, въплъщение на Сатаната. Основна задача на модерната държава е да се бори срещу този принцип на злото, за да обсеби изцяло сферата на религията, единствено възможно оправдание на нейната абсолютна власт, “от която произтича механиката на реда и дълга, на пълното подчинение и абдикиране на мисълта, на отсъствието на индивидуален дух и същевременно интензивното присъствие на духа, който се разтваря в държавата.” (33).

Със символа на Левиатана Хобс задава модела на модерната политическа религия. При него държавата все още е свързана с трансцендентен източник на властта. Атеизмът на Просвещението обаче бързо ще премахне нуждата от това позоваване и ще превърне държавата в изцяло "вътресветова общност". "Символиката на вътресветовата, напълно затворена в самата себе си *ecclesia* нямаше нужда да отива много отвъд символа на Левиатана – единствената решаваща стъпка бе обезглавяването на Бога." (95) Вниманието на модерната епоха се измества от изучаването на "божествения ред" към изследването на света, като съвкупност от подчинени на законите на физиката факти. Метафизиката и теологията биват изоставени, а критериите на истината се задават от позитивните природни науки, които изграждат алтернативен на религията светоглед. Ала научното просветляване на действителността съвсем не води до радикална критика на съществуващия политически модел, а, напротив, до неговото усилване. Науката се превръща в идеология и се използва за съзнателното и целенасочено създаване и разпространяване на нови политически митове. "За истинно се счита само онова, което благоприятства съществуването на органически затворената вътресветова общност на народа". (91) Отделната страна на действителността има стойност единствено доколкото служи на върховната цел – запазването и развитието на вътресветовата общност. Научният атеизъм представлява митологическа конструкция, нова гражданска форма на религията, която се стреми да превъзмогне и заличи християнството. Но той съвсем не променя изначалната антропологическа структура на човека, която, както видяхме по-горе, за Вьогелин е същностно религиозна:

"Когато Бог е прокуден от света, тогава съдържанията на този свят стават божествени. Когато са прогонени символите на отвъдсветовата религия, тогава родените от вътресветовия научен език символи заемат тяхното място." (87) Атеизмът не води до заличаването на религията, а до създаването на друга вътресветова религия.

В *The New Science of Politics* (заглавието видимо препраща към *Новата наука* на Вико) Вьогелин заявява амбицията си да преобърне радикално доминиращите позитивистки нагласи в обществените науки, че политическият ред не може да бъде ценност сам по себе си, че неговата истина се намира винаги извън него. Вьогелин набляга на несводимостта на исконния човешкия опит до политическото: "Дадено политическо общество започва своето съществуване, когато се артикулира и произведе представител. Ако се приеме това определение, то следва, че елементарният тип представителни институции покрива единствено външното реализиране на един особен тип артикулиране и представяне. Критически погледнато, ще бъде следователно уместно да се сведе употребата на термина "представяне" до неговия екзистенциален смисъл. Само когато неговата употреба бъде стеснена по този начин, ще се види ясно социалното артикулиране като преобладаващия екзистенциален проблем; и само тогава ще се постигне ясно разбиране на съвсем специфичните исторически условия, при които могат да се развият тъй наричаните представителни институции?"¹⁰

Изискването за уреждането на междуличностните отношения е в центъра на *Държавата* на Платон, където полисът, както е добре известно, е сравнен с един го-

10 *The New Science of Politics*, op. cit., p. 49

лям човек¹¹. Вьогелин изяснява така смисъла на тази метафора: "Политическата общност трябва да бъде подреден *космос*, но не за сметка на човека: тя не трябва да бъде само *микрокосмос*, но и *макроантропос*"¹². Основната предпоставка на Вьогелин е, че божествената основа на света се отразява най-напред в строежа на човешката гуша и едва след това и вторично в политическия ред. Всяка политическа общност отразява човешкия тип, който я изгражда. Платон не дава на полиса по-висок онтологичен статус от този на съставлящите го граждани. Напротив, политиката възпроизвежда, на своето собствено равнище, реда или безредието, добродетелността или порочността на човешката гуша. Познаването на строежа на човешката гуша дава сигурна възможност "да се измерват и класифицират емпирическите разновидности на човешкото съществуване, както и различните видове социален ред, в които то се изразява"¹³. Ала както добре знаят Платон и Аристотел никое чисто теоретично изследване не може да ни даде понятията, от които се нуждаем. Теорията може само да нахвърли хипотеза, "която илюстрира определен вид опит", преpraщащ към даден образец и неговото развитие във времето. Аристотел открива в *spondaios*, в зрелия човек, предпоставката за всеки дискурс за правилния строеж на душата: "*Spondaios* е човекът, който максимално актуализира потенциалностите на човешката природа, който е формирал своя характер в непоколебимото упражняване на дианоематическите и етическите добродетели, човекът, който на върха на своето развитие е способен за *bios theoretikos*"¹⁴. Телос на политическата общност е опитът на справедливия човек. Образцовата форма на този опит се задава от личното отношение с трансцендентния опит на доброто, което в институциите на обществения живот изкрystalизира като

етос. Ала духът на институциите не следва да се абсолютизира. Въплътената в живота на *spondaios* справедливост е по-висша от заключената в институциите на политическата общност справедливост, тъй както умиращият за своето отечество човек е по-голям от него.

Несводимостта на духовния опит на човека към никаква абстракция (народ, отечество, полис и пр.) кулминира в християнството. "Духовната съдба на човека в християнския смисъл не може да бъде представяна на земята от организираната власт на едно политическо общество; тя може да бъде представена само от църквата. Сферата на властта е радикално разбожествена; тя става светска и времева. Двойното представяне на човека в обществото посредством църквата и империята продължава през цялото Средновековие. Собствено модерните проблеми на представянето са свързани с повторното обожествяване на обществото"¹⁵. (106).

Отварянето към другостта е основа на човешкото в човека, източник на неговия основен опит, на неговата религиозна, защото е свързана с отвъдното, природа. Ала тъкмо това основополагащо отношение се изгубва в дългия процес на модерността, който Вьогелин определя като гностическия бунт на аза, при който фундаменталният човешки опит се свежда до свиването в егото и обожествяването на обществото. Вьогелин проследява генеалогията на изключването на трансцендентното от човешката история, на свеждането ѝ до чиста иманентност, която кулминира в модерността. За него най-характерният белег на модер-

11 Платон, *Държавата*, 368c-d

12 *The New Science of Politics*, op. cit., p. 123.

13 Ibid., p. 125.

14 Ibid., p. 126.

15 Ibid., p. 106.

ността е тъкмо възраждането на гностицизма като самостоятелно търсене на спасението. Гностицизмът е опит на човека да се отърси от несгодите на съществуването, да избяга от света, дело на един лош демуург, като освободи заключената в материята anima mundi. Ала докато античният гностицизъм отрича божествеността на света в името на трансцендентното, то модерният гностицизъм я отхвърля в името на радикалната иманентност.

Вьогелин достига до проблема за гностицизма като централен за модерността благодарение на фундаменталната творба на Ханс Йонас *Гностицизмът и късно-античния дух*. Изследването на Йонас е опит, по стъпките на Хайдегер и Булман, за философска интерпретация на гностицизма, който цели да открие заг многообразието на най-различни по произход влияния и учения, заг пъстротата на гностичните митове общия организационен принцип, да изяви неговия дълбинен мотив, да разкрие криещия се в него фундаментален опит. Според Йонас, историческият феномен на гностицизма може да бъде обяснен само чрез възникването на едно ново отношение с битието, чрез появата на едно ново схващане на света и на едно различно отношение на човека с Бога.

През късната античност вселената повече не е хармонично подреденият космос на гърците от класическата епоха, когато човекът се схваща като част от природата, в която се чувства в своя собствен дом. Тъкмо това разбиране за света и отношението на човека с него изпада в криза в периода на късната античност. Гностицизмът е плод тъкмо на тази криза. Единната представа отстъпва място на радикалния дуализъм на Бог и света, на човека и света. Гностицизмът твърди, че Бог е напълно чужд на

света, който не е негово творение, а на лошия демуург и на неговия нескъпопосан опит да имитира съвършения ред на плеромата, на Божественото царство. Светът – израз на един сляп и тираничен произвол – губи красотата, хармонията и закономерността на античния космос. Откъдето и гностическата обезценка на света. Човекът, от една страна, е част от това злополучно творение на света, но, от друга, той е вън от него. Вътрешният аз, духът не принадлежи на творението: той е трансцендентен като самият Бог. Съществува отвъдно царство, което е истинската родина на човека, който се чувства чужденец на този свят. Човекът е захвърлен в света от лошия демуург, но, благодарение на божествената си искра, той може да избяга от затвора на света. Гностицизмът, автентичното знание, му позволява да се отърси от веригите на света, да намери сам спасението. Тъкмо това търсене на самоспасението извежда като централно в своя прочит на модерността Ерик Вьогелин.

Вьогелин поставя в центъра на процеса на секуларизацията иманентизирането на есхатологичното, на свръхприродното, на това, което не подлежи на иманентизиране. Търсенето на самоспасението в модерната епоха се изразява на първо място в революционните политически движения. Модерният човек смята, че е в състояние да се спаси със собствените си сили. Той обожествява себе си и обществото, което създава, но без да съзнава се оказва отново в плен на митологичното мислене, което намира израз в хуманизма, прогреса и различните революционни идеологии. Така модерният човек се оказва в една шизофренна ситуация. От една страна е идеята за прогреса, която, по произход, е юдео-християнска по своя характер, от другата – езическата, по своя характер, идея за сакрализирането

на иманентността. Двете пораждаат непрестанно напрежение, защото схващането за историята като насочен към една крайна цел процес съдържа в себе си излизането, по един или друг начин, от иманентността и утвърждаването на някакъв вид трансцендентност, която пък се унищожава на свой ред при сакрализирането на политическата иманентност.

Същността на гностицизма, според Вьогелин, е в опита да се "иманентизира значението на съществуването", като се елиминира измерението на трансцендентността. Иманентизирането на есхатологическото напрежение поражда идеята за самоспасението, която е ключът за разбирането на модерния гностицизъм. Той, разбира се, не е единен феномен, съществуват много и различни начини за присвояване на Божественото: интелектуален гностицизъм, при който преобладава спекулативното проникване в тайната на творението, както в немския идеализъм; емоционален гностицизъм, при който божествената субстанция се възлъщава в харизматични лидери; революционен гностицизъм, който търси спасението на човека в радикалната промяна на обществото. Общият знаменател на всички тези различни проявления на гностицизма е самообожествяването на човека, в което Вьогелин открива водещата нишка на вътрешната логика на политическото развитие на Запада. Всички те водят до Революцията, която (политическа, научна, техническа) винаги е исторически разрыв, който трябва да осъществи прехода към "новия човек".

Докато античният гностицизъм, средновековният хилиазъм са апокалиптични и отлагат в една или друга степен спасението, то модерният гностицизъм се стреми да постигне спасението тук и сега, в момента на своето действие.

"Целта на модерния гностицизъм е да разруши възприемания като дефектен и несправедлив, съществуващ ред на битието и да го замени, благодарение на съзидателната сила на човека, с един съвършен и справедлив ред. Преди, както и да е бил схващан редът на битието – като управляван от божествено-космическите сили свят в древните цивилизации на Близкия и Средния Изток, или пък като творение на трансцендентен Бог в юдео-християнския символизъм - той винаги е бил нещо гадено, нещо извън контрола на човека. Ала, за да не бъде напълно безмислен опитът да се създаде един нов свят, трябва да бъде зачеркната тази изначална трансцендентност на реда на битието, за да може той да бъде считан като нещо, което същностно се подчинява на човешкия контрол. Контролът над битието изисква да се заличи неговия трансцендентен произход, предполага обезглавяването на битието, води до убийството на Бога."¹⁶

Убийството на Бога е завършено, когато божественото битие спекулативно се интерпретира като човешко творение. Фойербах, Маркс и Ницше, показват, че "не е достатъчно старият божествен свят на Бога да бъде просто заменен с нов човешки свят: самият Божествен свят се оказва човешки и Бог творение на човека, което, следователно, може да бъде разрушено." С други думи: "не може да съществува никакво битие или образ на битието, което да разкрива като крайни човешката воля, действие и мисъл."¹⁷ Ала с отхвърлянето на трансцендентното основание на битието, човек неминуемо се затваря в крайността, където се стреми да постигне спасението. Той започва да строи съвършеното общество, в което ще се осъществи окон-

¹⁶ Eric Voegelin, *Anamnesis*, op.cit. p. 121

¹⁷ Ibid., p. 123-124.

чателното помирение между "съществуването" и "същността", както твърди Маркс, убеден, че е разрешил тайната на историята. Обаче, отбелязва Вьогелин "природата на дадено нещо не може да бъде променена; който се мъчи да я "видоизмени" в крайна сметка разрушава нещото. Човекът не може да се превърне в свръхчовек: опитът да се създаде свръхчовек си остава само опит да се убие човека. Исторически убийството на Бога не е последвано от раждането на свръхчовека, а от убийството на човека: стореното от гностическите мислители богоубийство е последвано от извършваните от професионалните революционери човекоубийства."¹⁸ Така прометеевата илюзия за "самоспасението" неизбежно завършва с концентрационни лагери и геноциди.

В основата на модерната ерес, според Вьогелин, лежи тоталитарната претенция да се създаде "образът на идентифицируемо и разбираемо като единно в своята еволюция общество като представлящо един единствен исторически тип на гностичната истина"¹⁹. Вьогелин открива в научния позитивизъм последната, най-радикална метаморфоза на гностическия дух и се пита: "Но какво ще се случи при този ред на нещата с хората, които предпочитат да следват Бог вместо новия Август Конт?" Епитетът нов Август, който Вьогелин прикача на Конт не е просто блестящ каламбур, но дамга върху всеки опит, както в миналото така и в настоящето да се сваля царството Божие тук на земята.

Гностицизмът е изкушението да се мине от несигурната истина за човешката участ в "сигурната не-истина". Тази сигурна не-истина се конкретизира в един

фантазмен свят, който илюзорно разрешава "тайната на битието посредством спекулативното постигане на неговата цел."²⁰ "Фантазмената натрапливост" е породена от желанието да се игнорират противоречията, сенките, негативното, които характеризират реалния свят. Модерните гностици създават абстрактен свят, стройна система, която следва безпогрешната логика на идеологията. Но крайността и крехкостта на всяко човешко начинание са неминуемо вписани и в усилието човек да се превърне в господар и владетел на Битието. Но, както горчиво отбелязва Вьогелин, човек винаги твърде късно се събужда от илюзията за своето всемогъщество: едва, когато вече е отворил кутията на Пандора.

В края на *The New Science* Вьогелин предвижда, че модерният гностицизмът неизбежно и то в недалечно бъдеще ще експлодира, "защото съдържа в себе си поразяващ самия себе си фактор и този фактор прави твърде вероятно датата да е по-малко далечна от това, което бихме могли да си помислим под впечатлението на гностичната власт в настоящия момент"²¹. Пророчеството на Вьогелин се оказва вярно поне що се отнася до политическия тоталитаризъм, остават другите варианти на гностицизма като либерализъм, позитивизъм, американизация или това, което днес наричаме глобализация. Възобновяването на традициите, за което той призовава съвсем не означава неоконсервативно завръщане към един домодерен "златен век", който е бил затъмнен от тиранията на модерния гностицизм, а, напротив, трезво призовава за подновяване на културата на политическото разграничаване като ключ към

18 Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, Chicago, Henry Regnier, 1978, p.48.

19 *The New Science of Politics*, op. cit., p. 128.

20 Ibid., p. 204.

21 Ibid., p. 166.

критическото разбиране на действителността. Ерик Вьогелин няма претенцията да ни каже тъкмо той решаващата дума на нашата епоха, в която да намерим нашето спасение. Достатъчно му е, че диагностиката на западната цивилизация, изясняващите нейната неудовлетвореност анализи, критиката на предлаганите досега решения позволяват да се види, с един друг хоризонт, възможната необходимост да се мисли другояче.

Александър Омарчевски

Проблемът за християнските корени на европейската цивилизация в текста на Конституцията на ЕС

Александър Омарчевски е доцент в Богословския факултет на СУ "Св. Климент Охридски". Понастоящем е ръководител на Катедра *Свещено Писание (Стар и Нов Завет), История на Църквата и църковно право*. Преподава Обща история на Църквата и История на съвременните православни църкви. Той е доктор по богословие и автор на множество публикации в областта на църковната история. Монографията му *Религиозната политика на император Юстиниан I (527-565)* скоро ще бъде последвана от друга – *Акакиевата схизма (484-519)*.

На 29 октомври 2004 г. държавните ръководители на страните-членки на Европейския съюз подписаха текста на неговата първа Конституция. В документа се съдържат няколко спорни момента, които трябваше да бъдат решени на базата на компромиси, но на практика компромиси не бяха постигнати. Тук ще стане дума за един от тези спорни моменти – имат ли

място, каквото и да било споменаване на Бог или религията, като фактори, формирали европейската идентичност, или текстът на Конституцията трябва да остане изцяло със светски, секуларен характер. Именно по този, на пръв поглед незначителен проблем, се разгоря дълга дискусия на различни нива в ЕС и извън него, която на моменти заплашваше да провали целия процес.

За какво става въпрос?

Преди да изложим позициите на страните, нека кажем, че по-дълбокият проблем е, че тук се сблъскват непримиримо два светогледа – религиозният и секуларният. В този сблъсък почти липсват общи и за двата светогледа постановки, които биха дали базата за евентуален, макар и най-общ консенсус. Изходът е намирането на компромис, който обаче е едновременно неудовлетворителен и за двете страни. Текстът на този компромис е записан във втория параграф на Преамбюла към Конституцията и гласи: *Вдъхновени от културното, религиозно и хуманистично европейско наследство, живо и до днес и вляло в социалния живот идеята за централната роля на човешката личност и за нейните ненарушими права, както и принципа за уважение към законодателството...* и т.н. Проблемът е – както се вижда – в паралелното позоваване на два различни в същността си типа ценности – хуманистичните или универсалните, от една страна, и религиозните или християнските, от друга. На пръв поглед и едните, и другите ценности са дефинирани и възприети в името на човека и за защита на неговите права, но всъщност разликата между тях е съществена. Тя се състои основно в това, че т.нар. универсални ценности, такива каквито са познати още от гръко-римската цивилизация,

възкресени през епохата на западния Ренесанс и реформулирани най-вече от т. нар. енциклопедисти в периода на Просвещението, са езически по своя характер и са антропоцентрични. Максимата, че «човекът е мерило за всички неща» тук важи с пълна сила¹. Съвсем различни по характер са християнските ценности, които са теоцентрични и христоцентрични. Затова и съдържанието на отделни ценности, които на пръв поглед звучат еднакво и се припокриват, на практика е доста различно. Подмяната на християнските с универсалните ценности започва като активен процес през времето на Реформацията, преминава през вълната от секуларизация и т. нар. «културни» революции и антиклерикални движения, преминава и през идолопоклонското преклонение пред постиженията на науката като цяло, войнстващия атеизъм, формирането през втората половина на 20 в. на т. нар. “*homo consumens*” (потребителя, консуматора), за да кулминира през настоящата година в отказа на Европа от нейните християнски корени и наследство в Конституцията на ЕС.

Както виждаме, в текста на нейния Преамбюл, централната роля на човешката личност е подчертана без уговорки, т.е. духът е антропоцентричен. Оттам и отговорността на човека е сведена единствено до респект към човешкото законодателство. Идеята за плурализъм, т.е. равноценност на множеството частни мнения при липсата на по-висш и всепризнат авторитет в качеството на коректив, води до пълна загуба на ориентацията между истината, съхранявана в Църквата, и частното човешко мнение. Зародил се във времето на Реформацията, принципът на плурализма бързо ево-

люира и се разпростира и в либералната политическа мисъл. Неин продукт са и идеите за човешките права и свободи, развити в епохата на Просвещението и реализирани на практика по време на Френската революция. На пръв поглед това са фундаментално важни особености на човешката природа. Бог е създал човека свободен, по Свой образ, като вложил «частица» от Своята свобода в човешката природа. Въпросът е кой какво съдържание влага в понятието “свобода”. Св. ап. Павел казва за свободата: “Към свободата сте призвани вие, братя; само че свободата ви да не служи като повод да угаждате на плътта, но с любов си служвайте един другиму”. (Гал. 5:13). Нравствеността ориентир на християнина в рамките на християнската ценностна система, следователно, е да избере свободно пътя, който води към спасение, и да преодолява помрачената от греха човешка природа. Православният възглед гласи, че истинската свобода е *свободата от греха*. Човешката природа е повредена от греха и се нуждае от изправяне, изкупление и обожение. Затова и Църквата “не може да възприеме положително таква устройство на световния ред, при което в центъра на всичко се поставя помрачената от греха човешка личност”². Либералният подход пък по въпроса за свободата е чужд на тази позиция, защото понятието грех не съществува в либерализма – там има плурализъм на мненията. Но ако понятието за пагубността на греха отсъства, то излиза, че всички права и свободи, с които разполага човек, могат и често пъти биват поставяни в служба на греха. В резултат би могла да се формира стагнираща цивилизация, в която грехът става практика в обществените отношения и законодателно се утвърж-

1 Иларион, еп. Виенски и Австрийски. *Християнство перед вызовом воинствующего секуляризма* (Публична лекция на научно-богословската конференция “Славата Божия е живият човек”, Мелбърн, 2004). // www.mospat.ru.

2 *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви XVI.4.*

дава в живота на обществото³. Примерите в това отношение не са малко: вече няколко европейски държави узакониха еднополовите бракове и разрешиха на тези двойки да осиновяват деца; въпроси като клонирането, евтаназията и други също така настойчиво търсят и очакват своето разрешаване със закон. Ясно можем да забележим следователно, разликата между иначе еднакво звучащи наименования на някои от основните ценности, застъпени както в християнството, така и в секуларния либерализъм. В Конституцията на ЕС проблемът с ценностите намира пряко отражение. Както стана ясно, там за съжаление той е решен в полза на либерализма.

Нека сега проследим в резюме позициите на спорещите страни. До така приетия текст се стигна след продължителни и напрегнати дискусии на различни нива. На политическо ниво, срещу споменаването на християнските корени на европейската цивилизация в Преамбюла гласуваха либералната и социалистическата фракции в Европейския парламент, водени от Франция и Белгия, докато Европейската народна партия и Европейските демократи (ЕНП-ЕД) подкрепиха идеята за това споменаване. При гласуването в средата на септември 2003 г. последните получиха 211 срещу 283 гласа. Разбира се, ЕНП-ЕД не са склонни да се откажат след тази изгубена битка, а напротив, те са твърдо убедени, че ще спечелят войната.

Преди церемонията по подписването на Конституцията на ЕС да се състои в Рим на 29.X.2004 г., няколко депутати от Европейския парламент излязоха с апел към всички правителствени ръководители да не забравят искането на европейските граждански общества за подкрепа на споменаването на християнското наследство.

Те предложиха страните-членки да споменат християнското наследство в националните законодателства при ратификацията на Конституцията на ЕС.

Jose Ribeiro e Castro (ЕНП-ЕД, Португалия), един от лидерите в Европейския парламент, подкрепящи споменаването на християнското наследство в Конституцията на ЕС, напомня със съжаление, че европейските граждани, които ефективно формират електората, са били игнорирани. Той напомня, че точно година след като първият сериозен апел на гражданското общество е бил анонсиран с 300000 подписа, споменаването на християнското наследство все пак е било игнорирано в Конституцията на ЕС. Когато пък е станало ясно, че това споменаване е било игнорирано, още повече хора от още повече страни са се подписали в тази кампания. Над 1,3 милиона подписа са били събрани в 24 страни. Над 55 неправителствени организации са заявили своята подкрепа, представлявайки повече от 55 милиона европейци.

