

Три беседи

Александър Шмеман

Протоиерей Александър Шмеман е един от най-изтъкнатите православни богослови на 20 век. Принадлежи към т.нар. втора генерация руски емигранти. Роден е в гр. Ребел през 1921 г. в семейство на прогонени от страната си вярващи родители. Завършва лицей в Париж, като по време на юношеството си е иподякон в руския храм във френската столица, където се сближава с митроп. Евлогий, събрал в своето паство много от най-известните руски религиозни философи и писатели, образуващи руската диаспора във Франция. След лицей Ал. Шмеман постъпва в Богословския институт "Св. Сергий" в Париж, където и завършва в изключително тежкия период на окупацията през време на Втората световна война. През 1944 г. е назначен за професорски стипендиант към катедрата по история на Църквата. На следващата година с успех защитава доктората си и вече в условията на освободения Париж, става член на преподавателската колегия на "Св. Сергий". Чете лекции по история на гревната и на византийската Църква. През 1946 г. приема свещенически сан. Целият първи период на писателската и изследователската дейност на о. Александър е белязан от дълбочен интерес към историята на Църквата и на сложната съдба на отношенията ѝ с държавата. Главните трудове на Ал. Шмеман в тази област са: *Догматическият съюз (към въпроса за отношенияето между Църквата и държавата във Византия)* – студия, написана на английски и придобилата вече статут на класика, книга *Историческият път на Православието*. През 1951 г. о. Георги Флоровски, с когото о. Александър е бил дълго време колега в Париж, го кани да заеме преподавателско място в току-що откритата в Ню Йорк Свето-Владимирска висша духовна семинария. Шмеман взема решение да се пресели, заедно със семейството си, в САЩ. Така започва вторият и най-плодотворен период от живота му. Сега той насочва изследователското си внимание върху православната литургия. Същевременно работи активно за разпространяването на Православието в САЩ, превръщайки се в истински мисионер на неговата истина в средите на американците от неруски произход. Резултат от тези му трудове до голяма степен е признатата за автокефална през 1971 г. Американска православна църква. От 1962 г. наследява о. Г. Флоровски като ректор на Семинарията "Св. Владимир" в Ню Йорк и остава такъв до самата си смърт през 1983 г. В САЩ на английски и на руски език излизат главните му съчинения: *Евхаристия, От вода и дух. Литургично изследване на Тайнството Кръщение, Великият пост* и др. Води редовно религиозните беседи за радио "Свобода", излъчвано в Съветския съюз. Сближава се и насърчава редица прогонени от комунистическа Русия писатели от по-новите поколения, сред които на първо място Ал. Солженицин. Почетен член и доктор хонорис кауза на много американски и европейски университети. О.Александър Шмеман е и голям проповедник. Публикуваните тук текстове са проповеди – беседи, изнесени от него в периода на св. Четиридесетница и в периода след Пасха.

Опитът от срещата на човека с Бога

Какво лежи в основата на религията? – Опитът от срещата на човека с Бога.

Казвам това и се сещам до каква степен този отговор е едновременно и прост, и сложен. Прост е, защото всеки вярващ тутакси ще се съгласи с него; ще каже: да, именно "срещата", друга дума не би и могла да се намери – не логическият довод, не резултатът от разсъжденията, от споровете, не доводите, доказателствата, а срещата – толкова несъмнена за гушата и съзнанието, че подир нея става просто непонятно, как е било възможно да не вярваш, а също и всичко онова, за което, собствено, са се водили споровете и разсъжденията.

Но този отговор е и сложен, защото щом само се опиташ да разясниш, да разкажеш в какво се състои тази среща, да предадеш това с привичните и обикновени думи, тутакси усещаш цялата безкрайна трудност, може би дори невъзможност да намериш тези думи, да предадеш на другия онова, което се е случило с теб. И затова толкова често такива думи биват неудачни – те не са "тези думи", не са "тъкмо за това".

В тъй наречената *Трета книга на Царствата*, една от най-древните книги, влизащи в Библията, има удивителен разказ именно за опита от такава среща на човека с Бога. Там се говори за това как Бог се явил на пророк Илия.

Пророкът стоял в една пещера в планината, и ето – разказва древният автор, – минал "голям и силен вятър, който цепи планини и събаря скали пред Господа, но не във вятъра е Господ; след вятъра – земетръс, но не в земетръса е Господ; след земетръса – огън, но не в огъня е Господ; след огъня – лъх от тих вятър и там е Господ" (III Цар 19:11-12)

Какви удивителни думи – лъх от тих вятър; в славянския превод на Библията е казано: "Глас хлада тонка". И в него е Господ! Какво означава този разказ, тези удивителни, на никои други не приличащи думи?

Преди всичко те означават, разбира се, това, че не във външните и с външността си принудителни явления, се извършва тази среща на гушата, на човешкото съзнание с Бога. Бурята, земетресението, огънят –

Всичко това са символи именно на външните събития, на всичко онова в нашия живот, което действа върху нас със своята сила, с непреодолимостта на това, пред което чувстваме себе си беззащитни, което предизвиква в нас страх, застава ни по какъвто и да било начин и на каквото и да е място да дирим спасение и което, поне временно, ни поробва, лишава ни от вътрешната ни свобода. Именно в страха пред подобен род невероятни и ужасяващи събития виждат, например материалистическите врагове на религията, нейния корен, зараждането ѝ в човешкото съзнание. Човекът, казват, търси вяра, затова, защото се страхува.

С този разказ, написан хилядолетия назад, Свещеното Писание утвърждава – не, не в тези явления, не в бурите, не в земетресенията и в огъня, не в принуждението на ума и съзнанието, е началото на вярата. Не тук е срещата с Бога и същността на религиозния опит – не в това. А в лъха от тих вятър, в “глас хлада тонка”.

Забележете, че в тази среща няма тъкмо принуждение, тъкмо натиск, тъкмо устрасаване. Защото не е ли в това именно вътрешният смисъл на този “лъх от тих вятър”, че той би могъл да не бъде забелязан, че покрай него може да се премине, докато си зает с нещо друго измежду онези неща, които ни се струват важни и, тъй да се каже, първостепенни, които изпълват изцяло съзнанието ни, препятстват този “лъх от тих вятър”, това тихо веяние да бъде почувствано, да бъде чуто от нашия вътрешен слух.

Колко е удивително и как абсолютно противоречи на всички казионни твърдения на антирелигиозната пропаганда това, през цялото Свещено Писание, през целия Стар и Нов Завет преминаващо откровение – Бог не ни насилва, не ни принуждава да вярваме в Него, не ни застава да Го усещаме. И само в това, ето – незабележимо, почти недоловимо веяние ние Го срещаме – не като боязливи, наплашени роби, а като свободни люде