“Игнорирането на тази инициатива на хората със сигурност не може да вещае добро за европейската демокрация”, отбелязва Ribeiro e Castro. “Всичко това, заедно със сегашната напрегната ситуация в институциите на ЕС, може да доведе до разрастване на усещането за нетолерантност срещу християнството в името на толерантността. Защото тук, по този прост въпрос на Преамбюла, става ясен принципният отказ от история, култура и реалност. Ако тази нетолерантност се развие, то това е нетолерантност срещу духа на ценности-

³ Кирил, митр. Смоленски и Калининградски. *Православие и либерализм: противостояние или диалог?* (Радиоинтервю, 2004) // www.mospat.ru.

те, залегнали в чл. 2⁴ от Конституцията”.

В апела още се казва: “ЕС не трябва да забравя, че той беше изкован в затворническите килии от своите бащи-основатели Р. Шуман, К. Аденауер и А. де Гаспери, които, в своите желания за мир, настояваха за приемане на довчерашия враг, за да се осигури единството. Когато Р. Шуман бил помолен да обясни защо е направил това, той писал на 9 май 1950 г.: “Направих го, защото вярвам в християнските основи на Европа”⁵.

На пресконференция на 4 май 2004 г. евродепутатът Elizabeth Montfort (ЕНП, Франция) заявява: “Ние апелираме към вас да вземете под внимание тази петиция, организирана от гражданското общество на наскоро разширена Европа по две причини: първо, защото няма друга петиция, организирана спонтанно от хората върху някой от другите приоритети на Конституцията; второ, защото нейното игнориране би означавало отхвърляне както на нашата обща история, така и на европейската демокрация”. Elizabeth Montfort връчва и официален призив към европейските министри на външните работи в лицето на Dick Roche, външен министър на Ирландия, препратката за християнското наследство да бъде включена като седми приоритет за окончателната дискусия на 17 и 18 юни 2004 г. на конференцията на държавните ръководители на ЕС по приемането на текста на Конституцията. “На практика, ние искаме християнското наследство да бъде изрично споменато сред останалите религиозни наследства като единствено-

то, което е изиграло най-важната роля”, заявява тя.

Припомняйки развитието на цялата тази инициатива, Е. Montfort изтъква, че преди окончателното приемане на Конституционния договор, чл. 46 ал. 4⁶ е показал своята потенциална ценност. Петицията е стратирала в Малта през декември 2002 г. в отговор на този чл. 46 ал. 4, който за пръв път в историята на ЕС дава правото за предлагане на закони не само на Европейската Комисия, но също и на 1 милион граждани, произхождащи от съответен брой държави. Тя подчертава, че подписалите са не само от 25-те страни членки, но и извън тях. Към началото на април 2004 г. са били събрани 1066256 подписа и петицията е внесена в Европейския Парламент. На практика още 55 млн. граждани са присъединени към петицията чрез подкрепата на своите неправителствени организации.

“Уважаеми министри, вие не можете да игнорирате нашата история, която нашите граждани ни напомниха по толкова демократичен начин. Ние апелираме към вас да вземете предвид тази петиция: първо, защото това е единствената петиция, организирана спонтанно от хората върху някой от другите приоритети на Конституцията; второ, защото нейното игнориране би означавало отхвърляне както на нашата обща история, така и на европейската демокрация”. Тя напомня, че на практика мнозинството от страните също подкрепят тази историческа препратка към християнските корени и завършва: “Въпреки че ние трябва

4 “Съюзът се позовава на принципите на зачитане на човешкото достойнство, свободата, демокрацията, равенството, правната държава, както и зачитането на правата на човека. Тези принципи са общи за всички държави-членки в общество, характеризиращо се с плурализъм, толерантност, правосъдие, солидарност и забрана на всякаква дискриминация”.

5 Срв. www.epp-ed.org/Press/showpr.asp.

6 “Комисията може, по искане на най-малко един милион граждани на Съюза, представители на голям брой страни-членки, да бъде приканена да представи специфично предложение по въпроси, по които гражданите считат, че е необходим юридически акт от страна на Съюза с цел прилагането на настоящата Конституция”.

сега да преодоляваме нашите собствени предизвикателства, усилията ще продължат. Истинското предизвикателство сега е в полето на нашите лидери: те не могат да игнорират този демократичен призив”.

Elmar Brok (ЕНП, Германия) подчертава, че е напълно коректно включването на препратката в Преамбюла. Хартата за човешките права е пълна с християнски принципи, особено тези, които касаят семейството и децата, модерните технологии – елементи, които не са задължително засегнати в националните конституции. По въпроса за важността на отношенията с мюсюлманския свят той добавя, че ако на практика ние европейците ясно установим нашата позиция и идентичност, това би ни помогнало да влезем на равна нога в активен диалог с този свят.

Накрая, в едно затрогващо обръщение Mario de Marco (ЕНП, Малта) напомня, че нишката, която пресича и свързва цялата новоразширена Европа е нейното християнско наследство. То се състои и в ценностите на милосърдието, солидарността и човешките права: “Това са нашите общи основи. Ние няма да се срамуваме, а по-скоро ние трябва да сме горди с това наше общо наследство”⁷.

Аргументите на противната страна звучат в следната тоналност:

Според WorldNetDaily: “В уводна статия, най-големият скандинавски ежедневник Swedish Aftonbladet, пише относно християнските ценности в Конституцията на ЕС и поставянето им над останалите ценности, че това би било “огромна грешка”, защото това би “изключило групи и издигнало нови стени”.

Terry Sanderson, вицепрезидент на Националното секуларно общество на Великобритания, заявява пред EUobserver: “Ние сме много доволни, че споменаването на Бога не беше включено; то щеше да създаде излишни бариери в Европа... Европа трябва да бъде секуларна за себе си, за да се обедини наистина”.

Федерацията на Европейските хуманисти предлага да бъде променена препратката към европейското “духовно и морално наследство” в “културното наследство на европейската история”, тъй като нашето културно наследство е плуралистично и следователно разбива идеята за единна европейска идентичност”. Те предлагат чл. 1 от Конституцията да придобие следния вид: “Съюзът е основан върху принципите на секуларното господство на закона: свобода, равенство, демокрация и плурализъм. Той гарантира съблюдаването и насърчаването на човешките права и основните свободи”.

Британската Хуманистична асоциация на гейовете и лесбийките

⁷ Срв. www.epp-ed.org/Press/showpr.asp.

(GALHA) заявява, че поради "нарастващата секуларизация на морала и общественения живот" те смятат за безсмислено Бог да бъде включван в новата Конституция. Говорителят Terry Sanderson казва: "Ние не сме против клауза, която ще постанови свобода при практикуването на религия. Това, което ние не искаме да видим, е религия, излизаща извън сферата на свободата и ставаща предоминантна точно там, в началото". Той заяви, че: "религията умира в цяла Европа" и обвини "църквата" за страданията на гейовете и лесбийките "през последното хилядолетие". GALHA пише: "Да включим позоваване на Бога или на нашето християнско наследство би означавало да започнем, обръщайки гръб на нашето 500-годишно пътешествие от Просвещението насам. Вместо това, ние ще се гордеем с нашия прогрес и растяща човечност".

Френският депутат-социалист Olivier Duhamel смята, че споменаването на Бога и християнството е "абсурд", защото това би изключило мюсюлманите и останалите нехристиянски религии като граждани, които не вярват в Бога.

Linda McAvan, британски евродепутат-лейбърист, твърди, че специалното споменаване на християнството "би могло да обиди онези много милиони хора с друга вяра или въобще без вяра".

Членът на Конвента от Ирландия и Дъблински евродепутат, Proinsias De Rossa, смята, че включването на Бога би довело до разделение: "Това би било грешка; това е сериозна грешка"⁸.

От посочените изявления ясно личи непримиримата позиция на всяка от страните. Църквите в Европа също не са равнодушни по отношение на текста на Преамбюла на Конституцията на ЕС. По този въпрос Конференцията на европейските църкви (КЕЦ) и Комисията на Епископските конференции на Европейския съюз (СОМЕСЕ) постигнаха пълно разбирателство и още на 18 декември 2002 г. излязоха с общо заявление, в което се казва: "...По отношение на преамбюла ние бихме искали, в частност, да споменем редица общоизвестни формулировки, предложени от някои членове на Конвента. По-долу ние привеждаме онези формулировки, които смятаме, че заслужават разглеждане с цел търсенето на алтернативни варианти.

«Черпейки своите идеи от културното, хуманистичното и религиозното наследство на човечеството, ЕС се основава на всеобщите и неделими принципи на човешкото достойнство, свободата, равенството и солидарността, той се основава на принципите на демокрацията и властта на закона. Установявайки в своите предели единно гражданство и създавайки зона на свобода, безопасност и справедливост, ЕС с всичко това поставя в центъра на цялата си дейност човека» (Из проекта за Харта

8 Срв. www.religioustolerance.org/const_eu.htm.

на ЕС за основните права (Конвент 47 от 21/09/2000).

«(Държавите-членки на ЕС и неговите граждани) осъзнават своята история, всеобщите и неделими ценности на човешкото достойнство, свободата, равенството и солидарността, както и това, на кого Европа е задължена за своето духовно и нравствено наследство» (Предложение на някои членове на Конвента).

И следната формулировка:

«Осъзнават отговорността на човека пред Бога, като осъзнават наличието и на други източници на човешката отговорност...».

Ще се ограничим с посочването само на този документ, въпреки че той е само една илюстрация на огромната активност, която развиват църквите във връзка с текста на Преамбюла.

В заключение, с надеждата че европейските граждани ще съумеят да защитят своите християнски корени, ползвайки се от възможността на чл. 46 ал. 4 от Конституцията на ЕС, ще приведа загрижените гуми на Теренс Мургау от "Крисчън Сайънс Монитор": "Начинът, по който е разглеждан въпросът за религията би могъл да има сериозни правни последици; след като Конституцията влезе в сила, според официалните лица, възможно е да повлияе върху бъдеща съдебна регулация на въпроси като евтаназията, правото на аборт и човешкото клониране. "Този дебат не е само академичен", цитира той говорителя на ЕС Jonathan Faull. "След 10, 15 или 100 години той би могъл да има важни последици при интерпретацията на текста"⁹.

⁹Срв. www.religioustolerance.org/const_eu.htm.

Петър Николов

БЪЛГАРСКОТО ПРАВОСЛАВИЕ – МЕЖДУ КОНСЕРВАТИВНОТО НАЧАЛО И ЛИБЕРАЛНИТЕ ЕКСПЕРИМЕНТИ

Петър Николов е роден през 1979 г. Завършил е политология в СУ "Св. Климент Охридски". Изследователските му интереси са насочени към историята на българския консерватизъм. Има публикации в сп. Разум.

Преди всичко останало настоящата статия трябва да започне с две уточнения. На първо място, тя няма претенцията за някаква особена дълбочина от богословска гледна точка, нейната амбиция е да припомни и от политологичен аспект поне частично да реабилитира българския консерватизъм от 19 в., в частта му, която засяга развитието на Българската православна църква. На второ място, статията е посветена на опитите на политическия консерватизъм да даде отговор на проблемите на Православието и не цели да дефинира някакъв особен православен консерватизъм, което по мнение на автора би било некоректно както към принципите на консервативното светоусещане, така и към самата същина на християнството.

През последните години за пръв път в

българската историческа и политологична наука беше направен опит за качествено нова интерпретация на категоричното налагане на либералния проект за развитие на България на Учредителното събрание в Търново през 1879 г. За пръв път тезата, че либералите и революционните дейци са априори носители на прогресивния дневен ред, а т.нар. "стари" или консерваторите – някакво изначално зло, пророци на миналото и народни изедници беше подложена на съмнение. Нещо повече, в поредица публикации убедително беше доказано, че Търновската конституция е била не просто "най-модерната за времето си", а изпреварила своето време, т.е. неадекватна и неподходяща за обществено-политическите реалности. Пропускайки фундаменталния факт, че човекът е по природа несъвършен и склонен да заобикаля "съвършените" мис-

ловни конструкции и също, че като част от Османската империя българите са имали ограничени политически традиции и опит, основният закон на следосвобожденска България се превръща в един утопичен документ – извор на политически противоречия, насилия и постоянни опити за “преучредяване” на държавата (1881 г., 1934 г., 1944 г.).¹ Строителите на съвременна България не спазват може би най-ценния съвет, който сами са формулирали – че в устройството на държавата трябва “*да вее един дух на разумен консерватизъм*”².

На практика обаче, в българското общество ценностният дебат по оста консерватизъм-либерализъм стартира близо десетилетие преди Учредителното събрание, в институционалните рамки на Църковно-народния събор от 1871 г. И така както решенията на Събрание-то определят българските съдбини в политически и обществен план за десетилетия напред, така постановленията на Събора оказват влияние върху развитието на Българската православна църква до ден днешен. Всъщност именно вникването в хода и резултатите на дебата между българските първенци в Цариград през пролетта и лятото на 1879 г. е ключът към отговора на въпроса – защо сме такива православни. А този дебат от своя страна се опира на един продължителен процес на обществено развитие, стартирал в обществата на балканските православни християни още в края на 18 в.

Османското завоевание заварва България като един от двигателите на Вселенското православие. Минали са векове от официалното приемане на християнството от Борис I и неговия двор, минало е и достатъчно време от униатския експеримент на Калоян и Борил; през това време Търновската патриаршия под светим

телството на патриарх Игнатий успява да се обяви категорично против Лионската уния и да се провъзгласи за единствен крепител и стълб на Православието, а самото Търново – за “*нов Цариград*”. През 14 в. българското духовенство става неразривна част от мощния взрив на религиозно-философската мисъл в православния свят. Търновската Света гора и манастирът на Григорий Синаит в Парория (Странджа) стават едни от най-важните центрове на исихазма. В столицата се провеждат църковно-народни събори, които осъждат ширещите се ереси (сами по себе си доказателство за динамичен духовен живот).

Османското завоевание слага тежък отпечатък върху целия църковен разцвет. Търновската патриаршия е унищожена и по-голямата част от България преминава в диоцеза на Вселенската патриаршия. Охридската архиепископия продължава да съществува, но също изцяло доминирана от патриарха в Цариград. Обикновено българската историография механично пренася политическата действителност от 19 в. за целия период на османско владичество, включително и за дейността на Вселенската патриаршия. В действителност в първите векове след завоеванието църквата оказва огромно и благотворно влияние върху развитието на българското общество. Много от цариградските патриарси и повечето от охридските архиепископи, макар и етнически гърци, принадлежат на фракцията на т.нар. “автохтонисти” и често търсят опора в своето паство, уважават неговия език, подпомагат отварянето на български училища и т.н. Дори закриването

¹ Либералната държава по принцип може да функционира успешно дотогава, докато в обществото съществува ценностен консенсус, т.е. докато етичките, моралните и нравствените правила се зачитат от всички.

² Докладът на първата конституционна комисия в България – 1879 г. – В: сп. *Разум*, I, №2, 2002, с. 185.

на Охридската архиепископия през 1767 г. става с явното нежелание на патриарх Самуил и не променя особено политиката към българите. И след това Цариград не се колебае да поставя българи за владици (Софроний Врачански, Авксентий Диополски, Дионисий Агатоникийски, Теодосий Пазарджишки), които явно работят за пробуждането на своя народ. Това, което рязко променя ситуацията в края на 18 и началото на 19 в., всъщност оказва влияние върху обществата и църквите въобще на Стария континент – Просвещението. Европейското просвещение е връхната точка във философското течение на рационализма, т.е. категоричното убеждение, че светът е устроен рационално (в частност логико-математически) и всичко изградено в него от предишните поколения може и трябва да бъде подложено на преоценка. Според европейските рационалисти (преди всички – Рене Декарт) чистата математическа логика играе невъобразимо по-голяма роля от сетивно възприеманата действителност, от духа и емоцията. Онова, което не може да бъде обосновано рационално, следва да бъде променено и дори съществуването на Бога трябва да бъде или доказано по логичен и научен път (например от Лайбниц), или отречено. В основни елементи на просвещенското мислене се превръщат вярата в прогреса на културата, държавните и обществените системи и в естественото равенство на хората. Те от своя страна водят до отричане на съсловната йерархия и правата на аристокрацията и до развитие на идеята за обществения договор. Просвещението и неговите идеи съставляват фундамента на специфичното оформяне на либерализма през 18 и 19 в.

Първият народ на европейския Югоизток, сред който след половин век закъснение проникват идеите на Просвещението, са гърците (най-отворени към западната култура и икономика). Най-ранната негова проява е увеличаването на изучаването на математически и природонаучни дисциплини в гръцките училища. Един от първите гръцки просветители Евгениос Вулгарис (най-ранният преводач на Волтер на гръцки език) създава през 1753 г. т.нар. Атонска академия, в която се отделя специално внимание на новата европейска философия и на точните науки. През последната четвърт на 18 и в началото на 19 в. в идейния и културния живот на гърците изпъкват носителите на просвещенската вяра в безграничността на познанието и силата на здравия разум.³ Най-известният гръцки просветител Агамантиос Кораис прекарва целия си творчески живот в Париж, където е изцяло покoren от идеите на френските просветители с тяхното свободомислие, антиклерикализъм и демократизъм. Подобно на европейските просветители, и той прави опит да преосмисли историята и полага усилия да докаже историческата приемственост между древните и съвременните гърци като същевременно отрича средновековна Византия. В своето творчество Кораис представя изцяло завършена представа за бъдещето на Гърция чрез либералните ценности и стремежи в рамките на една либерално-демократична република.⁴

За Кораис Византия е олицетворение на деспотизма и религиозния фанатизъм и на практика първообраз на Османската империя. Отказът от нея е фактически

³ Заслужава си да се отбележи, че избухването на Френската революция през 1789 г. води до еволюция към консерватизъм сред една значителна част от гръцките просветители. Някои от тях като Вулгарис и Никифорос Теотокис дори се включват в организираните от Патриаршията контрамерки срещу довелите до революцията философски и идейни системи.

⁴ Китромилдис, П., *От кръста към флага. Аспекти на християнството и национализма на Балканите*, С., 1999, с. 28.

отказ и от универсалистката претенция на Вселенския патриарх. Демократизмът, републиканството и свободомислието на гръцките просвещенци са съчетани с ярко изразен национализъм, който особено се засилва след Френската революция и Наполеоновите войни, но е формулиран още през 80-те години на 18 в. от Димитриос Катардзис, висш служител във влашкия владетелски двор. Той е и първият, който теоретично развива връзката между език и националност. Гръцките просвещенци посвещават много време и труд да атакуват православната църква за нежеланието ѝ да подчини своята мощна структура на националния проект на гърците – елинизирането на православните славяни, румънци и албанци. Така още в началото на 19 в. в църковната йерархия започват да проникват идеите на национализма. В писмо до цариградския патриарх Кирил VI, духовникът-просвещенец Неофитос Дукас призовава към културен кръстоносен поход на базата на гръцкия език в богослужението.⁵ Показвайки слабост, Вселенската патриаршия става заложник на един политически и в основата си либерален дневен ред. Това противоречи на християнските канони, според които държавата и политическата общност могат да имат за църквата само условна и относителна ценност. Не съществува модел на държава, който Православната църква може да легитимира, и с който може да се отъждествява, тъй като тези две институции имат напълно различен порядък. Националната общност не е и не може да бъде смисъл на съществуването на църквата, която по дефиниция е наднационална, противопоставяща се на етническата ограниченост на светския и богоборческият национализъм.⁶ Нещо повече, каноните на Православието по принцип забраняват и ангажирането на църквата с политическата власт. Едно от правилата на светите апостоли дословно гласи: *“Епископ, който си послу-*

*жи със светски власти и чрез тях получи епископска власт в църквата, да се низвергне и отлъчи, както и всички ония, които се съобщават с него.”*⁷

Ефектът от отстъплението на Вселенската църква не закъснява. През следващите десетилетия с по-голяма или по-малка интензивност Цариград провежда една и съща политика – замяна на славянското богослужение с гръцко, замяна на българските епископи и въобще на духовенството с гърци. През 1819 г. патриарх Григорий V (парадоксът е, че той същевременно е и един от най-острите противници на Просвещението и национализма, автор на консервативния трактат *“Патриаршеска инструкция”*, подписан от йерусалимския патриарх Антим⁸) дори отправя до подведомствените си архиереи нареждане, с което ги задължава да се грижат за разпространението на гръцкия език и образованост между християните.

В европейското културно пространство консерватизмът като философия на политиката и въобще като светоусещане възниква под формата на реакция на политическия рационализъм. В по-тесен план консервативният проект е формулиран от Едмънд Бърк в критиките му на Френската революция и нейния радикален опит да разруши съществуващата институционален и обществен ред. Общество-

5 Пак там, с. 147.

6 Гугов, Г., *Православният консерватизъм – традиции и ценности*, В: *Православният консерватизъм*, съставител свещеник Георги Гугов, Пловдив, 2004, 13-14.

7 *Правила на светите апостоли*, В: *Правила на Светата православна църква*, събрал и превел протоиерей Иван Стефанов, В. Търново, 1999 (фототипно издание), с. 69. В този ред на мисли, е добре да се отбележи, че през последните години опитът на историографията да вмени на Православния свят концепцията на цезаропапизма среща все по-аргументиран отпор. В средновековния европейски Изток е имало редки случаи църквата да е допускала светската власт да се разпорежда в Божествените въпроси, но това винаги е било отклонение от правилата и никога не е било приемано официално.

8 Китромилудис, П., *Цит. съч.*, с. 187.

то е резултат от продължително историческо развитие и съществуващите институции възплъщават мъдростта на предците. Опитите за бързи промени разрушават установения ред и обществените връзки.⁹

В българското етно-културно пространство консерватизмът възниква като реакция на опитите на гръцките националисти да използват църквата за реализация на политическите си идеали. За консерватизма религията и църквата стоят в основата на обществото, а не обществото – в основата на религията. Съсловието, което успява да артикулира консервативния проект, са т.нар. чорбаджии – единствените естествени авторитети, в доста еднородната в социално отношение българска среда през първата половина на 19 в. През 1820 г. във Враца злоупотребите и изнудванията на епископ Методий предизвикват общо недоволство, оглавено от врачанския търговец и собственик на рудници за желязо Димитраки х. Тошев. Гръкът епископ е прогонен и е направен опит на негово място да бъде поставен българин. През 1825 г. българите от Скопие, под водачеството на друг едър чорбаджия – х. Трайко също издействат махането на гръцкия владика. По подобен начин се развиват събитията и в други български градове като Самоков (1829-30 г.) и Стара Загора (1836 г.). Така е поставено консервативното начало в движението за църковна самостоятелност, което се противопоставя на злоупотребата с религията, и което черпи легитимност от османските реформни актове (Полханския Хатишериф и Хатихумаюна) и от факта, че Охридската архиепископия е унищожена в противоречие с каноните.

Както личи, границата между, от една страна, борбата за възстановяване на църковния ред и законност, завещани от предците, и от друга – борбата за абсолютно разрушаване на съществуващата йерархия и реципрочно използване на вярата за реализиране на българския национален политически проект е твърде тънка. Тя е преминала много лесно и още в средата на 19 в. на доскоро пустия терен на българския политически дебат изникват две ясно различими течения. Сред консерваторите или т.нар. “стари” личат имената на Тодор Бурмов и Гавриил Кръстевич, на Најден Геров и Александър Екзарх, на х. Иванчо х. Пенчович, х. Николи Минчооглу, Никола Михайловски и гр. Консервативният възглед за разрешаване на църковната криза е ясно развит на Църковно-народния събор, който Вселенската патриаршия свиква през 1858-60 г. На него х. Николи Минчооглу (един от тримата български представители) поставя три основни искания: владиците да се погубват така, че да могат да поучават паството си на разбираем за него език; за да не се злоупотребява с това правило, те да бъдат избирани по стария обичай от духовенството и от първенците на съответната епархия, като се ръкополагат от митрополита, а той от своя страна – от патриарха; да се определи точният размер на заплатите на духовенството и таксите, които може да събира. В края на Събора, в отговор на атаките на личния лекар на султана и един от лидерите на цариградските гърци – г-р Стефанос Каратеодори, х. Николи и Гавриил Кръстевич изготвят нарочна брошура, в която обосновават правото на българите за самостоятелна църква, защитавайки каноничността на охридската архиепископия.¹⁰

⁹ Малинов, Св., *Що е консерватизъм?* – В: *Консерватизмът*, Т. I, Съставителство и студия Светослав Малинов, С., 1999, 34-35.

¹⁰ Снегаров, Ив., *Унищожението на Охридската архиепископия*, В: ГСУ, БФ, Т. VI, 1925-1926, 134-135.

Второто течение в църковната борба е това на либералите или т.нар. "млади". Емблематична фигура в него е монахът Неофит Хилендарски, останал в историята с прозвището Бозвели¹¹. По принцип възпитан с идеите на гръцкото Просвещение, през 30-те години на 19 в. той престоива един продължителен период в Сърбия, където се запознава с творчеството на Доситей Обрадович и Захарие Орфелин, които със своите либерални и просвещенски идеи повлияват съществено върху вижданията му. Тук той отпечатва и своята *"Краткая священная история и священный катехизис"*, която е израз на неговото просвещенско отношение към религията. През 1844 г. Неофит Хилендарски написва меморандум до Високата порта, в който изключително рязко и без да спестява критики както към гръцката, така и към руската православни църкви, издига искания за църковна самостоятелност. Други имена, които могат да се причислят към партията на младите са Стоян Чомаков, Петко Славеилов, Драган Цанков (лидерът на т.нар. униати) и Тодор Икономов¹². Общото между тях е, че те гледат на движението за самостоятелна църква по принцип като на начин да се постигнат националните цели на българите. Законите в османската империя делят поданиците на *"милети"*, според вероизповеданието, на което принадлежат. Нямайки своя национална църква, българите стават част от т.нар. *"рум милет"*, т.е. от гръцката етно-културна общност. Получавайки самостоятелна църква, те биха били признати и за самостоятелен народ.

Някак встрани от двете партии стои фигурата на може би най-популярния духовен водач на българите в съвременната им история – епископ Иларион Макариополски. От една страна той застава начело на най-радикалния акт на отхвърляне на Патриаршията – отказът да се споме-

не името на патриарх Кирил на Великденската служба през 1860 г. От друга – Иларион Макариополски винаги изхожда в действията си от каноните на Православието. Меморандумът до султана, който той изпраща през 1844 г. паралелно с този на Неофит Бозвели е издържан в умерен дух (може би това е и причината за появата на два отделни документа), а позициите му на Църковно-народния събор през 1871 г. са рязка критика на всеки опит за неканонични нововъведения.

Въпросният събор е свикан през 1871 г., близо година след издаването на фермана на султан Абдул Азис, с който на практика се учредява самостоятелна Българска екзархия. Ферманът е приет с огромен ентузиазъм от всички фракции в църковното движение. Това, което дава основание и на консерваторите да го приветстват е, че в него няма никаква турска намеса на антиканоничност. В неговата основа е залегнал проектът на патриарх Григорий VI от 1867 г., както и ревизираният пак от него проект на смесената българо-гръцка комисия от 1869 г. По същество ферманът с нищо не нарушава историческите права на Вселенския патриарх, тъй като пет от неговите общо единадесет члена (3, 4, 6, 7 и 9) поставят Екзархията под пряка зависимост от Цариград.¹³ През 1871 г. българите приемат специална декларация насочена към оста-

11 Изразът "боз вели" има турски произход и се превежда като необуздан, развален духовник. Прочее това име в известна степен отразява действителността – Неофит Хилендарски е бил буен и неподчиняващ се монах, донякъде пристрастен към алкохола.

12 Интересен факт е, че в годините непосредствено преди и след Освобождението Тодор Икономов дотолкова ще еволюира в своите възгледи, че на Учредителното събрание в Търново ще се превърне в един от лидерите на консервативната партия и в неин най-умел оратор.

13 Темелски, Хр., *Църковно-народният събор от 1871 г. (встъпителна студия)*, В: *Църковно-народният събор 1871 г.* Документален сборник по случай 130 годишнината от Първия църковно-народен събор. Встъпителна студия, съставителство, бележки и речници – ст.н.с. г-р Христо Темелски, С., 2001, 11-12.

налите православни народи, в която отбелязват и формалната юридическа прецизност на фермана. Той е законен и не е необходимо да се свиква събор за потвържението му, тъй като фактически е отмяна на фермана, с който през 1767 г. султан Мустафа III закрива Охридската архиепископия.

Редицата противоречия и проблеми обаче стават очевидни още при разискването на проекто-устава на Екзархията от Привременния смесен съвет и на самите заседания на Църковно-народния събор от 1871 г. Представителите на либералната фракция, водени от г-р Стоян Чомаков, с лека ръка пренебрегват църковните канони, водейки се единствено от разбирането си за националния интерес на българите. Крайната им цел е изграждането на максимално либерална църква, която в условията на османското владичество да стабилизира и консолидира нацията и да играе функцията на полудържава. Първата конфликтна точка става системата за избор на архиереите. "Старите" защитават принципната консервативна позиция, че трябва да има двустепенна избирателна система, която отговаря на решенията на Лаодикийския поместен събор: *"Да не се позволява народна тълпа да избира ония, които предстои да бъдат ръкополагани в свещенство."*¹⁴ В хода на дебатите, консерваторите и най-вече техният фактически лидер Гавриил Кръстевич прилагат множество изкусни аргументи:

Избирателната система е била и ще бъде най-важната, най-трудната, а същевременно и най-полезната или най-вредителната, според както се реши... Трябва най-напред да останем съгласни върху едно начало, което да бъде и здраво, и логи-

*ческо, и съгласно с каноните. Не трябва да забравяме никога, че устройваме черква и че черквата съществува сега, в 1871 година. Начинът за избирането на владиците се е изменял и е имало разни системи. Ние можем да изберем, която щем от тях, можем да ги съединим, можем да ги сравним; едно само нещо не можем да направим, то е да вървим против правилата... Ето началото: епископът да се избира от епархията, но да се потвърди от централното църковно началство. Избирането обаче трябва да става и от двете страни, от клира и от народа... Колкото за народната част, в нея има и жени и мъже, и стари и млади, и умни и безумни, даже и луди. Здравият разум не одобрява да участвуват всичките тия части на народа в избирането на архиереите; а архиереите трябва да са избрани между избрани; затова и избирателите трябва да са избрани измежду средната част на народа. Има един синод, който явно казва, че избирането не трябва да става от простия народ, нито да има в него слушатели. Всичко това показва, че народът трябва да си избере избиратели, инак може да стават, както са и станали много нередовности.*¹⁵

В крайна сметка консервативното становище е прието и е изградена една сложна, но изключително ефективна система на избора, при която Светият синод представя на епархиите каталог с имена, от които те избират двама души, а впоследствие отново Синодът се спира на единия от тях.

Значително по-проблемен се оказва обаче въпросът с пожизнеността на екзарха. Консерваторите по принцип приемат модерния принцип за съборност на църквата, но категорично се противопоста-

14 Правила на Светия Лаодикийски поместен събор, В: *Правила на Светата православна църква...*, с. 263.

15 *Църковно-народният събор 1871 г...*, С., 2001, 260-263.

вят на опитите да се придже на Църквата републикански дух:

Аз съм православен мирянин и православен искам да остана; когато си дада подписа, не искам да ми кажат човеците, че съм се отдалечил от православието... Това е конституционно управление, но все с един пръв. Този нов ред измени и църковното управление... Но ни не трябва такава синодална църква да устроиме, а да влеземе в стария ред; не трябва да падаме и ние, както новите в подобни погрешки... Да се избира ли екзархът периодически? Аз на това не мога да се съглася, защото утре ще ме нарекат еретик, нека и неправедно... Ни не искаме само името да се слуша на Екзарха, а не да има сила, но това е въвн от фермана. Колкото за правителството може с особено прошение да искаме да определи такова значение на екзарха, но колкото за Църквата аз не мога да го приема, защото е кенотомия¹⁶.

Цитираният текст също е част от изказване на Гавриил Кръстевич още пред участниците в Привременния смесен съвет. Повечето от делегатите на Събора обаче не успяват да открият разликите между пожизненост и несменяемост. От канонична гледна точка главата на Православната църква е пожизнен в този смисъл, че не е ограничен от мандатност по време или възраст. Неговото отзоваване от поста се обуславя от наличието на съответни причини (канонически престъпления, неработоспособност, болест), а не предопределено от мандат с определена продължителност.¹⁷ В хода на дебатите консерваторите на няколко пъти предупреждават, че приемането на мандатност за екзарха би дало основание на Вселенската патриаршия да наложи на българите схизма, но тези доводи също не са чути. В крайна сметка Уставът е приет и на 14 май 1871 г. предложен на

участниците за подписание. При полагаането на подписите си Гавриил Кръстевич, х. Николи Минчооглу, Димитраки Теодоров и Никола Михайловски (х. Иванчо х. Пенчович отсъства от заседанието) добавят: *"Приемам цялото съдържание на Устава без периодичността на екзарха."*¹⁸

Най-сериозният проблем при учредяването на самостоятелната българска църква – сегалището на църквата, обаче не е подложен на сериозни дебати. На практика с консенсус е приета една от постановките във фермана¹⁹, която допуска екзархът да се помещава в столицата на Османската империя – Цариград, въпреки, че тя е извън географските граници, които ферманът определя за Екзархията и въпреки, че там се помещава Вселенската патриаршия. Това решение отново е продукувано от политически аргументи (от Цариград много по-лесно и по-ефективно могат да се защитават интересите на българите) и е в явно противоречие с каноническото право: *"Областните епископи да не простират властта си над църкви извън пределите на областите си и да не смесват църквите... Без да са поканени, епископи да не преминават пределите на своята област за ръкополагане или за някоя друга църковна разпоредба."*²⁰ и в значителна степен предопределя по-сетнешното развитие на събитията.

16 Пак там, 104-105.

17 Николчев, Д., *За Устава на Българската православна църква: необходимата реформа*, В: сп. Християнство и култура, 2003, бр. 2 (6), 83-84.

18 Темелски, Хр., Цит. съч., с. 19.

19 *"Понеже както Йерусалимският на Фенер метох, свързан с Йерусалимския патриарх, е под управлението на тоя патриарх, така и българския на същото място метох, заедно с близката до него българска църква ще бъдат подчинени на българския екзарх. Затова екзархът, когато стане нужда, ще има воля да дохожда в столицата ни и да престоява в речения метох."* – Султански ферман за учредяване на Българската екзархия, В: *Църковно-народният събор 1871 г...*, с. 39.

20 *Правила на Светия втори вселенски съборъ, Цариградския, В: Правила на Светата православна църква...*, с. 115.

Ефектът от безпардонното заобикаляне на каноните не закъснява. На 16 септември 1872 г. Вселенската патриаршия обявява Българската екзархия за схизматична. Разбира се, за този акт се крият редица политически мотиви, но е факт, че с опита си да "национализират" Православието, делегатите на Църковно-народния събор дават допълнителен и силен аргумент на Цариград. Така или иначе за един много дълъг период Българската православна църква съществува въвн от Православието. Трудно е да се опише, какво означава за една църква да е в състояние на схизма и това е задача по-скоро на богословието, отколкото на политологията. И все пак, колкото и да се стараят българските архиереи, колкото и големи имена да се срещат сред тях (митр. Методий Старозагорски, митр. Климент Браницки и Търновски, екз. Йосиф, екз. Стефан) през следващите десетилетия, една схизматична йерархия не може да запази в строгия смисъл "апостолската приемственост"²¹. Вследствие на това Българската екзархия през целия период на своето съществуване не успява нито да осъществи нормален диалог с останалите православни църкви, нито да се превърне в част от своеобразния религиозно-философски "ренесанс", който по това време преживява източното Православие.

Използването на църквата за политически цели продължава и след Освобождението. След Берлинския конгрес Екзархията остава единствената институционална връзка между българите от Княжеството, от Източна Румелия и от останалите под пълна османска власт земи. Нещо повече, нейният диоцез почти изцяло съвпада с територията на Санстефанска

България. В резултат на всичко това още в Учредителното събрание либералната фракция се опитва да наложи възгледа, че църквата трябва да бъде използвана като основен инструмент за постигане на националното обединение, т.е. да се запази изцяло съществуващата уредба на Екзархията. Консерваторите най-вече в лицето на Марко Балабанов правят плах опит да предложат други варианти:

*Необходимо нужно е, гдето се устроява едно княжество, гдето се полага един граждански ред, там да се даде на Църквата и едно по-друго положение. Ако прием това предложение да оставим в зависимост Църквата си, то значи да възпрем устройството на Църквата си и да нямаме никога мир... Питам, могат ли жителите на българското княжество да вземат участие в една църква, която е извън княжеството?*²²

В случая Марко Балабанов отново се ръководи от каноните на Православието: "Ако пък по силата на царска власт се е основал или ще се основе някой град, редът на църковните енории да следва държавното и гражданското разпределение."²³ Така или иначе консерваторите не успяват да защитят достатъчно убедително тезата си. Казвайки "А", те отказват да кажат "Б" и да предложат автономия за църквата в Княжеството или преместване на центъра на Екзархията в София. Приетото в Конституцията църковно единство безспорно има огромно значение за националните интереси, но на практика се оказва неприложимо (в Османската империя църковните дела се ръководят от екзарха, а в България – от Светия синод) и въздействия отрицател-

21 Флоровский, Г., *За границите на църквата*, В: сп. *Християнство и култура*, 2002, бр. 3, 38-39.

22 *Дневници на Учредителното събрание от 1879 г.*, Съставителство и коментар Веселин Методиев, С., 2004, 206-207.

23 *Правила на Светия четвърти вселенски събор, Халкидонския, В: Правила на Светата православна църква...*, с. 148. Същото правило е препотвърдено и от Шестия вселенски събор в Цариград.

но върху развитието на самата църковна институция. Нещо повече, след Балканските войни, когато физическото присъствие на екзарха в Цариград става невъзможно и след смъртта на екзарх Йосиф, българските правителства не позволяват да се проведе избор на нов църковен глава и в продължение на 30 години (1915 – 1945 г.) Светият синод се управлява от временни заместници. Запазването на екзархийското седалище в Цариград проваля и всички опити за сваляне на схизмата.²⁴

Периодът след 1944 г. излиза извън темата на настоящата статия, доколкото тя е опит да се реабилитира консервативното отношение към процесите в Православната църква и да се покажат отрицателните ефекти от серията либерални експерименти, на които тя е подложена. След 1944 г. цяла България и всички аспекти на българския религиозен, политически, културен, стопански и т.н. живот са хвърлени в един зловец социалистически експеримент, който не може да се сравнява с нищо предходно. Подложени на гонения, унижения и директно избивани, българските духовници са принудени да отстъпят на войнстващия атеизъм и за един продължителен период Църквата се превръща в придатък на тоталитарната комунистическа държава. Дори свалянето на схизмата (1945 г.) и възстановяването на патриаршеското достойнство на българския църковен глава (1953 г., официално признато от Вселенската патриаршия през 1961 г.) по никакъв начин не успяват да компенсират този факт. Неслучайно в периода на прехода Българската православна църква устойчиво потъва в блатото на възродените идеологии на евразийството, панславизма и т.н.

Проблемът с българското Православие след 1989 г. обаче, освен вътрешен, е и

външен. И той отново се корени в либералния подход към Църквата. При своето сформирание в самия край на 1989 г. и в началото на 90-те години, антикомунистическата опозиция в България фактически (без пряко да го заявява) се придържа към либералните ценности и прави опити да наложи либерален дневен ред на прехода. Докато по отношение на държавното развитие това има известни основания, то по отношение на Църквата е поредица от грешки и откровени глупости. Изхождайки от, в основата си, справедливите критики към патриарх Максим и неговия клир, че през епохата на тоталитаризма влизат в съглашателство с режима, а след демократичните промени остават индиферентни на обществените очаквания, българските антикомунисти на практика повеждат война срещу църковната йерархия. Водени от плиткостта на собственото си християнско възпитание, те не успяват да разберат, че каноничната Православна църква е тази, която е призната от Вселенското православие и която носи апостолическата приемственост в себе си, а не тази, която е "легитимна" според решението на Софийски градски съд. Абсурдността на тази теза е повече от очевидна. Съвременният либерализъм има свойството да редуцира философията на индивидуалната свобода до формализирани субективни права, които така или иначе не могат да обхванат цялата палитра на обществените взаимоотношения, а още по-малко правилата и традициите на институцията, която по презумция не е от този свят.²⁵ Следствието от поредния рационалистки и либерален подход на политическата власт към Православието не закъснява – активните, осъждащи

24 Калканджиева, Д., *Кризата в Българската православна църква – вчера и днес*, В: сп. *Родина*, 1996, бр. 2, 128-129.

25 Хабермас, Юрг., *Равностойното културно третиране и границите на постмодерния либерализъм*, В: сп. *Критика и хуманизъм*, 2003, бр. 2, с. 58.

искрено комунизма духовници са изправени пред дилемата да бъдат маргинализирани или да се превърнат в разколници, а каноничната Българска православна църква, застига във великолепието и самостоятелността на собствената си каноничност.

При своето начеване българското църковно движение е в основата си реакция на опитите на гръцките националистически среди да използват Вселенската патриаршия за постигане на националните си цели. Сами по себе си тези опити са абсурдни, тъй като християнството в генезиса и смисъла си е надетническо: *“Всички сте синове Божии чрез вярата в Христа Исуса; всички, които в Христа се кръстихте, в Христа се облякохте. Няма вече иудеин, ни елин; няма роб, ни свободник; няма мъжки пол, ни женски; защото всички Вие едно сте в Христа Исуса.”* (Гал. 3:26-28). В хода на борбата за самостоятелност обаче, българите сами отстъпват от този принцип и привиждат в националната църковна йерархия шанс да изградят собствена национална политическа общност в рамките на Османската империя. Общност, в която ще бъдат водещи не универсалните ценности на Православието, а политическите приоритети (крайна точка в това отстъпление са опитите да бъде сключена уния с римо-католическата църква). Общност, чиято цел ще е не спасяването на душата, а формирането на национална идентичност.

На политическо равнище единствените, които притежават ценностния и идеен потенциал да се противопоставят на това превръщане на християнската църква в идеологически инструмент на наци-

онализма, са българските консерватори. Защото в основата си консервативното светоусещане е отрицание на идеологията, а и по сполучливия израз на Клинтън Роситър *“самото намерение да се изработи теория на консерватизма е в някакъв смисъл неконсервативен импулс”*²⁶. Не подлежи на съмнение, че българският консерватизъм има дълга, упорита и бъдеща справедливо възхищение традиция.²⁷ За жалост обаче, от своето възникване, през целия 19 в. (а и по-късно) той няма стабилна социална база и е твърде слаб за да наложи собствен дневен ред на обществото. Характерният български демократизъм от времето на Просвещението и националното изграждане пречи на създаването на йерархия и елити, а без тях не може да има стабилно структурирано общество, нито да бъде формулиран ясен национален проект. През 1879 г. българските консерватори се провалят в опитите да спрат приемането на утопичен либерален проект за Конституция, който създава една нестабилна държава и в значителна степен предопределя краха на националния идеал. Осем години по-рано, българските консерватори се провалят и в опитите да спрат превръщането на Българската православна църква в квази-държава, църковно-народният събор в квази-парламент, Светият синод в квази-правителство, а екзархът в квази-държавен глава.

Обречена в течение на 130 години на либерални и/или социалистически експерименти, Българската църква неизбежно се превръща в плитък сбор от битово християнство, провинциално богословие и музейна дейност. По един злощастен сценарий периодът на продължителната схизма преминава в период на комунистически атеизъм, а той от своя страна в

26 Малинов, Св., Пак там, с. 10.

27 Николов, П., *Основни принципи на българското консервативно светоусещане през втората половина на XIX в.*, В: сп. *Разум*, III, №1, 2004, 188-197.

нови либерални лутания, в прословутия разкол и в гнусливото отдръпване на православните архиереи от каквато и да е обществена функция. Затова днес за Българското православие има само едно лечение и то е същото, каквото е било винаги. Да се откаже от съмнителната привилегия да формулира своя политическа или социална идеология и да обслужва вече съществуващи идеологии, а да се върне към корените си, генерирайки гуховни събития.²⁸

Разширяването на Европейския съюз с Кипър и предстоящото приемане на България и Румъния през 2007 г. ще бъде предизвикателство, с което Православието също ще трябва да се справи. Защото новата среда дава неограничени възможности. И така, както византийската цивилизация напоследък се приема за част от общоевропейската цивилизация, така и православното християнство ще трябва да бъде признато за неотделим компонент от общоевропейската гуховна традиция.²⁹ Българското православие няма да може да остане встрани от този процес. То ще трябва да престане да се изживява като екзотична, втрещена в себе си религия, да се измъкне както от старите националистически ограничения, така и от съвременния либерален уклон към религиозен релативизъм и отказ от полемичност. С други думи, да се завърне към животворната сила на Традицията.

28 Капривев, Г., *Два травматични сюжета. Православието очи в очи с национализма и либерализма*, В: *Християнство и култура*, 2004, бр. 1 (9), с. 70.

29 Китромилдис, П., *Цит. съч.*, с. 37.

Питър Бъргър

Публичната религия. Секуларност и религия в съвременния свят*

Проф. Питър Бъргър е едно от световноизвестните имена в съвременната социология. Работи в областта на социологията на религията. Директор е на Института за изследване на икономическата култура в Бостънския университет в САЩ. Заедно с екип от учени разработва проект, резултатите от който говорят за един процес в съвременния свят, пряко противоположен на процеса на секуларизация и маргинализиране на религиите, започнал, както твърдят, от епохата на Просвещението насам. Именно с името на П. Бъргър се свързва понятието "десекуларизация", което е предмет на оживени дебати в академичните социологически и политическите кръгове на Запад. Питър Бъргър е автор на многобройни книги, сред които могат да се посочат напр.: *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (1992) и *Redeeming Laughter* (1997). Името му стана популярно и в България във връзка с изданието наскоро сборник под негова редакция *Десекуларизацията на света* (2004).

Ще започна със следните две неща. Първото е, че аз много високо ценя честта, която ми беше оказана, а второто – че промених решението си. Само преди няколко минути ми съобщиха, че трябва да изнеса лекция тук в тази роба, а аз отвърнах, че това е невъзможно, освен другото и защото имам твърде неформален стил на изнасяне на лекции, така че ще говоря само три минути и след това си тръгвам. В тази роба се чувствам като папата, който произнася декрет за екскомуникация, а тук присъстват мнозина, с които бих бил щастлив да комуникирам интелектуално. Когато видях обаче, цялото това множество си казаха, че няма да е честно да кажа няколко думи и да си тръгна, така че реших да изнеса нещо като лекция.

*Този текст е лекция изнесена пред колегията на СУ "Св. Климент Охридски" при получаването на почетната титла "доктор хонорис кауза" от проф. Питър Бъргър..

В социалните науки съществува една теория, която най-общо бива наричана *теория на секуларизацията*. Казано по най-прост начин – модерността води до упадък на религията както институционално, така и на ниво индивидуално осъзнаване. Тази идея може да се проследи, ако не по-назад, то поне до епохата на Просвещението и се основава на предположението, че рационалността на модерния свят, която най-красноречиво бива изразявана посредством науката и технологията, по необходимост трябва да изтласка религията в периферията на обществото. Същата тази идея базисно се споделя от класиците на социологията на религията – Макс Вебер, Дюркхайм, а също и от марксистката традиция. Това е

една много интересна теория, но за съжаление – погрешна. Трябва да призная, че когато започвах да работя като млад социолог на религията (което по мои изчисления беше преди около сто години), аз споделях въпросната теория, заедно с повечето работещи в тази област. Всъщност тя не е напълно погрешна – което и ще се опитам да ви покажа малко по-късно. И все пак може да се каже че тази теория е била твърде решаващо опровергана в процеса на развитието ѝ през последните петдесет години. Както често казвам на студентите си – хубавата страна на това да си социолог – за разлика от това да бъдеш например философ или богослов – е, че можеш да се забавляваш както ако теориите ти се окажат верни, така и ако са погрешни. Бих казал, че повечето хора, които се занимават с тези въпроси сега са съгласни с мен, че теорията за секуларизацията е била грешка. Ако трябва да формулираме това с няколко фрази – светът, в който живеем днес, не е светът на секуларността, а в по-голямата си част е свят на страстно възраждане на воинстващата религия. Има няколко изключения от това правило, за които ще спомена по-долу. Сега ми се иска да направя коментар върху нещо, което ми се струва твърде иронично, Макар повечето социолози, които работят в тази област да споделят мнението, че живеем в епоха на силна религиозност, повечето християнски богослови смятат, че живеем в секуларността на пост-християнския свят и това консти-

туира основното предизвикателство към вярата и църквите днес. В това има известна ирония. Нямам възможност да навлизам в детайли, но нека да обобща накратко. Към която и голяма религиозна традиция да погледнем понастоящем, ще установим, че за всяка една е характерно мощно религиозно възраждане, като повечето от тези процеси са твърде консервативни и на верово и на практическо ниво. Ако погледнем най-общо към съвременния свят, двете най-мощни ерупции на страстна религиозност са: първо – възраждането на исляма и второ – харизматичните протестанти.

Религиозният подем на исляма е в голяма степен познат поради своето твърде очевидно развитие, но също така е много важно да се подчертае, че в преобладаващата си част този подем няма нищо общо с тероризма. По-скоро има общо с личното благочестие, с личното дирене на религиозните истини, което откриваме из целия свят от Северна Африка до Индонезия. Световният подем на харизматичните протестанти е много по-слабо познат, макар това да е едно от най-интересните явления през последните пет века. В нашия изследователски институт проведохме – смея да кажа – едно от първите свързани с този феномен изследвания. Социологът, който ръководи това изследване е известният британски учен Дейвид Мартин. Той смята, че в света днес има най-малко 250 милиона харизматични петдесетни протестанти. На-

вярно те са много повече, но големият въпрос остава Китай – там дейността им е нелегална и не може да бъде оценена.

Както казах, ислямът и харизматичното протестантство са двете религиозни направления, които преживяват най-мощен възход, но има и много други. Ето например римо-католицизмът, който придобива много голяма популярност извън Запада. Аз не смятам да говоря за източното православие, но имам сведения, че най-малкото в Русия се забелязва значителен подем на православно християнство. И ако разполагахме с повече време, щях да спомена още три основни религиозни направления – юдаизма, хиндуизма и будизма, при всяко от които се наблюдава същият феномен.

Но струва ми се по-интересно да се спрем за минута-две върху поне двете изключения, които не съответстват на идеята, че живеем в един много религиозен свят. Едното изключение е социологическо, а другото е географско. Социологическото изключение е твърде любопитно – из целия свят съществува един западно образован културен елит, който наистина е много секуларен. Една от причините теорията за секуларизацията да бъде популярна сред голям брой социални учени е, че когато пътуват по света, те се срещат предимно с хора като тях самите. Например, ако вие сте секуларен интелектуалец от Швеция или България и отидете в Индия, и ограничите контактите си с индийци до тези от Делхийския университет, ще си помислите, че обществото в Индия е твърде секуларно. И това наистина ще е ужасна грешка. Едно от силно интригуващите неща, за които бих искал да отделя няколко минути е разликата между Съединените Щати и – Западна и Централна Европа. Съединените Щати са далеч по-религиозни. Преди няколко години говорих с един германски

преподавател, който беше на посещение в Тексаския университет и който се чувстваше там съвсем като у дома си, до момента докато една неделя, вземайки кола под наем за да обиколи щата, той не бил ужасно изненадан от факта, че има огромно задръстване. Задръстване от това, че всички отиват на църква. Тогава този факт му се сторил много странен. И така той си пушал радиото, за да открие, че по всяка станция тече протестантска проповед. И чак тогава започнал да разбира, че факултета в Тексаския университет не е много представителен за американското общество.

Защо повечето интелектуалци са така секуларни е един интересен въпрос, който за съжаление не ще имам време да разгледам. Но нека да преминем към другото изключение – географското. Едно от показателните места в света, за което ще бъде съвсем вярно да се каже че се живее сред секуларно общество е Западна и Средна Европа. При Източна и Югоизточна Европа положението е малко по-сложно, което предполагам вие знаете по-добре от мен. Но например в Англия, Франция, Германия, със сигурност може да се каже, че не само интелигенцията, а обществото, масата от хората са наистина откъснати от религията както във верово отношение, така и в практиките. Едно от основните проекти, върху които работим в нашия изследователски център се нарича *Евросекуларност*. Целта на международния екип е да отговори, защо Европа е така секуларна. Първенстващо сред сравненията е това между САЩ и Европа. Теорията за секуларизацията среща големи трудности при обясняването на тези различия. Ако модерността води до секуларност, тогава как ще обясним положението в Съединените щати. Все пак Америка е твърде голяма, за да бъде изключението, което потвърждава правилото. А също така, трудно бихме се

съгласили, че Щатите са по-малко модерна страна от Швеция или Белгия например. Една от идеите в този проект е да се обърне дискусията, така да се каже, с краката нагоре – нещо, което много ми допада. Хората често говорят за така наречената “американска изключителност”. Наистина има някои изключителни качества на американското общество, някои от тях – твърде отрицателни. Но не и по отношение на религията. САЩ са подобни на останалите световни религиозни общества. Голямото изключение е Европа. И именно това изключение следва да бъде обяснено. За което, уви, също не ще има време. Ако мислите, че вече разполагаме с отговори – значи съм ви заблудил – ние едва сега започваме да разбираме какво се случва.

Но нека сега за малко да се върнем към първото изключение – социологическото. Да повторим: съществува един световен елит – интелектуален и до някаква степен политически, който наистина е твърде секуларен. И което е особено интересно – при много държави официалната политика се обяснява с множеството масови религиозни бунтове насочени срещу този елит. Ето три подобни случая – всеки от тях значителен – първият е Турция. Тук все още е налице политически елит, който е много светски и който може да се проследи назад до Кемал Ататюрк. Но демокрацията може да бъде опасно нещо – избори след избори ислямистката партия печели и понастоящем съставя правителството. Болшинството от турците никога не е било секуларизирано. Другото много интересно място е Индия. Индийската независимост е дело на политическия и интелектуалния елит и Джавахарлал Неру е негов твърде бележит представител. Конституцията в Индия постановява, че Индия е секуларна република, но Индия е една от най-религиозните държави в света. И това е една

от причините индийската индуистка партия да се представя много явно в политиката. Твърде любопитен случай също е Израел. Държавата Израел е основана от секуларни социалистически интелекенти дошли от Източна Европа. Там днес се забелязва най-голям ръст на силно ортодоксалното иудаистко население. И това става съвсем очевидно по време на избори – ортодоксалната част от населението оказва своето решително влияние върху политиката. Аз обаче, ще спомена и един четвърти случай, при който този конфликт между секуларния елит и религиозното население е значителен. Сигурно ще се изненадате, но това са Съединените Щати. Трудно може да се говори за точен брой, но поне четиридесет милиона американци описват себе си като християни, което – каквото и да означава – сочи един много религиозен подход към живота. През 1963 година Върховният съд постановява да не се четат молитви в училищата и от тогава съществува потресаваща мобилизация – политическа мобилизация – на религиозните хора и особено на консервативните протестанти, които се опълчват срещу културния елит, опитващ се да налага на обществото секуларизма. И именно тази дейност в днешно време съставлява много важна част от избирателите на Републиканската партия.

Нека да оставим тази тема, доколкото не бихме могли да навлезем в детайл. Но позволете ми накрай да обърна внимание на едни аспект от ситуацията, при който теорията за секуларизацията е поне частично подкрепена. На първо място следва да кажем, че модерността не води непременно до загуба или упадък на религията. Това, до което обаче, според мен тя води по необходимост е – загуба на чувството за гарантираност на религията. И причина за това не са нито науките, нито технологиите, а именно плура-

лизъмът. А онова, което разбирам под плурализъм е нещо съвсем просто – в света има много малко философско или религиозно хомогенни общества. Все повече люде живеят в социални ситуации, при които постоянно се сблъскват с хора с различен от техния морален и религиозен начин на живот. От това не следва, че те стават по-малко религиозни, но религиозността все повече става въпрос на избор. Благодарение на тези социални ситуации индивидът е почти осъден да конструира собствения си подход към религията. Една изключителна френска социоложка на религията използва понятието “бриколаж” за да опише този феномен. Става дума за нещо подобно на това, когато гете играе с Лего и може да подреди различните части по различен начин. Един американски социолог на религията пък използва друго твърде красноречиво понятие – patchwork-религиозност. И отново – индивидите съчетават в едно собствените си различни подходи към религията, включвайки и традиционните. Думите, които много често можете да чуете в Европа, но и в Америка, са – аз съм католик, но... – и след това “но” идват всички аргументи, които не се съчетават с официалната доктрина. Или както би казал американец от гръцки произход – “така се е случило, че съм православен”, което пък подсказва, че той би могъл да бъде и нещо друго. И много често те стават нещо друго. И дори ако индивидът избере някоя силно консервативна форма на своята традиция, той не може да забрави, че именно той я е избрал. А в традиционните общества хората нямат избор. Струва ми се, че това е едно голямо предизвикателство пред религиозната вяра, пред религиозните институции. Но то е твърде различно от онова, което ни представя теорията за секуларизацията. И ако не за Европа, то за останалия свят може да се каже, че проблемът не се състои в наличието на твърде малко религиозност, а

в обратното – има твърде много религиозност. Американското общество например, освен друго и поради някои очевидни исторически причини представлява нещо като образец за плурализъм. Ако искате да изпитате това на чисто визуално ниво трябва да гойдете в Съединените Щати и аз ще ви предложа следния начин. Във Вашингтон можете да наемете кола или да вземете такси и да тръгнете на север по Шестнадесета улица от Белия дом към Уотърли хоспитъл. Тогава ще имате възможност да се убедите, че само три преки след Белия Дом тази Шестнадесета улица се превръща в наръчник по сравнително религиозност. Няма квартал без религиозна сграда. Има храмове на всички протестантски деноминации, включително афро-американска църква. Има една огромна католическа църква. С радост ще отбележите, че има православни църкви – гръцка и сръбска. Има индуистки център и поне два будистки центъра. Няма джамия, но вашингтонската джамия е на две пресечки от Шестнадесета улица. Не зная как се е получило това – вероятно е резултат от някакво градоустройствено решение. Аз обаче се чудя, как тези хора си говорят помежду си. Налага им се, ако не по други причини – заради проблемите с паркирането. И ако вие сте православен грък, а всеки ден ви се налага да говорите с индуисти, това ще има своето влияние върху чувството за гаденост на традиционната ви религиозност.

На това място не мога да не разкажа една случка от личния ми жизнен опит. Семейството ми е протестантско и по-големият ми син е “хладковат” протестант. Той се ожени за жена от Индия, която е индуистка – не особено практикуваща индуистка, но все пак индуистка. Те имат две деца – моите внуци – момченце на три и половина години, което засега не се вълнува от въпросите на богослови-

ето, и внучката ми, която сега е на тринадесет, но води богословски спорове с деца от всевъзможни религиозни традиции още от детската градина. Това е проблематично за нея. Тя трябва да обяснява на малкото момиче от еврейски произход, което живее на отсрещната страна на улицата, защо майка ѝ държи в хола си статуя на Ганеш – индуския бог-слон. И разговорът между тези малки момиченца е наистина впечатляващ. Споменах това, защото мисля, че е важно. Защото предизвикателството на плурализма не присъства само сред интелектуалци и академични комисии. Откриваме го и в разговора на две петгодишни момиченца. Вашият опит тук може да е друг – не съм сигурен, доколко България принадлежи към онзи вид обществена евро-секуларност. Но загубата на чувството за гаденост на религиозността е навсякъде. И дори ако човек живее в страна, в която преобладава една единствена религиозна традиция, и при положение, че няма упражнена държавна принуда, ако държавата не принуждава хората да изповядват тази религия, те непременно ще стигнат до плурализъм. Най-драматичният пример за подобен случай е Испания. По време на режима на Франко има опити да се наложи католицизма като държавна религия. Това се измени радикално с идването на демократичния режим и макар Испания да продължава да е преобладаващо католическа държава – вече се забелязва някакъв ефект на “бриколаж”. Тази ситуация представлява предизвикателство както за отделните индивиди, така и за религиозните институции. Ако ние по гадена причина сме се определили като някакви: католици, протестанти, иудаисти, индуисти и т. н., как оттук нататък се отнасяме към останалите; а по отношение на религиозните институции – да кажем църквите – как да се отнасят към обществото, когато вече не могат да разчитат на полицията да го принуждава да се

придържа към някое определено изповедание. Независимо дали ви харесва това или не – ние се намираме на един религиозен пазар. Това именно е огромното предизвикателство, а не предизвикателството на секуларността.

Превод от английски: Слава Янакиева

Огнян Минчев

Консерватизъм, либерализъм, християнство в съвременната политическа ситуация в света

Разговор на списание „Християнство и Култура“

Огнян Минчев е доктор на социологическите науки, доцент във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, ръководител на катедра „Политология“. От 1997 г. е директор на Института за регионални и международни изследвания.

Калин Янакиев: Резултатите от последните президентски избори в САЩ, анализът на мотивите за гласуване в полза на единия и другия кандидат разкриха нещо, по-дълбоко в сравнение с “горещите теми” на политическата ситуация. Става дума за един дебат на ценностните послания, чиято противопоставеност в съвременна Америка изисква по-задълбочен коментар. Прави впечатление възрастта на роля на религиозната (християнска) обосноваемост на жизнените ориентации, на религиозните мотиви при отстояването на основни жизнени ценности. Заговори се за един процес на цялостна “десекуларизация” в обществената и политическа сфера. В същото време тази все по-религиозно оцветена цялост от жизнени позиции, кристализира в изострящ се дебат с една типично “постмодерна” диспозиция към живота – към културните, сексуалните и т. н. малцинства. Имаме нужда от едно по-сериозно и дълбоко осветление на източниците и характера на религиозните мотиви в обществената и политически живот в САЩ. Обрисуйте Вашата картина на последните избори в Америка.

Огнян Минчев: Не мисля, че може да става дума за "гесекуларизация" като институционален процес – религията остава отделена от държавата и нейните институции. Но когато влиянието на религиозните хора в обществото се засилва, косвеното – ценностно – въздействие върху процеса на взимане на институционални решения се повишава.

Влиянието на християнските ценности върху политическия процес в Америка винаги е било много силно – поне по стандартите на Европа. Големите преобразования в американската ценностна система през 60-те години, идеята хегемония на прогресивизма и либерализма, в съюз с революцията на "контракултурата", доведоха до относително изтласкване на традиционния консерватизъм, включително християнски ориентираните и ценностно мотивирани консервативни избиратели до позиция на глуха отбрана. Равенството на половете, масовото излизане на жените на трудовия пазар, либерализацията на сексуалните отношения, включваща секс преди брака, правото на контрол върху раждаемостта и на

аборт – това са основните елементи на културната революция на 50-те и 60-те години, които изтласкаха традиционните ценности на християнството от центъра на политическия дебат. По-късно през 70-те години либералната ценностна революция продължи с дневния ред на равенство за хомосексуалистите, с радикализация на феминизма и т.н.

Стратегическата слабост на християнските ценности през този период беше, че те бяха "пакетирани" съвместно с редица отживели и ретроградни консервативни практики като расова сегрегация – особено в Юга, безправие на жените, авторитаризъм и патернализъм в социалните отношения. Консерватизмът се самозатвори и капсулира във фундаменталистка реакция срещу либералната революция. Победите на либерализма достигнаха до границите на здравия разум – например в концепцията за "политическа коректност". Според нея е некоректно да се формулират и вербализират каквито и да било естествени разлики между хората. Когато говорите за жена, няма да я наричате "госпожа", а "личност" (not

"lady", but "person"). Съсегът не е "дебел", нито дори "пълн", а "различно сложен". Разбира се, според политическата коректност, не е коректно и да оценяваме човешкото поведение като "добро" и "зло", особено когато няма юридически основания да смятаме, че някой се държи по неприемлив начин.

Културната хегемония на либерализма бе толкова силна, че се запази почти две десетилетия след т.нар. "неоконсервативна революция" от епохата на президента Роналд Рейгън, когато на ревизия бяха подложени редица икономически и социални постулати на американския либерализъм. През всичките тези години християнската десница гласуваше в полза на консервативните политически кандидати, но нейният ценностен дневен ред оставаше извън основното русло политически институционални решения. Дори съществените промени в състава на Върховния съд, направени от Рейгън и Буш-старши в полза на консервативни членове-съдии не донесоха съществена промяна в полза на християнската десница.

На президентските избори през ноември 2004 г. за пръв път победата на консервативния кандидат Дж. Буш бе гарантирана от категоричното електорално преимущество, осигурено от християнската десница. Над 4 милиона души бяха мобилизирани само в щата Охайо да гласуват за републиканците, мотивирани от една цел – да спрат разрешаването на федерално ниво на еднополовите – хомосексуални бракове. Забраната на абортите беше вторият – но традиционен важен елемент в дневния ред на християнската коалиция. Така президентските избори, които бяха яростно оспорвани по проблеми като Ирак и борбата срещу тероризма, на практика бяха решени от победата на християнската коалиция в ценностно поляризирана съвременна Америка. Консер-

ватизмът мина в настъпление и победи като ценностен проект, а не само като икономическа и геополитическа стратегия.

Това обаче не е повод за празненство. Преди всичко, както вече посочих, християнските ценности в консервативната коалиция са примесени с доста ретроградни и отживели вярвания и практики. За голямата част от протестантните фундаменталисти християнството е нещо, което повече прилича на суровата религия на Стария завет, отколкото на Евангелско послание. Те защитават живота на плода в утробата, но ентусиазирано подкрепят смъртното наказание. Няма толерантност не само към радикалните либерални нововъведения, но и към повечето ценностни различия и отклонения от тяхната догма. Те са тесногърди буквалисти в тълкуванията на Светото Писание и извън всякакъв контекст превръщат библейски притчи и метафори в преки политически послания. Това прави общността им манипулируема и податлива спрямо инструментални внушения.

В Америка има и един друг, по-широк контекст на засилващ се интерес към християнските ценности. Това е контекстът на засилващия се глас за духовност, който осмисля масовостта на движения от типа "Нова епоха". Вярно е, че тези нови духовни движения са инспирирани преди всичко от източните духовни традиции и неопаганизма, но в тях се засилва и интересът към християнството извън ортодоксалните църковни форми, които приютяват последователите на гореописаната християнска коалиция.

Калин Янакиев: В една своя статия в списание *Разум*, посветена на Дж. Кели, говорите за оформянето на едно ново "постмодерно" ляво и едно реактивно противоположаващо му се дясно, което все по-

настойчиво апелира към вярата. Извеждате това от един процес, който наричате "разпадане на рационалния консенсус". Опишете накратко този процес, както и пораждащите се в него нови "леви" и нови консервативни. Болезнен (реактивен) или органичен е апелът към веровото в съвременна Америка?

Огнян Минчев: Трудно ми е да различа в действие двата вида апел към веровото в съвременна Америка – болезнен-реактивен и органичен. За консервативната християнска коалиция защитата на вярата е свързана с десетилетия реакция и отбрана срещу настъплението на либерализма – релативизма в духовния живот. Същевременно тези хора не просто живеят вярвайки, техният живот е вярата им, което е смисълът на определението "органичен" апел.

Важно е да се подчертае също, че тук нямаме класически сблъсък на вяра с безверие. Под повърхността на културния сблъсък консерватизъм – либерализъм, или фундаментализъм – ценностен релативизъм, все по-отчетливо прозира една нова епоха на съперничество между алтернативни визии за духовност. В либералния, "постмодерния" лагер все по-важно място заемат доскоро периферните възгледи и практики на "Новата епоха", на които не може да се откаже признанието на една все по-задълбочена, макар и хаотична духовност. Политическият дебат в Америка вече не е само и преимуществено по светски и институционални проблеми. Противопоставянето на ценностни системи, цялостни визии за света и бъдещето превръща този дебат в интензивен и неразрешим конфликт между взаимоилючващи се мировъзрения, конфликт все повече в сферата на духа. Тук вече не съм сигурен кое е по-християнско – да воюваш срещу хомосексуалните бракове, защото в Библията това съжителс-

тво е определено като грях, или да ги допуснеш на основанието, че Бог ги е създал и ни е наредил да ги обичаме заедно с всички други човешки същества. Това е богословска дилема – аз съм все пак само политолог...

Да, основата за тази фундаментална промяна в структурата на политическия дебат в Америка е кризата на "рационалния консенсус" – наборът от ценности, истини и допускания за света, утвърден от Просвещението като модерно съзнание. Проблематизирането на тази модерна рамка на съзнанието може да се прави на различна основа – чрез спекулативна "деконструкция" и причудлива "реконструкция", чрез традиционна – "предмодерна" християнска критика на рационалния догматизъм и обскурантизъм, или чрез възраждане и многообразно синтезиране на предмодерни култури и религиозни традиции в хаотичната духовност на "Новата епоха", на неопаганизма. Във всеки един от случаите имаме феномен на криза на модерността, включително криза на модерните институции – на нацията, на националната държава, на демократичните мнозинства (заменени с конкуриращи се малцинства), на международното право и международната система и т.н. Тази криза – слава Богу – не е всеобща! Ако беше, щяхме да живеем в пълно безверие. Но тя е важна за разбирането на специфичния преход, който преживява светът. В крайна сметка – нищо не е вечно под слънцето, дори и модерният възглед за света. Политическият проблем тук е доколко и докога ще издържи модерната американска държавност и модерната икономика на натиска на този културен конфликт, който преобразува не само Америка, но и света като цяло.

Калин Янакиев: В същото време, когато в САЩ Дж. Буш побеждава с гласовете на хора, две трети от които редовно посе-

щават църква, с гласовете на хора, за които първостепенен мотив да го подкрепят са неговите консервативни (и силно християнски оцветени) ценностни морални послания, в Европа бива бламиран еврокомисар заради откровено изразената си религиозна и църковна принадлежност; надделяват гласовете на онези архитекти на Европейската конституция, въздържачи се да впишат християнството като рождено лоно на единна Европа. Има ли, ще има ли и до какво би могло да доведе едно противопоставяне на Европа и Америка на почвата на отношението към вярата и християнството? Може ли да се обясни защо Европа е все повече секуларна, "постмодернистка", а Америка гесекуларизираща се?

Огнян Минчев: За мен е трудно да обясня масовия агностицизъм, дори атеизъм на Европа не само в сравнение с Америка, но и със света въобще. В Европа доминира секуларизираната версия на "постмодернизма", която деконструира и реконструира света категорично извън сферата на духа. От политическа гледна точка намирам само едно обяснение – и частично извинение, за този радикален агностицизъм, стигащ до секуларен обскурантизъм по отношение на християнството. Проектът за обединена Европа е категорично и безусловен инклузивен – той трябва да разреши по възможност всички натрупани с вековете деления и конфликти между нации, геноминации, етноси и мирогледи. В този смисъл всяко утвърдително определение е непряко ограничение за достъп до обединението на Европа. Ако Европа е бяла – тук нямат място цветнокожите. Ако Европа е християнска – изключват се мюсюлманите, и т.н. Инклузивният принцип е безспорна ценност – но той може да бъде доведен до абсурд, т.е. – отвъд границата на възможността за идентичност. Колко стабилна е толерантността в една общност, лишена

от идентичност? Постмодерният секуларизъм няма отговор на този въпрос – затова докато европейският Конвент лишава християнството от присъствие в основанията на Европа, в джамии на Лондон и Мюнхен радикални молли свободно поучават, че германци и англичани "не могат да се спасят" – защото са християни, т.е. – "неверници"...

Калин Янакиев: Както противниците, така и поддръжниците на блискоизточните войни на Буш отричат в политиката на САЩ да присъстват професионално-цивилизационни мотиви. Първите отричат това, защото стилизират тези войни като "войни за петрол", меркантилни войни; вторите – защото ги препоръчват като войни за освобождаване, за "износ на демокрация" (или най-малкото – като защитни, защитаващи американската демокрация войни). Възможно ли е във вътрешен план в САЩ да възраства един религиозно фундиран консерватизъм и той да няма никаква проекция във външната им политика?

Огнян Минчев: Не е възможно. Самият президент-главнокомандващият Джордж Буш има силно чувство за мисия и препределеност, базирано върху неговата вяра като християнин. Не мисля, че това чувство за мисия достига до категорична дефиниция на борбата с тероризма като междуконфесионална война. Извън всяко съмнение е обаче, че редица външнополитически актове на републиканската администрация са ако не мотивирани, то поне легитимирани с религиозни аргументи. Така например силната подкрепа за премиера Шарон и за Израел като цяло има освен геополитическа и богословска легитимация – Второто пришествие на Христа няма да се осъществи преди възраждането на Йерусалим. (Вярно, на "небесен Йерусалим" според Св. Йоан, но едва ли тази подробност има съществено зна-

чение.)

Силната религиозна мотивация в международната политика е колкото вдъхновяваща, толкова и опасна. Струва ми се, че особено за единствената свръхвелика сила в нашата съвременност е категорично противоположана пряката религиозна аргументация на международното ѝ поведение – достатъчно е ценностите на християнския хуманизъм да присъстват като интегрална част от демократичните правила в международните отношения.

Калин Янакиев: Лично Вие, като самостоятелно мислещ интелектуалец и политолог виждате ли определени стратегически негативи в онзи културен комплекс, който сам определяте като “постмодерно ляво” – крайна еманципация и корпоративизация на малцинствените групи (културни, сексуални, национални); нормализация на хомосексуалността, релативизация на традиционното семейство и т.н.?

Огнян Минчев: Да. Основният стратегически негатив на този културен комплекс е невъзможността да се мисли и следва каквато и да е стратегия, ако постмодернизмът и неговите приоритети за “политическа коректност” се прилагат последователно и до край. Човешкото общество, подобно на всяка комплексна система се нуждае от критичен минимум интегритет, т.е. – подчинение на общ принцип или принципи. Всеки има право да охранява идентичността си – но ако трябва да избираме между идентичността на мюсюлманина фундаменталист, заробил жена си и идентичността на радикалната феминистка – коя идентичност ще изберем за норма? Всеки има право на избор на език и идентичност, но ако всички говорим на различни езици как ще се разбираме? Няма идентичност без норма, няма норма без граница. Ако всичко е поз-

волено – ние не живеем в общност, а в паралелни пространства. Ако всичко е истина – нищо не е истина, защото няма лъжа. Ако всичко е достатъчно добро, няма бариера пред злото.

Това се отнася и за основна институция като семейството. Очевидна е кризата на тази институция в общество, което не може да договори границите на допустимата инвариантност на формите на семейството. Очевидно демократичните обществени норми предполагат толерантност към определени девантни форми на сексуално поведение, между които и хомосексуалността. Преследването и унижаването на хомосексуалността е белег за примитивизъм и липса на милосърдие. Но другата крайност – допускането на юридически пълноправни брачни общности на хомосексуалисти релативира и девалвира стойността на семейната общност. Това е крачка към още по-широка дефиниция на “семейството” – мюсюлманинът и мормонът ще поискат многоженство, някой от клоновете на феминизма – “многомъжество”, а още по-либерални групи ще възродят промискуитетната форма на “семейство”. Дори да няма религиозни възражения срещу подобна всеразрешеност – по какъв начин ще изпълнява семейството своите характерни функции при подобен “плурализъм на формите”?

Тези прости правила не са самоочевидни за крайните либерали на Запад, но тяхната липса болезнено се преживява от стотици милиони хора в останалия свят, пред очите на които се срутиха националните държави, правилата за демократични взаимоотношения “мнозинство – малцинство”, базисните защитни механизми на собствеността, живота и достойнството на отделния гражданин. Постмодерният хаос не е с нищо по-добър от всеки друг вид хаос.

Калин Янакиев: Струва ми се, че основно и дълбинно (не непременно съзнателно артикулирано) убеждение на съвременната консервативна политическа мисъл е това, че – въпреки всички исторически и културни промени – съществува една неизменна и присъща на всички човешка природа, по отношение на която могат, следователно, с пълна увереност да се формулират неща, които са “добро” и които са “зло”, които са “справедливост”, “редност” (“нередност”), “нормалност” (“абнормалност”) и т. н. От възможността за подобно формулиране, могат да се обосновават също така уверено определени политически актове. Обратно – според една постмодерно-либерална позиция (намерила израз и в различни философии на съвременността) понятието “човешка природа” е безнадеждно идеологическо, подле-

жи на “деконструкция”, релативно е и позволява формулирането единствено на частично валидни “ценностни дискурси”. Като съзнавам философския характер на този въпрос, си позволявам да Ви помоля за мнението Ви по този проблем, още повече че само от отговора му е възможна и една фундаментална ориентация в оценката на политическите действия на субектите в световен мащаб.

Огнян Минчев: Този спор не е нов – той се води поне от триста години насам. За този, който не вярва, че човекът пристига на този свят надарен поне с един основен нравствен принцип, всякаква технологизация и релативизация на човешкото качество са възможни – а защо не и оправдани. Затова аз не вярвам в последователността на атеистичния хумани-

зъм. Ценността на човека се основава върху това, че той има природа – има същност, с която пристига, и с която си отива от този свят. Друг е въпросът, че редица нови духовни движения с лекота възпроизвеждат дефицитите на атеистичния хуманизъм. Те проповядват необходимостта всеки да открие самостоятелно Бог в себе си, да се самооткрие като Бог. Това сигурно е хубаво, но от гледна точка на нашата, на човешката общност – знае ли този “Бог в развитие”, човекът, какво точно е открил днес у себе си...

Същевременно бих искал да отбележа категорично, че неоспоримостта на човешката природа не дава право на част от обществото да я тълкува за сметка на останалите – правото на свободен из-

бор в рамките на разумния закон е основна ценност. Политическият консерватизъм ще сгреша ако избере авторитарни методи за защита на доброто от злото, на нормата от патологията и на своето разбиране за справедливост срещу разбирането на другите. Но каквото и да говорим – именно тези прости понятия-конвенции са в криза днес. Добър или лош, модерният свят създаваше обща координатна система на поведение между хора с различни религии и ценностни системи. Ерозията на тази координатна система е основен проблем на днешния и утрешния ден, защото предоговарянето на конвенция за поведение в глобалния свят става все по-трудна задача.

Христо Тодоров

КОГА МУ Е ДОБРЕ НА МАГАРЕТО ИЛИ ЗА СЪСТОЯНИЕТО НА БИОЕТИКАТА В ЮЖНА И ЮГОИЗТОЧНА ЕВРОПА

Христо Тодоров (р. 1958 г.) е завършил философия в СУ. Преподавател е по история на философията в СУ и НБУ. Автор е на книгата *“Очерци по философия на историята”* (1996) и на много статии по отделни въпроси на философската херменевтика, историята на понятията, философията на историята и теорията на хуманитарните науки. Превел е на български редица книги и статии на В. Дилтай, Х.-Г. Гагамер, М. Хайдегер, Е. Хусерл, П. Сонди, Р. Козелек и др.

През последните две-три десетилетия все повече се изостря съзнанието за това, че развитието на модерната медицина поражда редица трудни и в много отношения непознати до този момент етически проблеми. В средите на онези, които по силата на своята професия са medici, юристи, философски етици, богослови и не на последно място професионални политици – днес трудно могат да се намерят хора, които са склонни да омаловажават тези проблеми. Обединени под названието “биоетика” в една възникнала сравнително неотдавна интегративна дисциплина, тези проблеми са предмет на интензивни дискусии в науката и в широката публичност. Това никак не е случайно. От начина, по който в рамките на биоетиката се поставят, разглеждат и разрешават такива въпроси като тези за абортите, евтаназията, донорството на човешки органи, изкуственото оплождане, изследванията върху ембриони, терапевтичното и репродуктивното клониране, във висока степен зависят важни политически решения от голям обществен интерес. Красноречиво свидетелство за това, че биоетика и биополитика са тясно свързани помежду си, е фактът, че в много страни към парламентите и правителствата съществуват специално създадени експертни органи по проблемите на биоетиката. Те имат за задача да подготвят основата на законодателни решения в тази област. Поради голямата политическа актуалност на биоетическите въпроси върху тях се съсредоточава интересът на широки обществени среди. В тяхното обсъждане се включват влиятелни научни, философски, религиозни, правозащитни и други общности. В редица страни биоетиката днес задава теми, по които се води остра по-

литическа борба. В дискусиите по тези теми влизат в конфликт помежду си съществени ценности и светогледни нагласи. Голямата политическа значимост на биоетическите въпроси показва по недвусмислен начин, че съвременната политика не е поле само на сблъсък между икономически интереси, както и до днес твърдят многобройните преки и непреки последователи на Маркс, а е преди всичко терен, на който се сблъскват и съревновават помежду си фундаментални ценности и дългосрочни духовни ориентири.

Онзи, който се опита да проследи обществените дискусии по проблеми на биоетиката в сравнителен план и иска въз основа на това да си създаде впечатление за състоянието на биополитиката в различни страни, бързо ще стигне до констатацията, че проблемите на биоетиката имат различна значимост за различните национални научни култури, ползват се с различна степен на внимание и интерес от страна на обществата и съответно имат доста различна относителна тежест в контекста на вътрешната политика на всяка една страна. Проведената от 1 до 3 октомври тази година в *Междуниверситетския център* в Дубровник научна конференция *Биоетиката в Южна и Югоизточна Европа. Възможности за една интегративна етическа рефлексия на фона на интеркултурните различия в Европа*, организирана в рамките на два големи научни проекта – *Култура на ползата срещу култура на нормите: Към вътрешнокултурните различия в западната биоетика* с ръководител проф. Валтер Швайглер от Рурския университет в Бохум и *Биоетика и философия* с ръководител проф. Анте Чович от университета в Загреб – си постави за задача да установи и опише състоянието на биоетиката и биополитиката в един обширен регион на нашия континент. Участниците от Австрия, Албания, Босна и Херцеговина, България, Германия, Гърция, Италия, Македония, Румъния, Словения, Сърбия и Хърватия, по специалност медици, юристи, философи и богослови, се опитаха със съвместни усилия да създадат една по възможност богата, обективна и диференцирана картина на развитието на биоетическите изследвания, на дискусиите по биоетически въпроси, на образованието по биоетика и, разбира се, на законодателната дейност в страните от Южна и Югоизточна Европа. Според първоначалната хипотеза на авторите очакваните различия между отделните страни по отношение на биоетиката трябваше да се окажат различия между доминиращите в различните общества трайни културни нагласи и стереотипи. Специален фокус на наблюдение следо-

вателно трябваше да бъдат именно *интеркултурните различия*. Веднага искам да кажа, че тази изходна хипотеза се потвърди само частично.

Изнесените на конференцията в Дубровник доклади и дискусиите около тях демонстрираха по недовусмислен начин, че за състоянието на биоетиката в страните от Южна и Югоизточна Европа не е възможно да се говори чисто описателно. Всяко описание на ситуацията в дадена страна с неизбежност предполага засягането на поне три големи групи проблеми от систематично естество. Това са на *първо* място проблемите, отнасящи се до обхвата на самото понятие "биоетика", на *второ* място, въпросите за мястото на биоетиката по отношение на общата философска етика и на *трето* място, въпросите на общата методологическа ориентация при поставянето и разглеждането на биоетическата проблематика.

По въпроса за обхвата на понятието "биоетика" се проявиха доста големи различия. В докладите на по-голямата част от хърватските участници – тук бих искал да спомена имената на Паво Баришич, Анте Чович, Иван Цифрич и Тончи Матулич – се изхождаше от едно много широко разбиране за предметната област на биоетиката. Към нея освен проблеми като евтаназия, аборти, асистирана репродукция, защита на ембрионите и пр., които биоетиката е наследила от медицинската етика, посочените автори причисляват и проблематиката на генно манипулираните храни и по-общо на екологичната етика. Хърватските колеги са склонни да разглеждат биоетиката като един вид "планетарна етика на живота" (Чович). По тази причина у философите (Баришич) се проявява подчертан интерес към философската и научна история на понятието "живот", а у социолозите

(Цифрич) особен акцент се поставя върху изучаването на екологичните условия за траен стопански растеж. Парадигматична роля за хърватските, но и не само за хърватските участници – тук бих добавил още две имена, тези на философите Сюлейман Босто от Сараево и на Борут Ошлай от Любляна – играе развитата още през седемдесетте години концепция на Ханс Йонас за екологична етика, основана на отговорността към природата. Книгата на Йонас *Принципът на отговорността. Опит върху една етика за технологичната цивилизация (1979)* беше може би най-често цитираното на конференцията философско-етическо произведение. От всички онези, които вървят по стъпките на Йонас, може би най-далеч отива Ошлай, който разви в своя доклад програмата за една "диафорична етика" на ненамесата в природните процеси. Тази етика полага природата като цяло като субект на права и изисква "категорична отговорност" към нея от страна на човека. Разбира се, в дискусиите нееднократно беше посочвано, че широкото определяне на "биоетиката" като етика на живота изобщо, с нейното силно емоционализирано понятие за природа освен че съдържа в себе си някои силно оспорвани днес елементи от философските традиции на пантеизма и особено на немския класически идеализъм, крие в себе си определен познавателен риск. Той се състои в притъпяването на остротата на онези проблеми, които днес с голяма сила повдига съвременната хуманна медицина. Поставят ли се в пределно широкия контекст на защитата на природата изобщо, остри, но и много сложни проблеми като например тези за терапевтичното клониране или за изкуственото оплождане губят своята специфика и трудно могат да бъдат разглеждани диференцирано.

Методологическият въпрос за това, как-

во е отношението между биоетиката и общата философска етика само на пръв поглед изглежда абстрактен. Дали биоетиката е част от общата етика или е само специфична форма на професионално ориентирана етика не е само въпрос на строги методологически квалификации. От това къде в системата на етическото знание ще разположим биоетиката в решаваща степен зависи как ще формулираме нейните въпроси, каква значимост ще им придадем и какви пътища на тяхното изследване ще изберем. Ако биоетиката беше само част от професионалната етика на медиците, то тогава нейните въпроси щяха да бъдат сродни с въпроси като да речем тези за лекарската тайна или за нормите на общуване между лекар и пациент и щяха да се решават само на равнището на специфични за лекарската професия правила за поведение. Всички участници в конференцията, включително и медиците между тях, поддържаха обаче противоположната позиция, а именно, че биоетиката е и трябва да бъде част от общата философска етика, схваната като рефлексия върху общи морални принципи и норми. На фона на това общо споделено разбиране обаче прозвучаха доста странно констатациите направени в докладите, посветени на биоетическото образование. Преди всичко от докладите на Нада Гошич (Хърватия), Валентина Кънева (България) и Ставрула Дзинорема (Гърция) стана ясно, че в университетите на региона биоетика се преподава почти изключително само на медици, а във философските, богословските и юридическите факултети тя почти няма позиции. Ситуацията наистина изглежда курioзна – от една страна всички са единодушни, че в съдържателен план биоетиката е много повече от медицинска етика, и в същото време мястото на биоетиката в структурата на образователните институции е толкова, че тя да се третира именно като меди-

цинска етика. Разбира се, тази ситуация може да бъде обяснена с историята на биоетиката – тя наистина произхожда от медицинската етика, но с времето от нейно разширение постепенно се превръща в самостоятелна дисциплина. При всички положения обаче се изразява общо желание за институционална реформа на университетското обучение по биоетика по посока на неговото разширяване.

Наред с диагностичното описание на състоянието на биоетическото образование централно място в дискусиите на конференцията беше отредено на проблемите на общите философско-теоретични парадигми, в които се поставя проблематиката на биоетиката. Очерта се едно общо споделено разбиране, че в съвременната биоетика господстват две големи алтернативни една на друга теоретични парадигми – парадигмата на консеквенциализма и парадигмата на геонтологията. Централният за програмата на консеквенциалистката етика възглед се състои в разбирането, че човешките действия трябва да бъдат оценявани единствено според това доколко са добри или желателни техните последици. В зависимост от това дали на оценка се подлагат последиците от отделните действия или общите правила за действие, могат да се разграничат две форми на консеквенциализма – консеквенциализъм на действието и консеквенциализъм на правилата. За разлика от консеквенциализма, геонтологичната етика изхожда от разбирането, че действията на хората следва да бъдат преценявани по техните цели и мотиви. В групата на геонтологичните етики попадат всички етики на благата, етиките на съвестта и етиките на дълга.

Участниците в конференцията проявиха удивително единодушие в своята ориентация към геонтологичната парадигма.

Не се намери никої, който открито и без уговорки да поддържа някаква форма на консеквенциализъм в биоетиката. Критичният патос на повечето от участниците беше насочен към най-разпространената в наши дни форма на консеквенциализма в биоетиката – утилитаризма. Нещо повече, в доклада на Валтер Швайдлер противоположността между утилитаризма и деонтологията беше представена като гигантски ценностен конфликт, който прави видима пропастта между две паралелно съществуващи култури в модерните западни общества – “културата на ползата” и “културата на нормите”. Този конфликт е по самата си природа не междукултурен, а вътрешнокултурен. Докладите на двамата италиански участници, Лаура Паладини и Маурицио Мори, в които бяха предложени две взаимно допълващи се описания на ситуацията на биоетиката в Италия могат да послужат за илюстрация за конфликта между двете култури, за които говори Швайдлер. М. Мори представи италианските биоетически дебати от 90-те години на предишното столетие като спор между една традиционна, белязана от знака на християнския светоглед *cultura cattolica* и една секуларизирана *cultura laica*. Мори по недвусмислен начин застава на страната на лаицистичната култура. В лицето на Л. Паладини с нейния доклад върху философските и юридически аспекти на понятието “личност” той среща остра и непримирима опонентка. Спорът между тях показва, че в понятието “личност” е онзи концептуален център, около който се организират биоетическите дискусии в Италия. В това несъмнено може да се види определена национална специфика. Тя става особено ясна, когато сравним италианските дебати с тези в Германия, които представиха Валтер Швайдлер, Томас Съорен Хофман и Хайке Баранцке. В Германия главните спорове се водят около интерпретацията на залег-

налото в член първи на германската конституция понятие “човешко достойнство”. И тримата германски участници се придържаха към разбирането, че понятието “човешко достойнство” е едно понятие, което не подлежи на интерпретация. От това следва, че достойнството на човека е безусловна величина и не може да се поставя в зависимост от никакви качества или способности, които ние можем да припишем на човека. Швайдлер формулира това схващане в най-категоричен вид. Той подчерта, че използването на това понятие, което е противоположно на понятието “цена”, има за цел да забрани категорично, тоест да изключи възможността един човек да се произнася относно стойността на живота на друг човек.

На фона на този дълбок вътрешнокултурен конфликт от особено значение за моралното здраве на плуралистичните и ценностно разделени общества е, както подчерта Т. С. Хофман, биоетическите дискусии да се водят публично, а не да се затварят в средите на профилирани експерти. Тенденция към затваряне на дискусиите в тесни експертни кръгове съществува откакто към органите на законодателната и изпълнителната власт в редица страни започнаха да се създават консултативни експертни органи по биоетика с цел да помагат за формирането на държавната политика и да подготвят промени в законодателството в тази област. Особено интересни с оглед разбирането спецификата на работата на такива консултативни органи бяха изявиите на трима австрийски участници – Йоханес Хубер, Герхард Луф и Пюнтер Пьолтнер. И тримата са членове на комисията по биоетика към правителството на Австрия. И тримата бяха на мнение, че консултативните органи не са в състояние да решават ценностни конфликти. Ценностните конфликти, както отбеляза Г. Луф

се възпроизвеждат с пълна сила и в самите експертни органи. От това следва, че консултативните органи на експертите не бива да се натоварват нито от обществата нито от отговорните политици с непосилната задача да бъдат законодатели на морала и правото в областта на биоетиката. Те могат единствено да придат форма на вече постигнатите в обществата консенсуси и да способстват за тяхното интегриране в законодателството. Експертните решения не могат да заменят общественото съгласие, което трябва да се търси и постига в публично общуване.

На необходимостта от общуване, но в един госта по-различен план се спряха някои от участниците от бившите социалистически страни. Бардил Чипи (Албания), Кирил Темков (Македония) Регине Катер (Германия/Румъния) и Христо Тодоров (България) обърнаха внимание на това, че в посткомунистическите страни процесът на публично общуване по морални въпроси е силно затормозен от лошото състояние на медиите и от ниската степен на ценностна и духовна сплотеност на обществата. В тези общества, простили се с комунизма, намирайки се на ръба на пълния обществен аутизъм е много трудно да се води не само диалог на обществата с експертите, но диалог между самите експерти. Тази липса на комуникация е и една от най-съществените причини както за слабия обществен интерес към биоетическите проблеми, така и за ниското ниво на развитие на научните изследвания в областта на биоетиката. Тук се натъкваме на едно различие, което с известни уговорки можем да наречем межкултурно.

Търсейки обяснение за слабата чувствителност на посткомунистическите общества към проблемите на биоетиката, от една страна и за свръхчувствител-

ността към тези проблеми в някои от страните членки на ЕС, Г. Пьолтнер формулира хипотезата, че може би биоетическите въпроси не са въпроси от първостепенна важност за индивидите и поради това те могат да придобият актуалност само в онези общества, в които няма масова бедност и всекидневните нужди на голямата част от населението са задоволени. Проф. Пьолтнер изрази това предположение, използвайки немската поговорка, според която, когато на магарето му станело прекалено добре, то започвало да танцува върху леда. Това предположение действа успокоително и по отношение на по-богатите, и по отношение на по-бедните европейски страни. По посока на по-богатите страни то казва, че въпросите на биоетиката, които на моменти придобиват толкова голяма политическа значимост и се дискутират толкова разпалено, че дори могат да станат причина да се спечелят или загубят избори, не са най-важните въпроси на света. По посока на по-бедните посткомунистически страни то подказва заключението, че и там на биоетиката все някога ще ÷ дойде времето, стига обществата да забогатеят. Страхувам се обаче, че успокоението, което предлага поговорката с магарето, точно в областта на фундаменталните ценностни въпроси на човешкия живот е повърхностно и фалшиво. Първо, едва ли някой е в състояние да каже, кога на магарето му е достатъчно добре, за да се заеме с такива "люксови" неща като ценностите. И второ, не е ли част от онова състояние, което сами за себе си определяме като "добро" и това да имаме споделени с другите морални убеждения и да живеем в съгласие с тях. Към второто бедността и богатството нямат свършено никакво отношение.

Калин Янакиев

Вигението на Божествената сфера в Апокалипсиса на св. Иоан Богослов

Доцент, г.ф.н. преподавател във
Философския факултет на СУ "Св.
Климент Охридски". Член на
Международното общество за
изследване на средновековната
философия (Лувен). Автор на книгите:
"Древногръцката култура – проблеми на
философията и митологията",
"Религиозно-философски размишления",
"Философски опити върху самотата и
надеждата", "Диптих за иконите. Опит
за съзерцателно богословие", "Богът на
опита и Богът на философията".
Рефлексии върху богопознанието", както
и на много студии и статии в
областта на православната гуховност
и философия.

След това погледнах, и ето, врата отворени на небето, и предишният глас, що бях чул като от тръба, която говореше с мене, каза: изкачи се тук, и ще ти покажа, какво трябва да стане след това. И веднага бях обзет от дух; и ето, на небето стоеше престол, и на престола седеше Някой; Които седеше, наглед приличаше на камък яспис и сардис, а около престола имаше и дъга, която наглед приличаше на смарагд. Около престола пък имаше двайсет и четири престола; а на престолите видях седнали двайсет и четири старци, облечени с бели дрехи, и на главите си имаха златни венци. И от престола излизаха светкавици, гръмотевици и гласове; а пред престола горяха седем огнени светила, които са седемте Божи духове; и пред престола имаше стъклено море, подобно на кристал; а сред престола и около престола - четири животни, отпред и отзад пълни с очи... И четирите животни имаха всяко по шест крила наоколо си, а извътре бяха пълни с очи, и без почивка денем и нощем възклицаваха: свет, свет, свет е Господ Бог Вседържител, Които е бил. Които е и Които иде. А когато животните въздаваха слава, чест и благодарност на Седналия на престола, на Живеещия вовеки веков, двайсет и четирите старци падаха пред Седналия на престола, покланяха се на Живеещия вовеки веков и полагаха венците си пред престола, казвайки... И видях в десницата на Оногова, Които седеше на престола, книга, написана отвътре и отвън, запечатана със седем печата. И видях силен Ангел, който викаше с висок глас: кой е достоен да разгърне книгата и да снесе печатите ѝ? ...Погледнах, и ето, сред престола и четирите животни и сред старците стоеше Агнец, като заклан, със седем рога и седем очи, които са седемте духове Божи, разпратени по цялата земя. Той дойде и взе книгата от десницата на Оногова, Които седеше на престола. И когато взе книгата, четирите животни и двайсет и четирите старци паднаха пред Аг-

неца, държейки всеки от тях гусли и златни чаши, пълни с тамян, които са молитвите на светиите; и пееха нова песен, думайки: достоен си да вземеш книгата и да снемеш печатите ѝ, защото Ти бе заклан и със Своята кръв ни изкупи за Бога от всяко коляно и език, народ и племе,

Откровение на св. Иоана Богослова (4:1-6, 8-10; 5:1-2, 6-9)

Целта на този кратък текст е да извърши едно по-детайлно вглеждане във величественото видение на Божествената сфера в Апокалипсиса на св. Иоан Богослов, което бе приведено по-горе. Да се вгледа, в онова, което ни е открито в него, защото, струва ми се, в неговия поразително тържествен слог, ни е показано нещо много важно за съкровената същност на **собствено християнското** познание за Бога.

И тъй, в приведения текст ние имаме едно уникално по своето богатство самооткровение на самия трансцендентен, отвъдмуден свят; на Самия Бог, такъв, какъвто Той е Сам в Себе Си: *След това погледнах, и ето, врата отворени на небето, и предишния глас, що бях чул като от тръба, която говореше с мене, каза: изкачи се тук и ще ти покажа* (Откр. 4:1) Св. ап. Иоан, тайновидецът, е "обзет от дух" и от един от дните на своя земен живот (*kuriak*) „*т ра* – "денят Господен", сиреч неделя, денят, в който е възкръснал Христос (вж. Откр.1:10) е пренесен в самата непристъпна и отделена от всяко време сфера на Божествената вечност.

Съществува един тип наивистично иконописно представяне на Иоановото откровение (разпространило се главно през 18 и 19 век по щампи и благочестиви книжки), което показва апостола, легнал по гръб, на върха на планина на остров Патмос, унесен в пророчески сън. Над него плуват облаци, летят птици; още по-нагоре се въртят слънцето, планетите и звездите, т. е. цялата шир на "този свят" и ето, някъде в най-горната част на този "космически" регистър е нарисуван отвор, оттамък който, в сияещ, но **затворен** в себе си кръг, е поместен Престолът на Вечносегаящия, закланият върху него Агнец, светилниците и по-малките престоли на двадесет и четиримата старци, наредени по дванадесет от двете страни на Божественото средоточие. С други думи, онова, което е показано на св. Иоан Богослов на едно определено място, в един определен ден и час от времето на света, само по себе си пребивава отвъд кръговъртящия се свод на облаци, планетите и звездите, които отмерват "времената и сроковете"; то е в сфера, под която, отвъд която целият универсум (заедно със заспалия в центъра му апостол) извършва своя бяг; в сфера, от която този бяг с всичките му удващи и отминаващи дни и години, бива съзерцаван от неподвижния и неподклатимо стоящ над времето Божествен престол.

Всичко, което е откровено в отвъднебесното видение на апостола, сле-

дователно, се намира там **винаги**; в него нищо, в собствен смисъл, никога не става, не е ставало, и нищо няма да стане – то само **пребивава**; то е вечният живот на Бога в Него Самия.

Какъв е обаче вечният живот на Бога в Него Самия, така както се показва той на св. ап. Иоан?

Ако се вгледаме в онова, което го изпълва, ние непременно трябва да си дадем сметка, че онова, което прави най-силно впечатление в Божествената сфера, отворила се пред тайновидеца е, че макар и да е сфера на абсолютен, дълбок покой и невъзмутимост, тя не е все пак и въобще не е, сфера на една замръзнала неподвижност и тишина – на проста отрешеност от всичко. Ако щете дори – твърде несамотно и твърде звучно е в тази сфера на вечността. Да прочетем още веднъж: *На небето стоеше престол... около престола имаше двацет и четири старци, облечени с бели дрехи... от престола излизаха светкавици, гръмотевици и гласове... пред престола имаше стъклено море, подобно на кристал; а пред престола и около престола – четири животни, отпред и отзад пълни с очи... сред престола и четирите животни и старците стоеше Агнец, като заклан.* Бихме могли да кажем, че в откровението на св. Иоан Богослов, вечността е разкрита по-скоро като някаква исконна **решеност-и-извършеност-на-Деяние**, което звучи и бива от-звучавано безспир, без начало и без свършек във вечното плагне на Божествената сфера.

Нещо извечно и завинаги **извършено** хвалят и славословят както двадесет и четиримата старци, така и летящите безспир около престола на Бога ангели. Целият този, заобиколен от светилници и благоуханни кадива Престол има отчетливата атмосфера на Трапеза и на Жерт-

воприношение. Върху него **е сложено** нещо, чието зрелище предизвиква едновременно потрес и ликувание, които не могат да спрат никога. Ако поиграем с две близки по значение латински думи, бихме си позволили да кажем, че във видението на св. Иоан Богослов вечността (aeternitas – вечност, **неизменност**) се разкрива като сама по себе си sempiternitas (перманентност, **не-пре-станност**) – срв.: *И четирите животни ... без почивка, денем и нощем възкликаваха Свет, Свет, Свет е Господ Бог Вседържител, Който е бил, Който е и Който иде* (Откр. 4:8). Върху престола има нещо станало. То **вечно** е станало и вечно пребивава на него, но все пак **е станало...**

Напълно вярно е, че в съзречаваното от тайновидеца цари покой – абсолютен, тържествен и **царствен** покой. Но това е същевременно покой, изпълнен със страхотна мощ, със страхотна граматична сила. Пред св. Иоан се разкрива Престолът на Сегящия, Който сега (вж. Откр. 4:3). Тази тържествена тавтология, толкова подчертана и загадъчна, без съмнение извежда пред очите ни Едного, за Когото “сегенето”, покоят, неподвижността са не случайно състояние, а **същностен атрибут**. Това е **по същността Си** “Сегящият на Престола”, **по същността Си** царстващият и Неговият Престол е Престол вечен, Престол на “Ветхий денми” – на “По-Стария от дните” (вж. Дан. 7:9), *на Първия и Последния, Алфата и Омегата*, както Той Самият Се назовава (Откр. 1:8).

Но ето че посред тази вечност и покой, като самото съдържание на тази вечност и покой, ликът на Царя изведнъж се разкрива в пета глава като лик на “заклан Агнец” (Откр. 5:6 *Погледнах, и ето, сред престола и четирите животни, и сред старците стоеше Агнец, като заклан...*). Престолът **на Царя** се оказва Олтар **на**

заклана Жертва. И тъкмо това, е най-забележителното, най-сърцевинно **християнското** във виждането на Бога във великото видение от последната книга на Новия Завет. Него го няма никъде в откровенията на Бога в "авраамичните религии" (иудаизъм, ислям). Жертвата е вписана в собствения, същностния лик на Бога. Бог е **не просто** Господ – Господар и Творец на небето и земята – Той е **Жертвопринеслият** Своята Божественост: искони решилият, извършилият и съзержаващият Жертвоприношението на Своята Божественост заради света и творението, заради човека.

Вечността, **самата** вечност и покой, се оказват зрелище на страховитото **Свершение** и това Свершение се е извършило така мощно, така изначално и решително, че вечно се е отпечатало в сферата на вечността като самото това, което е образът на вечността **лицето** на вечността. Но с това самото в образа на Бога; във вечния, неизменен образ на Бога е разчетим и образът на човека – на онзи, заради когото тази Жертва в лоното на Бога вечно е решена, вечно е принесена и вечно се славослови. Разчетимо е най-съкровеното име на Бога, което иудеите никога не са разчели в тетраграмата Яхве, а мюсюлманите са подминали – името "Еммануил" ("Бог-с-нас", "С нами Бог"). С това потресаващо Свершение, с това вечно покоящо се в лоното на Бога Жертвоприношение на Собствената Му Божественост, обаче, във вечността е внедрена и цялостната човешка история – внедрена е като вечнопокоящо се решено, извършено, и за-вършено Събитие. Забележете, че историята има своя **образ** във вечността в лицето на Заклания – всъщност **в историята** – Агнец. Неговото заклание е решено в лоното на Бога **във вечността**, но е извършено **в историята**, която – в лицето на това Свершение вечно е легнала и вечно се покои на

Престола на Царя на вековете.

Такъв именно образ на Вечността – като вечно Жертвоприношение – няма никъде в авраамичните религии. Именно пред този образ на вечността – трябва да забележим – пред това без-крайно покоящо се във вечността си страховитото Свершение, се извършва поклонението и ликоването, видени от апостола в Божествената сфера. А това пък означава, че на Жертвата отчетливо се придава характера на **Победа**. Вечността, видяна във видението на св. Иоан Богослов, има чертите на (вечно) Решение, (вечно) Свершение и (вечно) За-вършение, Раз-решение. Тя вечно включва историята на човека в себе си.

Ние трябва да видим, следователно, как в откровението на св. Иоан Богослов, изначално Пребиваващото в Себе Си (сиреч Бога Вседържителя) се разкрива същевременно като всякога Решеното и Извършеното (сиреч Бога-Жертва, Бога-Изкупителя) и как това винаги решено и извършено винаги е, от своя страна, вечно зрелище на една осъществена Конечност, на едно спокойно царуващо Завершение (сиреч, Бога-Спасителя). Пребивание, Решение, Свершение и Разрешение в едно – **както едно** – това всъщност е откровението на Вечността, което е гадено, гало се е за свидетелство на св. Иоан Богослов.

Пак повтарям, трябва да се забележи, че в тази вечност, по един тайнствен начин, **е вписано** времето, открита е изначалната приетост и даже – изначалната **осъщественост** на времето в лоното на Божествената "Алфа и Омега". И каква ти отделеност на историята от вечността тогава, каква ти проста обособеност на Бога и света, каквато виждаме в догматическите схеми на останалите авраамични религии! В гледката на онова, което изпълва Божествената сфе-

ра в Апокалипсиса, ни е открита по-скоро най-последната, най-пределната дълбочина на историческите свершения като свершения в Божественото сърце. Би могло да се каже също, че историческите свершения са разчетени тук, в главолонното видение на тайновидеца като чертите, бръчките, мощните лицеви издубания, дълбоките светло-сенки върху Лицето на Вечния. Защото наистина, ако се възгледаме по-продължително и по-внимателно именно с новозаветни, покръстени чрез Евангелието очи в Лицето на Седящия на Престола, Които тайновидецът вижда първо в сърцевината на Божественото лоно, не можем да не различим в покоя на този Лик – именно в самия Му покой – една могъща печал, една мощна, решителна мъка – мъката на Отца, Които съзерцава в Себе Си съблмния акт, съблмното свершение на живота Си – Жертвата на Сина, предназначен за нея *от създание мира* (вж. I. Пет. 1:20; Откр. 13:8). Виждаме, следователно, че тази вечност **се извършва** в себе си. В себе си самата тя – вечността именно – е **историята** на едно извечно Жертвопринасяне, на една извечна понесеност на Кръста на този свят. Но щом тази вечност е вечност на вечното **Свершение**, то значи Събитието е вписано в нея и тя е – **събитийна**, пароксично вътрешно-събитийна вечност.

Като се възгледаме пак още веднъж в Седящия на Престола, в драматичната печал на покоя Му, ние съзираме в него, в страховития пароксизъм на покоя Му пред Лицето на Разпнатия и една – неразделна, **тъждествена** с този покой и с тази печал – **удовлетвореност**, една от века про-видяна все-разрешеност, едно **лекуване** в пароксизма. И тогава разбираме, че съзерцавайки върховното Свершение в Себе Си, Бог Отец съзерцава – в него именно – в неговата извечна трагична решеност – абсолютното разрешение;

абсолютната, вечно царуваща в него **Победа**. А щом тази вечност е вечност на Победата, то значи и един край, едно завършване е вписано в нея и тя, тази вечност е също и (отново парадоксално) **завършваща**. А това значи най-накрай, че нейният лик, ликът ѝ на вечност именно, е – колкото и да е парадоксално – **исторически**; че историята, т. е. насочената последователност от събития, последователността, която извършва нещо със себе си, е вписана във вечността, иманентна е на Божествената вечност.

Впрочем, именно затова, в сферата на Божествеността, която “обзет от духа” вижда св. Иоан Богослов, макар да би трябвало да пребивава единствено и само Бога, пребивава – именно **като вечна** – и Църквата. Да, от една страна сферата, в която се изкачва тайновидецът е абсолютно обособена от целия наш свят – тя е оттатък небето, слънцето и звездите, оттатък цялото, затворено в себе си, кръговъртящо се с всичките си порождения космическо време и в нея всичко е **винаги** – нищо не е “дошло” тук след някакво начало и нищо няма да “дойде” после. От друга страна обаче – в тази сфера на вечността, от самото начало Бог сега на Своя вечен престол, заобиколен от престолите на дванаясет и четиримата старци, по дванаясет от двете Му страни, а те несъмнено символизират тържествуващата Църква, съставена от дванаясетте “колена” на праведниците преди Христа и дванаясетте на новозаветните светии. Оказва се, че Църквата е в Бога винаги; Бог винаги пребивава **в пълнотата на Своето църковно изпълнение**. И то е там, защото именно **извечно** неговата приобщеност към Божествения живот е решена чрез решеността на Жертвата – принесена и извършена във вечността, за да се празнува в нея вечната Победа на Божествената любов.

Всичко това е удивително. Но най-удивителната тайна на християнството, която е разкрита в *Откровение* на св. Иоан Богослов е тази, че сам човекът е **иманентен** (съществено, вътрешно присъщ) на Бога; че е дори **най-същественият вътрешен момент** от Божествения живот. Защото нали именно човекът е онзи, **с когото** и **заради когото** Бог (в Христа) е извършил Своето сублимно Свършение, вечно покоящо се сред Престола на вечността Му; онзи с когото Се е раз-решил, с когото – като е принесъл Жертвата, като го е понесъл – е победил. Името на Победата Му, която всякога се покои там горе в Неговата Жертва – е **изцелеността и приобщеността на човека** в лоното на Бога; простирането му в лицето на Христос – на Престола на покоя и славата Му.

Всъщност, ето това трябва да се види най-вече в откритата се на св. Иоан Богослов Божествена сфера на трансцендентността (това е и **собствено християнското**, прозряно в нея): че Победата, която вечно се празнува върху Престола на Вечния, това е **пасхалната** Победа, това е Христос – сиреч Човекът, приет изначално от Бога като самата сърцевина и изпълненост на Бога в Него Самия. И обратно, че тази вечна Победа там горе, тази вечна изпълненост на Бога в Него Самия е Жертвата – Жертвата на Самата Му Божественост; без-пределната приетост, без-пределната иманентност на човека отколе в Него.

Но оттук става ясно, че в християнството човекът – неговата съдба, неговата трагедия, неговата история, последователността на неговите деяния – имат една безкрайно по-дълбока, безкрайно по-голяма от просто **тварната** значимост. В човека, според християнството, има нещо Божествено – не по природа: по природа човекът е твар, творение Божие – но по значение (по достойнство). Човекът в християнството има връзка с Бога не **просто** като Негово творение (както е и в исляма и в иудаизма), но – колкото и да е гръзко да се изрече това – като най-вътрешното съдържание, като най-вътрешната драма на собствения Божествен живот.

С това човекът (единствено в християнството) е наистина **син** на Бога – той е онзи, **в когото** Бог Се осъществява като Бог, тъй както в Сина е осъществеността на живота на бащата.

Димитър Аврамов

ЦЪРКОВНА И НАРОДНОСТ- НА ЕСТЕТИКА НА БЪЛГАРИТЕ

Кратък очерк като увод към новата
българска живопис

I
Покрай всички останали предимства изследователят на една съвременна голяма култура притежава предимството и на безгранично широка и прилично ориентирана публика дори извън пределите на тази култура. Могъщите пропагандни средства, с които тя разполага (език, който се учи навсякъде, книги, издавани в стоици хиляди тиражи, отлични репродукции, луксозни каталози и албуми, блестящи изложби, в които гостуват творби от цял свят, от държавни музеи, галерии и частни сбирки, масово произведени научно-популярни и документални филми, и пр.), простират тъй надалеч и тъй широко своето въздействие, че почвата за търсената комуникация се оказва винаги добре подготвена.

Професор, доктор на философските науки, Димитър Аврамов е един от най-изтъкнатите учени в съвременната българска хуманитаристика. Има изключителни заслуги като първи обективен и задълбочен изследовател на модерното европейско изкуство, което анализира и популяризира още в годините, когато то е предмет на предвзета идеологическа трактовка в господстващата марксистка теория. Книгите му *Естетика на модерното изкуство* (1969) и *Шарл Бодлер* (1985) представляват етапни постижения в българската естетика и изкуствознание. Проф. Аврамов е в същото време плодовит художествен критик и теоретик, представил, анализирал и популяризирайл творчеството на най-интересните български художници. Заедно с проф. Н. Генчев е един от създателите на академичната специалност Културология в СУ "Св. Климент Охридски". Дългогодишен преподавател с голяма популярност и многобройни ученици в академичните среди. След 1989 г. пише книгата *Летопис на едно граматично десетилетие. Българското изкуство между 1955-1965 г.* (1994). Автор на стоици статии и студии, проф. Аврамов написа настоящата статия специално за сп. *Християнство и култура*.

Ако останем в рамките на 20 век, за нас, живеещите и работещите на Балканския полуостров, само споменаването на една от съвременните метрополи предизвиква верига от богати и сложни културни асоциации. А какво говори на техните просветени обитатели, да речем, името на една столица като София? И по-общо: какво знаят те за нейната духовна култура, за изкуството, създавано в пределите на тази малка България, там някъде, на границите на Югоизточна Европа, съвсем близо до Босфора, до Мала Азия? Не ще съмнение, че специалистите нерядко са били изненадвани от художествените богатства на нейното минало (тракийски съкровища, средновековна и възрожденска иконопис и стенопис, църковни ми-

ниатюри, дърворезби и щампи, да не говорим за разкошния тъканен фолклор, везбена орнаментика, народна хореография и музика).

Съвременното изкуство обаче остава, уви, все още terra incognita. И аз мисля, че тук липсата на особен интерес между другото се дължи и на липсата на достатъчна осведоменост. Имал съм възможност да следя реакциите и коментарите на мои западни колеги пред произведения на съвременни български майстори – най-често те обясняват по силата на един естествен психологически механизъм чуждото чрез своето, или по-точно като свеждат непознатото към познатото: у един виждат влияние на Сезан, у друг – на фовизма или експресионизма, в трети...

Не виждат само **специфично българското**, онова, което е плод на местна традиция и местни фактори.

Наистина всеки, който се е занимавал с въпроса, знае, че да се определи по ясен и дефинитивен начин това “специфично” е дяволски трудна задача. Нещо повече: взаимните влияния, особено в днешно време, са толкова силни и многопосочни, че опитите за строго диференциране на самобитно и придобито, на “външно” и “вътрешно” в динамичното функциониране на една културна система могат да доведат до рисковани резултати. И все пак национални специфики съществуват и ако не винаги е възможно да бъдат логически формулирани, то поне се усещат. В

пъстрия и твърде аморфен конгломерат, наречен *Парижка школа* например, ясно се усеща “испанското” на Пикасо, “италианското” на Модилиани или пък “руското” на Марк Шагал. Друг е въпросът в какво точно се състоят те. Както е казал Св. Августин за философската “мистерия” на времето: *“Ако не ме питат – зная го, ако ме питат – не го зная”...*

II

И все пак изследователят на новото българско изкуство е по особен начин улеснен: едва ли има друга европейска страна, чието изкуство тъй упорито – съзнателно и планомерно – да се е стремяло десетилетия наред да постигне национален характер, национално “звучене” в теми, мотиви и изразни средства.

На пръв поглед това би следвало да означава: съзнателно изолиране от европейската художествена култура, безспорна подозрителност, ако не и враждебност към асимилаторската агресивност на модернизма. В действителност обаче влечението към европейско изкуство, съблазънта да се усвояват неговите уроци и открития се оказват не по-малко трайни и силни за българския художник от стремежа да бъде следвана националната традиция. Получава се дори парадоксална картина, при която развойните линии на процеса се оттласкват, привличат и преплитат в своеобразна мрежа от контрапункти: оспорвайки я (явно или скрито), едната тенденция обуславя другата, като се коригира, допълва и обогатява чрез нея. Едно постоянно, вълнуващо напрежение изпълва новото българско изкуство във всички фази от неговото развитие. Колебаейки се, стрелката сочи ту чуждото, европейското, модерното, ту рязко се отклонява към родното, към вековната местна традиция. Ето защо никое научно изследване не може да бъде достатъчно сериозно, ако пренебрегне

тази своеобразна диалектика. Ние, естествено, ще държим сметка за нея, макар че с оглед задачата, която преследваме, ще насочим вниманието си към една от уветте съставлящи я тенденции: към съзнателно, планомерно търсено национално изкуство – **към национален български стил.**

III

Процесът започва от Възраждането – тази велика, неповторима епоха от историята на българския народ. Епоха преходна – край и начало. Край на средновековието и начало на новото време.

Хронологично тя не съвпада с европейския Ренесанс поради едно злокобно историческо обстоятелство: когато в Западна Европа (Италия и северните страни – Нидерландия, Германия, Франция) той бе започнал и се разгъваше във все по-бляскави постижения, настъпи краят на българската държава. След като няколко века бе създавала разностранна култура в лоното на византийската (източнохристиянска) цивилизация, превръщайки се в признат духовен център на славянския свят, в края на 14 век (1396) тя рухва пред неудържимата османотурска експанзия на Балканския полуостров. Страната е опустошена, църквата и аристокрацията – ликвидирани, книжовниците – разгонени; строителството (на дворци, църкви и обществени сгради) – за дълго преустановено, което означава край и на свързаната с него пластично-изобразителна култура, поне в мащабите, осигурявани ѝ преди това от меценатската дейност на свободните социални институции.

Принудена да съжителства с една враждебна във всяко отношение цивилизация, българската култура е осъдена на **две изолации** – едната желана, другата нежелана, но неизбежна:

– първата – като израз на инстинкта за национално самозапазване: изолация от поробителя, в което тя бива улеснена от абсолютната несъвместимост на език, религия, бит, традиции, историческа памет;

– втората е принудителна – изолация от останалия свят, от славянството и от Западна Европа.

Един трагичен исторически парадокс съпътства този процес: докато желаната изолация от ислямската цивилизация въпреки всичко се оказва в редица отношения невъзможна поради наложеното съжителство между два неравностойни елемента, единият от които е господар, а другият – безправен роб, то нежеланата – изолацията от славянството и от Европа – бива почти пълна.

Лишен от държава, църква и интелигенция, погложен на брутална асимилация от примитивни завоеватели, българският народ се затваря в себе си. Неговите най-просветени и най-талантливи представители се оттеглят в непристъпни манастири – там продължават своята оскъдна книжовна и зографска дейност, докато народът – уединен в бедни села и отгаден изцяло на затъпяващ патриархален труд – живее със своята традиционна вяра, митология и суеверия, със своите спомени, фолклор и приложни умения. Изчезва рязката противоположност между висока и ниска култура, между елитарно и народно творчество. Там, където са унищожени социалните различия и всички биват изравнени в своето безправие, там и духовният живот се принизява до най-елементарно равнище. Поради липсата на университети, школи, културни центрове, дори “висшите” прояви на духовна дейност придобиват **простонароден, фолклорен характер**. Ръкописните книги, миниатюрите, иконите, църковните

стенписи, дърворезби и релефни изображения – всичко изглежда създадено от примитиви, от самоуки майстори, които прибегват до готови, традиционно унаследени форми (канонични, стереотипни), за да задоволят непосредствените нужди от религиозна и нравствена просвета.

Всъщност самата религия и църква са променили своите функции и място в съзнанието и бита на народа. Църквата не е вече държавна институция със студения формализъм на нейните ритуали, а съкровено свидетелство за етническа самоличност. Ето защо робството унищожавало ересите, за които България след 9 век се бе превърнала едва ли не в класически инкубатор и проводник. Християнската религия сега е всенародна опора, надежда, защитно средство, оръжие срещу чуждоземния и дроговерски поробител – наистина крехко оръжие срещу бруталната сила. Космополитизмът на нейната идеология и универсализмът на нейните цели се заменят в съзнанието на българина с образа на нещо близко и родно – еманация на народния дух и народната история. Изображенията на Бог-Отец, на Христос и Дева, на Разпятието и Възкресението, на Страшния съд, на християнски светци – мъченици, царе и философи имат различен смисъл за свободния и роба. За поробения българин те не просто са действащи лица в собствената му съдба. Когато прекрачи прага на малкия, схлупен, с почти плосък покрив и вкопан в земята храм, той преминава от тираничната действителност в царството на духовната свобода. В полумрака, осветяван от вошеници, сенките от олтара и стените му шепнат на роден език, докато навън е принуден да говори чужда реч; те са същите, с които общува чрез домашния иконостас – бедни и измъчени като него, но притежаващи чудотворна духовна сила. Те благославят хляба и труда му, закриват го от болести и беди, обещават му

сигурно избавление. Той им вярва, както са им вярвали неговите геди и прагеди. Те – тези святи образи – го свързват с тях, с неговите геди, напомнят му легендите, приказките, песните, научени от тях, напомнят за празниците, обредите и обичаите, наследени от тях. Напомнят му, че има история – на рога и на народната общност. Те самите – въплъщения на памет.

IV

Това изкуство придобива народностен характер и поради една друга причина: освободен от опека на официални инстанции и не винаги съблюдаващ строго правилата (които всъщност и не винаги познава достатъчно добре), примитивният народен майстор си позволява **повече свобода в интерпретирането на една тема**; което ще рече също: и **повече чувство и въображение**. Това най-ясно личи в сцени, където предписанията (тематични и стилни) не са нито толкова изчерпателни, нито достатъчно строги, за да осуетят индивидуални отклонения от схемата. В празничните или житийни икони, в поучителните изображения по притворите на църквите, в илюстрациите на библейски разкази или евангелски притчи, в сцени като Рождество Богородично или Христово, Въведение в храма, Кръщение, Тайната вечеря, Разпятие, Страшния съд, в ктиторските портрети и пр. народният зограф понякога въвежда любопитни жанрови детайли и дори ситуации, които “приземяват” сакралното изображение, придават му своеобразен **“фолклорен” характер**, правейки го по този начин по-близко и лесно за разчитане от страна на тогавашните неукни богомолци.

Ала не тези фигуративни “детайли” са най-важни за неговото народностно звучене, а цялостната структура на образа, обуславяща психическото излъчване, гос-

подстващата емоционална атмосфера. Естествено, че най-силни, най-съществени са те в участващите персонажи, в “действащите герои” на разказа: преди всичко в лицата, а след това в позите и в жестовете, както в драматичните им взаимоотношения.

Би могло да се допусне, че едно сравнително изследване върху тях ще разкрие някои общи физиономични черти, характерни за местния антропологичен тип, макар че много фактори правят подобна задача крайно трудно осъществима: типологичните стереотипи на византийския канон, повтарящият се репертоар от изразни форми, несигурността в народностната принадлежност на автора или на колективите през една епоха, когато те са пътували из целия Балкански полуостров и далеч извън него (да не говорим за иконите, които сами са преносими и които много често не ни дават ясна информация нито за своя майстор, нито за мястото и годината на създаването им). Към това естествено се прибавя и липсата на съзнателно култивирани “имитативни” способности (както днес ги разбираме) у народния майстор най-вече поради отсъствието на подобна цел в общата му естетика. Човек дори има право да попита дали ктиторските изображения през онези ранни времена на робството са толкова правдоподобни, колкото изглеждат. Физиономичната индивидуализация безспорно е налице, но може ли тя да се смята винаги надежден гарант за “реалистична” вяръност? Не са ли също тъй индивидуализирани изображенията на светци, царе, антични философи, за които отлично знаем, че са напълно измислени и условни?

Ето защо, когато търсим народностно своеобразие в нашите средновековни пластични традиции, струва ми се, по-сигурно е да се позоваваме не толкова на

жанрови детайли или "реалистични" отклонения от канона, колкото на **особеното пластично мислене на зографа**, на отношението му към образа или – за да бъдем по-конкретни, – на начина, по който въплъщава своите идеи (моделiranje на формата, специфичен колорит, разпределение на светлини и сенки, пространство, структура, композиционни схеми и пр.). И понеже, както вече изтъкнахме, тук става дума за своеобразен простонароден вариант на една утвърдена късновизантийска философско-естетическа и пластическа система, редно е да видим най-после какви са нейните характерни черти в техния изчистен, ако ми е позволено да кажа, дори класически вид.

Най-общо и абстрактно скицирани, тези принципи би могло да бъдат изложени в няколко точки. Ще се опитам да ги формулирам.

V

1. **Йерархична структура на всемира** – на макро- и микрокосмоса – подчинена на неоплатоничен канон и на християнската ценностна скала; ясно разграничение, противопоставяне и субординация на "горе" и "долу", на небесно и земно, на добро и зло, на рай и ад. Съобразно с това – **вертикализъм на храмовото архитектурно пространство и на образно-декоративния интериор** – възходящи и низходящи пояси – сливане на космическите линии в небесния център – купола – където пребивава триединният Бог – онтологичен праизвор и въплъщение на вечната Красота, Истина и Доброта.

2. **Йерархичната ценностна система и вертикалната структура на изображението обуславят преобладаването на пирамидални композиционни решения** при стенописи и икони, особено ясно изразени в темите: *Разпятие, Възкресение, Възнесение, Преображение, Успение, Сли-*

зане в Ада, Апокалипсис и пр. Формата *Дейсис* въплъщава същия симетричен и пирамидален принцип.

От друга страна, като композиционен контрапункт и геометричен баланс в цялостния декоративен ансамбъл – хоризонталното членение на поясите по низходящ или възходящ ред обуславя и паралелни изравнени редици (фризове) от образи на серафими, архангели, ангели, апостоли, светци, великомъченици, царе, философи и пр. – от цилиндричното подкуполно пространство (т. нар. "барабан") до най-ниското ниво на нартекса или наоса на храма.

3. Идеалистичната философия, чиито върховен постулат, първична и вечна субстанция е Духът, Божественото, обуславя **спиритуализиране на образно-декоративната система** във всичките ѝ съставки, сектори ѝ и нива. Това се постига чрез сложен репертоар от изразни средства, които превръщат материалното (телесното) във въплъщение на духовни сили.

Знаят се тези средства: ритуално-строги, тържествени пози на Божиите посланици – според ранга в небесната йерархия: с благославящи жестове, носещи и показващи Младенеца, Евангелието, Кръста, жезъл, копие или меч, свитъци с изключително изящни, калиграфски църковнославянски текстове; пози на издължени фигури – внушителни, аскетични, възбени, – чиято извънвременна статичност се усилва от вертикалния ритъм на дългите одежди (плюс епитрахила) и техните дълбоки, успоредни гънки, подобни на канелюри. Към това – уголемяване на очите, подчертани от дълбоки сенки и бръчки по високите чела, с фиксиращ, благ или строг (дори мрачен) поглед, обърнат по-скоро навътре, към иманентното или отвъдното, отколкото към външния вещес-

твен свят; тънък, издължен нос; умалена, свита уста, дълга, най-често изострена, понякога и раздвоена брада...

Както вече стана дума: много е трудно да бъде определен предпочитаният от нашия зограф антропологически тип в сакралния му персонаж. Той зависи в най-голяма степен от предаваната през вековете иконографска традиция и от предписанията на ермините, където са фиксирани чертите му; пък и от местно формираните стереотипи на мигриращите майстори: всеки от тях носи със себе си наученото и запомненото – от Атон, Солун, Македония, Софийско, Северна България, Странджа, Самоков или Банско – и го пренася при новия си поръчител (кмитор) и в новата регионална среда.

И все пак, глобално взето, би могло да се твърди, че в християнската иконография, разпространена из нашите предели, преобладава **мургавият, южен, малоазийски, близкотоизточен типаж**, и то толкова по-силно изразен, колкото по-назад се връщаме във времето – всъщност към първоизворите на източнохристиянската образна генеалогия. Светлите, руси образи са особено характерни за северната, руска иконописна традиция.

Продължавайки да скицираме основните естетически постулати и стилно-пластически средства на източнохристиянския зограф, следва да подчертаем и нещо друго: **доминиране на линиите и контурите** в неговия изобразителен репертоар – гъвкави, изящни, ритмични линии (ту спокойни и плавни, ту напрегнати, динамични и геометрично насечени), за сметка на обема, релефа, моделировката, сиреч на триизмерната форма. Целта е чрез автономната експресивна сила на изразните средства, а именно чрез преобладаването на линиите над обемните форми, да бъде постигнато максимално

Внушение за безплътност и аскетизъм.

За подобно въздействие допринася също така повече или по-малко **богатата декоративна украса на храма**: по стените, таваните, купола, барабана и пандантивите, царските двери, тронове, позлатените иконостаси, аналоите, сребърните или златните обковки по икони или старопечатни издания, стилизираните цветя, птици и фантастични животни, геометрични орнаменти, акантови мотиви, преплетени клонки, медальони, меандрите на Дървото Йесеево или Родословието Авраамово, нефигуративни (абстрактни) плетеници, каквито могат да се видят по килимите и миниатюрите на Изтока.

В по-късните (барокови!) фази на този стил най-често се изписват маниерни кълбести и накъдрени облачета в подножията на Светата Троица или Богородица, претрупани, причудливо извити резби по изобразените тронове, колесници, купели, по вътрешните рамки на житийните икони, в облеклото, доспехите на светци – воители, и т. н.

Духовни функции се възлагат и на фона – интериор или екстериор, обикновено, главно при иконите, покрит със златни листи (барак) или златист пигмент, а през ранното средновековие, и по стените на представителните византийски храмове – със златна мозайка. Благородният блясък на златото и незIBLEмата твърдост на материала са символични внушения за вечност, блясък и светлина – все атрибути на божественото.

За тази цел бива използвано още едно средство, удивително по своето въздействие – **празното, празнотата**. В купола или апсидата (в олтара) фонът, върху който са проектирани: Богородица ("Ширная небес"), Христос (Пантокра-

тор), или Светият Кръст, е изпълнен с духовна енергия и сакрално излъчване, толкова по-силни и внушителни, колкото е по-голяма "празната" (сияещата от злато) площ около тях. Образци в това отношение се намират в Равена, Торчело (край Венеция), в Солун (*Св. Димитър*), Константинопол, Венеция, в сръбските и македонските църкви (*Св. София* в Охрид) и др.

Този похват – използване на "празното" в композицията като изразно средство – се подема по-късно от академично школувани западноевропейски художници в напълно светски произведения, постигайки експресивната си кулминация при някои от немските и английските романтици. **Каспар Давид Фридрих и Уилям Търнър** са в това отношение блестящи, може дори да се каже, ненадминати образци. Американският изкуствовед **Робърт Розенблум** (в своя капитален труд *Модерната живопис и северната романтична традиция*, Лондон, 1975) проследява вълнуващите перипетии на тази тенденция до трансценденталните прозрения на **Марк Ротко** в знаменитата му екуменическа капела в Хюстън (САЩ).

Относно пластическата система на източното православно християнство, прилагана и от нашите средновековни зографи, следва да бъдат формулирани още няколко изключително важни постулати. Ще ги изложим сбито, продължавайки вече започнатата по-горе номерация:

4. **Медиумни функции на изображението** като посредник между два свята: небесния, духовен (трансцендентален) и земния, материален;

5. **Монументализъм** на общото композиционно решение и в съставлящите го компоненти: статична фронталност и иератична изолация на фигурите помежду им

и на техните действия от всекидневната битово-материална действителност;

6. Резки контрасти при третирането на главата (твърд, често пъти тъмен релеф с остри бликове) и тялото, респективно одеждите, изпълнени по принцип в "безпътен", плоско-декоративен стил;

7. **Метафорични значения** на пози, движения и жестове; **обща символика на изображението** и на храмовия ансамбъл, напълно оправдаващи светогледната и естетическа квалификация **средновековен символизъм**;

8. "Неадекватни аналогии" ("неподобни подобия") между божественото, сакралното, от една страна, и човешкото, респективно всекидневното – от друга;

9. Свободно съчетание на възвишеното и гротескното (в сцени като *Поругание на Христа*, *Страшният съд*, *Разпятие* или *Слизане в ада*);

10. Изразителни **деформации** (преувеличения, анатомични или конструктивни "своеволия"), обуславящи вълнуващата, неотразима сила на въздействието – своеобразният **"експресионизъм" на средновековното изкуство**;

11. Линейна стилизация и ритмика, **колоритна символика, декоративна система** от антинатурни, чисти, **"сигнални" цветове**, даваща основание на някои изследователи да говорят за **"плакатен стил"** на средновековната източнохристиянска живопис;

12. **Автономна (вътрешна) светлина** – без конкретен материален източник;

13. **Двупланов строеж на композицията**, разгъваща се във височина (вертикално) и

на ширина, но не и в дълбочина; във връзка с това – тук, в този свят, владее **обратната перспектива** с нейните перцептивни и сугестивни ефекти. За разлика от ренесансовата права (геометрична) перспектива **обратната приближава изображението към зрителя**, вместо да го отдалечава от него, в последователно разгъващи се плановете, които губят физическа сила и яснота. Като логическо следствие от това – **липсва, естествено, и “въздушна перспектива”**. Тя нито се познава, нито има предпоставки да бъде открита в общокултурната и художествена атмосфера на средновековието. Кое то означава – пределна яснота и четливост във всички зони и плановете на изображението;

14. “Пропорции” и “диспропорции” съобразно с идеята и **значението на образа** в системата на християнското мислене, а не според елементарните оптически закономерности (“**съотношения по значимост**”): най-важните персонажи в религиозния разказ (Христос, Богородица и пр.) се изобразяват най-големи (извисени над храмове, архитектура, планини), независимо в кой перспективен план на композицията се намират.

От всичко казано дотук, естествено, следва нещо много важно, което, струва ми се, би трябвало вече да е достатъчно ясно: в мирогледната и образната система на източнохристиянския зограф (както впрочем на всеки църковен художник) **губят своята валидност закономерностите на материалния свят**, познати от модерното естествознание и от всекидневния опит. Никакви обективни каузални зависимости! Никакви физически причинно-следствени връзки! Тук законът за гравитацията не действа – небето е изпълнено с летящи ангели и Свети обитатели; те се носят свободно, т. е. безтегловно, от Земята към неговите безп-

ределни сфери (при *Възкресение* и *Възнесение*); Христос ходи по вълните на Генисаретското езеро, възкресява мъртви, укротява бури, слиза в преизподнята, за да изведе спасените чрез изкупление, превръща водата във вино; Св. Илия, чиито коне (сякаш по капризите на абсурда) теглят колесницата едновременно в противоположни посоки – напред и назад (!), се носи по небето със своята огнена колесница; Св. Архангел Михаил е стъпил върху гърдите на грешника (богатия) и вади душата му, показвайки я в образа на нашенско изправено голо дете... Този свят е **свят на чудеса** – от гледна точка на т. нар. “здрав разум” той изглежда наистина абсурден.

От само себе си се разбира, че тук не е валиден също така един много важен естетически принцип, формулиран още от Аристотел, и върху който се крепи всяко “правдоподобно” (респективно реалистично) изображение: **законът за единство на време, място и действие**. Подобно на всички т. нар. “примитиви”, нашият средновековен зограф смята за напълно естествено да изобразява в една композиция пространствено и времево несвързани събития. Стенописите на тема *Небесният рай*, *Страшният съд* или *Апокалипсис* (в църквите на Рилския манастир и Атон) са особено характерни илюстрации в това отношение – в тях сякаш е пресъздаден целият необятен Космос с неумолимо строгата му йерархична структура. Огнена река свързва небесния свят (с Христос Пантократор на върха и в центъра сред небесното войнство) и долния – с неговите гърчещи се, обречени на вечни мъки грешници. В контрастния (ляв) полюс на всемирната пирамида пък се разгъват райските селения, с разкошни градини, приказна архитектура, вечна зеленина, цъфнали разнообразни цветя, щастливи, лъчезарни обитатели в ефирно леки, бели одежди, свирещи и пеещи не-

бесни мелодии... При житийните и празничните икони отделните епизоди на разказа са композирани в оброчени хоризонтални и вертикални редици около централното изображение – галечни праобразы на съвременните комикси.

VI

Всеки осведомен относно еволюцията на художествените стилове отлично знае, а то е съвсем ясно и от предшестващото изложение, че естетическите принципи на източнористиянския художник са принципи на една **антиреалистична**, респективно **антинатуралистична художествена система**, в смисъла, който е възприела историята на европейската естетика и изкуствознание. Онтологичното оправдание на изображението не е, разбира се, приликата му с външни физически обекти, а способностите му да **онагледу** духовните и трансцендентални същности на църковната идеология. Ала тъй като “онагледяването” се извършва посредством формите на обкръжаващата ни материална действителност и не би могло да бъде иначе, често пъти тази “действителност” налага своето присъствие повече от допустимото.

Споменах вече, че поради лаконизма или неяснотата на предписанията и каноничните текстове, зографът може да се почувства свободен да реши своята задача в някои отношения, както сам смята за най-добре. И понеже в условията на робството, при липсата на интелектуален елит и при пълна изолация от останалия свят, той е неотделен от народа, както вече изтъкнахме, неговите художествени решения имат в най-голяма степен **простонароден характер**; принципите на византийска естетика получават под четката му неизбежна **примитивна редакция**. По силата на това дори при най-добро желание много трудно е да се отнесе към тях категорията “красота” в ан-

тичното и ренесансовото значение на гумата. И ако това все пак понякога се прави (защото “прекрасното” продължава да бъде централна категория във византийската естетика), тя следва да се разбира в твърде условен смисъл. Не формалната и материална (сетивна и тленна) красота тук е меродавна и не тя е целта, а идейното послание (“красотата на съдържанието”), нравствената поука и предупреждението, божествената мисия на Спасителя, страданието и саможертвата, смъртта и надеждата, блаженството на рая и кошмарите на ада, пречистването и преобразението. Ето защо, ще повторим отново, в това изкуство **деформацията**, неестествените съотношения, алогичните, дори абсурдни ситуации (от физически-каузално гледище), не са отклонения от нормата, а същност на самата норма. Така, сравнено със западноевропейското изкуство от тези векове, нашето наистина изглежда невероятно изостанало и примитивно.

VII

И наистина поразително е, като си помисли човек какво се създава в Европа, докато у нас се поддържат с много мъка и с изключително себеотрицание тези едва мъждукащи огнища на духовна култура. Там се изреждат триумфално бляскавите епохи на международната готика, италианският и северният Ренесанс, нидерландските, германските и френските 15 и 16 век, Маниеризмът и Барокът, Златният 17 век на испанците, фламандците, холандците и французите, изтънчената аристократична и дворцова култура на 18 век, Просвещението... Какви титанични дела, какъв грандиозен размах на човешкия гений, колко безсмъртни имена! А тук, на Балканите – географски толкова близко, но духовно тъй отдалечено! – нашите полуграмотни зографи повтарят векове наред едни и същи модели, едни и същи църковни схеми и образи. Повтарят ги,

както народният майстор на тъкани, шарени черги, килими, шевици, керамика или пък народният певец – своите мотиви и “стилистични фигури”.

Не случайно сравнявам тези три категории създатели на народно изкуство: зографа, майстора на “приложна естетика” и народния певец. Между произведенията им съществува определено типологично сходство и то трябва да се изтъкне, защото към тях, към техния пример, стилистични форми и архетипи са се обръщали художниците на 20 век, продължават да се обръщат дори днес, когато искат да придадат на изкуството си народностно звучене. И понеже това наследство се е утвърдило като трайна художествена традиция, необходимо е да се очертаят неговите най-общии принципи. В какво се състоят те?

VIII

На първо място би следвало да се изтъкне една важна социологическа особеност на народното творчество: във всичките му разновидности то притежава **колективен характер**. Не в смисъл, че тук изобщо липсват индивидуалности, а че тези индивидуалности са изразители на колективни чувства, копнежи, идеи, митове и само чрез изпълнението на тази своя функция са си спечелили право на съществуване и обществен престиж. Една народна песен, легенда, приказка, везбен орнамент, тъканна и стенна декорация или гърворезба биват оценявани толкова по-високо от колектива, колкото те съответстват на неговите традиционни представи и критерии за красиво, нравствено, героично, магическа власт и пр. По същия начин в иконата, църковната стенопис, миниатюра и утвари е въплътена една свръхлична идеология, станала по силата на историческите обстоятелства народен светоглед. Делото на зографа се схваща като органична част от

едно литургическо цяло, съставено от архитектура, музика, поезия, и е дължно да служи на Божието откровение със същото себепожертвувателно смирение, с каквото му служат останалите съставки.

От това сливане на творец и публика, на художническа индивидуалност и колектив произтичат няколко важни следствия:

1. Народното творчество е **анонимно**. Дори да приемем, че при всеки конкретен случай съществува автор, той не чувства необходимост да изтъква това, докато е подвластен на колективни задачи и притежава колективистично съзнание (каквото господства през робското средновековие). И ако подобна анонимност важи за зографа (който не смята за нужно да подписва творенията си), толкова повече тя е характерна и очебийна при декоративно-приложните жанрове или при народната песен, където авторството по принцип не може да се установи. При тях самият процес на създаване е колективно дело и то до такава степен, че при някои разновидности границите между изкуство и занаят се губят: народният майстор или певец лесно може да изостави “своето” откритие и да усвои “чуждото” – стига да го намира за по-“функционално”, по съответно на колективни критерии. Ето защо тук не съществува нито проблемът за “авторско право”, нито за плагиатството.

2. Липсата на изразено чувство за лично творческо “Аз” означава, естествено, и **липса на стремеж към оригиналност** – заветна цел на модерните художници. Поради това народният майстор не търси, а и никак не рискува да влезе в конфликт с установеното, с регламентираното от колектива... Дори когато понякога е в състояние да го наруши, това става против волята му; той не цели отхвърляне на

традицията, а по-скоро нейното обогатяване и утвърждаване. Вместо да се стреми към нововъведения, предпочита най-често да следва инерцията на шаблона. Новите мисли, идеи, преживявания лесно се изразяват чрез готов анонимен канон с всичките му строги принципи, норми, предписания. *“Ние преразказваме и излагаме древните, а не откриваме новото”* – заявява един средновековен автор (Гийом Кошански).

В църковната идеология, обуславяща и естетическите норми на източнохристиянското изкуство, респективно на народния зограф, този отказ от стремеж към оригиналност и търсене на ново почива върху принципа на йерархията и авторитета: ако Истината е Божие Откровение, а то се съдържа в Светото писание, тогава дословното придържане към него се оказва абсолютно задължителна норма. Откривателството и новаторството биват по принцип изключени. Вместо към тях, прибягва се към практиката на **обилно цитиране** – пряко преразказано или скрито.

Тази практика се отнася, естествено, не само до богословските диспути и писателската дейност от времето, когато съществува независима държава и църква, но и до работата на зографа. Изписвайки икона или фреска, той всъщност “цитира” зримо (с четката си) Свещени текстове. Ето защо едно от постановленията на Никеийския събор (787 г.) гласи:

“Не изобретателността на живописците произвежда икони, а ненарушимият закон и преданието на православната църква; не живописецът, а Светите отци откриват и предписват: очевидно на тях принадлежи съчиненото, а живописецът само изпълнява.”

Излишно е специално да се изтъква, че

такъв възглед изключва възможността художествените дейности да бъдат смятани за “творчество”, както е в наше време. **Творец е само Бог, а иконописецът просто прави зримо неговото Слово.** Той онагледява Откровението с предписан му готов материален реквизит, без да сътворява каквото и да било. Подобна липса на съзнание за креативност съпровожда и работата на писателя, народния певец и майстора на декоративно-приложни изделия.

3. Логическо следствие от описаното покорно придържане към канона е **консерватизмът на това изкуство.** Следвайки установеното и при отсъствието на всякакъв стремеж към оригиналност, народният майстор никак не се чувства притеснен от факта, че прибягва до **шаблони, готови формули и стереотипи**, използвани далеч преди него и на разположение на всеки от съвременниците му. Новото, което има да каже, ловко се нагажда към “старото”; без особени усилия то се приспособява към традиционния образец.

Това “приспособяване” протича, естествено, по различен начин в различните изкуства: докато например народният певец се води от своята памет и от безпогрешния си усет, без да има каквото и да било съзнание за ритмични и метрични формули, зографът, обратно, следва строго фиксирани предписания (споменатите вече *Ерминии*), които е дължен да познава. Когато те липсват, достатъчен му е примерът на старите произведения (икони, миниатюри или стенописи), нагледно възпъщаващи съответните иконографски указания – той направо рисува от тях. Така от едно произведение се ражда друго; от изкуството – изкуство. Природата като модел за подражание и вдъхновение изглежда по принцип изключена.

Още по-малко нейното присъствие следва да се търси в "приложните" жанрове. Един везбен или тъканен орнамент например, дори когато носи название, отнасящо го към природен обект (човек, растение, животно и пр.), е декоративна фигура, чийто прототип е друга подобна фигура.

IX

Консерватизмът на народната художествена традиция не бива, разбира се, да се мисли като пълно отсъствие на промени. Промени съществуват, и то не малко, но поради господството на канона те имат по-скоро характер на **отклонения от праформата – варианти** на първичен образец. Научната литература върху фолклора е отбелязала обстоятелствата, мотивиращи подобни отклонения. За нашата задача, струва ми се, е съществено да се подчертае тук развитието на един привидно противоречив процес: от една страна **миграцията** на форми, мотиви, символи и от друга – обусловеността на тяхната специфична проява от **местни, регионални** фактори. Не ще и дума, че действието на тези два противоположни фактора ги поставя в диалектическо единство: пренесеното отвън лесно се превръща в местна традиция, след като се приспособи към съществуващия канон, и обратно – създаденото в определен регион преминава и се асимилира от друг със съответните неизбежни видоизменения. При иконната живопис такива трансформации са напълно понятни поради нейната преносимост. Не по-малко естествени са те обаче и в другите клонове на народната художествена култура. Само не бива да се забравя, че промените, каквито и да са, не засягат същността на канона, на господстващата система от художествени принципи и норми. Ето защо е необходимо да обобщим в какво по-точно се състоят те. С други думи – какви са най-общите и съществе-

ните особености в естетическото съзнание на народния майстор?

На първо място налага се да подчертая **идеопластичното мислене**. Като правило народният майстор не изобразява един конкретен и неповторим физически обект, а по-скоро **идеята за него**. При източнохристиянското изкуство, както видяхме, тази особеност е естествен израз на неговия платоничен възглед за действителността: съществуват два свята – свръхсетивен, духовен, божествен, от една страна, и сетивен, материален, земен, от друга. Първият е отвъден и трансцендентен, вторият е отсамният, светът на сетивните явления. Единият е устойчив, неизменен и вечен, другият – неустойчив, променлив и преходен. Там обитават във вечно сияние ангели и архангели, а над тях (по думите на **Св. Василий**) – "Божественото естество – неподвижно, неизменно, просто, светлина, добродетел, величие, слава, добротата, красота... – Бог-Отец, Бог-Син, Светия Дух..."; тук, в нашия свят, в тази "долина на скърби" обитава всичко тленно.

Големият проблем, пред който се изправя източнохристиянският художник, е как чрез предмети, заимствани от заобикалящия ни сетивен свят, да изобрази отвъдната духовна действителност, как да воплоти божественото във формите на земното.

Тази "теологична антиномия" е решена от византийското изкуство по магистрален начин. То е изработило сложна система от похвати, чрез които "спиритуализира" материалното и внушава на църковно приобщения и моления се, че влиза в непосредствен контакт, че общува със Свръхестественото и участва в неговите мистерии. Част от тези похвати ние разгледахме. Налага се обаче отново да се върнем към някои от тях, прибавяйки

нови нюанси.

Х

1. Щом целта на източнохристиянския художник е да изобразява духовното, устойчивото, неизменното, вечното, при това е в състояние да я осъществи само като си послужи със зрими материални обекти, то тогава той прави всичко възможно да премахне от тези обекти неустойчивото, променливото, случайното и да ги сведе до едно "идеално" изображение, парадоксално казано, "наподобяващо небесния праобраз", "божествения архетип". Оттук следва **уеднаквяването** и **типизирането** на образите: Бог, Христос, Богородица, апостолите, светиите и др. – за всеки от тях съществува установен тип, който неизменно бива копиран и предаван като строга иконографска схема. Към неговата субстанциална характеристика принадлежат също така собствените му атрибути, пози и жестове.

2. Устойчивостта и неизменността на изображението се постигат не само чрез типизирането му, но и чрез неговото своеобразно **композиране**. То се извършва по два начина:

Веднъж – чрез поставянето на главната фигура в централната ос на композиционното поле, като около нея симетрично са организирани останалите персонажи. При това, както вече изтъкнахме, колкото фигурата е канонично по-значима, толкова по-статична и по-голяма бива изобразявана, независимо от пространствено-перспективните координати на полето, върху което е проектирана. Движението на другите йерархично подчинени персонажи (доколкото съществува) цели да подчертае нейната статична устойчивост.

Втори път устойчивостта и неизменността са постигнати чрез **фронтално**

ситуиране на фигурата; лицето е в **пълен фас**, като чрез големите си, втрещени в богомолеца очи осигурява духовното общуване: очи в очи те разменят своите мистични и изповедни послания. Дори когато позата и сценичната ситуация изискват друго положение на главата, тя е все обърната към зрителя (при второстепенните персонажи – в три четвърти). Ангелът-вестител и Дева Мария (в *Благовещение*) насочват телата си един към друг (профилно спрямо зрителя), но главите им са обърнати към нас; Св. Лука (от църквата при постницата в Рилския манастир) рисува образа на Богородица, но и той, и иконата са също обърнати към зрителя, което прави рисуването практически невъзможно; пак той (от същата постница) показва на Богородица изписаните от него икони, а ги виждаме само ние, защото са обърнати към нас, а не към нея; към нас са обърнати и апостолите от **Преображение** и **Възнесение**, вместо към спящия и възнасящия се Христос.

Профилът е много рядко използван, при това само за второстепенни или отрицателни персонажи (Иуда, Сатана, Христовите инквизитори, животните). Гърбом изписаната фигура е изключена, дори в композиции като *Тайната вечеря*, където формата на масата налага подобен порядък.

Всеки културен читател разбира, че такъв начин на композиране е сроден с принципите на сценичното театрално действие, където необходимостта да се общува със зрителя налага редица условности на актьора (да бъде с лице към него, дори когато води диалог с партньора си). Но докато в динамичния театрален спектакъл и при драматичния развой на фабулата, осъществен от живи актьори, тези условности се възприемат като неизбежност, при средновековната източно-

ристиянска живопис (застинала в своя неестествен мизансцен) те и до днес изглеждат за някои като проява на незнание и несръчност. Това сигурно се дължи и на факта, че изображенията на примитивния човек и на детето са също тъй **идеографични**. Те също тъй рисуват не конкретен обект (с всичко неповторимо, изменчиво и случайно в него), а **идеята** за този обект, сиреч една "устойчива и неподвижна" **схема**, фиксираща най-необходимото. Ето защо и тук не реалните пропорции на фигурите са меродавни, а тяхната "йерархична съподчиненост" в ценностната скала – както вече казахме, което се смята за по-важно, се изобразява и по-голямо; и тук изображението на човека (не на животните!) е фронтално и във фас, защото изглежда абсурдно (сперед идеята) да се изобразява той с едно око, ухо, ръка, крак, както би наложила профилната поза. Ала докато при примитива и при детето идеографизмът функционира спонтанно, като неосъзнат психологически механизъм, при източнористиянския художник той е съзнателно следван каноничен естетически принцип.

По-нататък – изразяването на въпросното идеографично схематизиране довежда физическия образ до **семантичен знак**. А знакът прави възможно при определени случаи механичното му мултиплициране – едно множество от лица (например църковен събор, тълпа от ангели, мъченици, светии и пр.) се изобразяват чрез еднообразни, очертани един над друг геометрични сегменти; всеки от тях "маркира" отделен персонаж, както например вълнообразните хоризонтални линии означават за детето "море" или пък вертикалните прави – гора.

Не по-малко ясна е семантичната функция на идеографичния знак при **изобразяването на архитектурната среда и природата**. И тук необходимостта да се фикси-

рат субстанциалните атрибути (устойчиви, неизменни) води до прилагането на постоянни схеми. Излишно е да търсим в тях неповторимото своеобразие на един конкретен топографски или архитектурен обект. Тези стереотипни скалисти или равни отвесни възвишения, с няколко дървета или дълбоко прорязани от река (например при *Кръщението, Мойсей на Синайската планина, Благовещение, Рождество, Влизане на Исус в Йерусалим* или *Небесният рай*), **обозначават** "пейзаж изобщо", както причудливите "**кубистични**" архитектурни конструкции – "архитектура изобщо", където или върху фона на която се разиграва каноничното действие. Мизансценът се сменя, но те остават едни и същи – невъзможно е да бъдат обхождани или обитавани; толкова условни и "иреални", колкото и персонажите на сакралната сцена.

XI

По-горе употребих и подчертах епитета "**кубистичен**". По този повод ще си позволя едно малко отклонение: не само фантастично начупената скалисто-твърда структура на природните и архитектурните форми в композициите на средновековния зограф прави въпросния термин уместен, но и прибягването до още един стилово-композиционен похват: **симултанното съчетаване на различни гледни точки към изобразявания обект**. Например една сграда или комплекс от сгради са погледнати, респективно изписани, едновременно от няколко страни: фронтално (перпендикулярно), отгоре и отдолу. Объркана, хаотична и дори абсурдна за "нормалната" оптика, осъществявана, както се знае, от една стабилна позиция, абсурдна също така за ренесансово-формирания вкус през няколко столетия от историята на европейското изкуство, както и за стимулирания от него традиционен (по същество "академичен") реали-

зъм, този странен подход на примитивния източнокристиянски зограф – синтез и едновременност на гледните точки в една композиция – е аналогичен, ако не и тъждествен на симултанеизма, прилаган в началото на 20 век от кубистите и кубофутуристите. Ето защо, струва ми се, съвсем не е пресилено да се изтъкне, че в това отношение средновековният примитивен зограф и модерният художник в определен смисъл и степен използват един и същ синтаксис. Колкото и да изглежда парадоксално на пръв поглед, възгледът им е идентичен; бих уточнил – еднакво **конструктивистичен**, както е идентичен в редица други отношения (при различните течения на модерното изкуство – в цвят, линия, експресивност, символизъм, трансцендентализъм и пр.). Вече стана дума за “средновековен символизъм и експресионизъм”, а съвсем не е несъстоятелно да се говори, разбира се, и за “средновековен сюрреализъм”...

XII

Може ли да се смята, че тъкмо споменатата вече идеографична абстрактност е наложила необходимостта да се прибавят текстове към църковното изображение? Без съмнение една от **функциите на текстовете върху икони и стенописи** е да отстрани семантичното колебание, което съпровожда разчитането на всяка подобна схема, да фиксира еднозначно смисъла на изображението. От друга страна обаче, те утвърждават по своему, на едно ново познавателно равнище, устойчивата и неизменна природа на архетипа. **В християнската теология Словото е “Вечният Логос”**. *“В начало беше Словото, и Словото беше у Бога, и Бог беше Словото”* – с тези думи, както се знае, започва Евангелието на Йоан.

Щом е така, щом словото не е обикновено средство за общуване и информация, а

Логос – извънпространствена и извънвремева първооснова на всемира – тогава то не може да бъде просто литературен коментар, а равностоен компонент на литературното действие. Приложено към изображението, то сякаш утвърждава неговото преобразуване – от сетивна, земна реалност в трансцендентна и божествена, като самото то (словото) запазва неизменна своята абстрактна природа на графичен знак, респективно на Логос.

Тази абстрактна природа на текста по икони и фрески безусловно се е усилвала от неговата ортографическа сложност и сравнителна недостъпност. Ако за неграмотния богомолец иконните и стенописни изображения са неговата “Библия” – едно зримо, картинно и затова понято Свещено Писание, – изобилните текстове в тях (по разтворени евангелия и дълги свитъци, из клеймата на житийните икони и пр.) с техните изразителни, но непонятни калиграфски форми са действали като тайнствени, изпълнени с дълбок смисъл знаци – неспособен да ги разчете, той без съмнение ги е възприемал като интегрални съставки на Божието послание.

Необходимо е да се изтъкне, че въпросният абстрактен идеографичен стил е характерен също така за нашата средновековна литература, както и за мисленето на народния певец (респективно за майстора на декоративно-приложни форми). Известни са похватите, изработени, за да го поддържат: във “високата” църковна литература (особено в агиографията и химнографията) – не индивидуализиране, а “категоризиране” на персонажа по духовен ранг и канонични белези, общи, отвлечени идеи, патетичен език, повторемост на образи, метафори, аналогии, епитети, сравнения, неизменни семантични конструкции и риторични фигури, струп-

ване на синоними, дори избягване на личното име, като се използват заместители (светецът, преподобният и т. н.). Всичко това цели да разкрие и да внуши автономните възможности на словото, духовната, божествената, "вечна същност" на предмета и да отклони вниманието на читателя (или на слушателя) от неговото земно, конкретно и преходно битие.

При народния певец (както при примитивните и детски изображения) идеографската психична нагласа се проявява, като вниманието се насочва и остава неизменно върху онова, което той смята за най-съществено във възпяваните от него герои и събития. Както зографът разполага с постоянен репертоар от стереотипни канонични образи, така и народният певец си служи по традиция с едни и същи обобщени представи – за изгора, майка, брат, свекърва, мащеха, юнак, хайдутин и пр. Индивидуалните особености на характера и темперамента, сложността и нюансите в психическия живот, неповторимите усещания и реакции, комплексите, непредвидените перипетии на личната участ – главен обект на модерната литература – са във интересите и възвращенията на народния певец. Той не ги познава. Не ги и подозира. Рожба на колективистична общност, формиран в нейните социални и нравствени норми, той гържи и вдъхновението си в пределите на този ограничен и стереотипен свят.

Физическият облик на героите, тяхното обкръжение и реквизит, са също сведени до обобщени, крайно елементарни черти. Срещаме ги в безкрайно повтарящи се гвойни епитети или съществителни, употребени като епитети: *очи черни, вежди гайтани, бяло лице, тънка снага, ситно ходене, чемшир-порти, мермер-камък, враня-коня...*

Много често, за да подчертае още по-силно значението на тези толкова съществени за него черти, народният певец не се колебае да прибегне до тавтологични епитети (*жълти жълтици, черно чернило* и пр.) и дори до нелогични повторения (Крале Марко например "*остри остра сабя*").

Природата също е видяна идеографически. За да я характеризира, народният певец има на свое разположение готови клишета: *гората е винаги зелена, полето – широко, водата – студена, камъкът – бял* и т. н. Липсва какъвто и да било интерес към нейния неповторим живот – към неусетните преходи, нюанси, към индивидуалното битие на природните феномени. И тук, както при зографа, вниманието е обсебено не от материалното, а от духовното. Поради това любим похват на народния певец е т. нар. **психофизически паралелизъм**. Природата е одухотворена – човек разговаря с нея; тя също му говори. Целта на диалога е да разкрие определени преживявания и възвращения на човека от народа – преживявания, както знаем, елементарни, прости, но изключително важни за него; "елементарни", какъвто е животът му и неговият менталитет.

Струва ми се е излишно специално да се изтъква идеографичният характер на народната дърворезба, каменните релефи, везбената и тъканна орнаментика, защото едва ли биха прибавили нещо съществено към направената характеристика. При тях, в този широк спектър, може обаче нагледно да се проследи как последователно, тъй да се каже, стъпка по стъпка идеопластичното подобие (при дърворезбата и каменоделството) преминава в чист геометричен орнамент, където става много трудно, за да не кажем невъзможно, да се открие зримо сходство с някакъв реален прототип, за какъвто указват названията на мотивите.

Изложената дотук естетическа и изобразителна система, съобразно която столетия наред са работели българският зограф, народният певец и майсторите на пластически ценности, преживява тежка криза и фатален разпад през епохата на Възраждането. Факторите за такъв прелом са известни. Те са изследвани и компетентно анализирани в трудовете на професорите Иван Шишманов и Боян Пенев, Михаил Арнаудов и Богдан Филов, Христо Гандев и Николаи Генчев, Асен Василев и Никола Мавроудинов.

“Има думи в словното съкровище на културните народи, които веднага предизвикват във въображението цял рой весели, засмени образи, а в сърцата – едно неопределено чувство на щастие, някаква мистична вяра в бъдещето, думи, способни да възбудят и енергията в моменти на униние и мрачно настроение.

Такава една чаровна дума е и думата **ренесанс, възраждане**, при звука на която всеки е склонен да си представи преди всичко събуждането на природата пролетно време след дълга зимна дрямка.” – Тъй започва една своя студия **Иван Шишманов**, в която съпоставя западноевропейското и българското Възраждане. “Пролетта”, за която говори с толкова поетично вдъхновение професорът, бе започнала у нас в края на 18-то столетие. Прогласи я от вековните Атонски гори със своето гръмовно слово един скромен Хилендарски монах. (Името му го знае едва ли не всяко българско дете!) Последва низ от вълнуващи, епохални събития – политически и духовни (културни и институционални), които чрез титаничните усилия на една малобройна, но образована, високоморална и жертвоготовна интелигенция постепенно превръщаха народа ни от инертна маса и безлично население, покорно на могъщ, брутален и корумпиран завоевател, в нация,

която е длъжна да помни своето минало величие, и да вярва в достойното си бъдеще.

Пътят към това бъдеще минаваше през Европа и европейския пример. Да се скъса с Ориента, с неговата назадничавост и примитивизъм; да бъдем отново приобщени към западноевропейската цивилизация, където сме били от своето създаване като държава – това стана основният, първичният и най-витаелен порив на нашето национално възраждане.

Европеизирането обаче изискваше не само нови институции, но и нова духовност – нов мироглед и нови ценности. И просвещенска култура: **нахлуване на позитивизъм и рационализъм, индивидуализъм и секуларизъм.** В изкуството това означаваше всъщност утвърждаване на изумителното ренесансово наследство, усвояване на неговата естетика и пластични принципи. Те се изучаваха вече няколко столетия в създадените из цяла Европа художествени академии: Италия, Франция, Англия, Германия, Дания, Русия... Те следваше да бъдат внедрени и у нас, щом най-важна задача бе да догонваме напредналите. А това решаваше съдбата на средновековните ни източнохристиянски художествени традиции. **Новото време изискваше ново изкуство.** Предстоеше **поредната духовна и социална грама** – грами, които поразяват съдбите на личности и цели съсловия, но които историята подминава с безразличие.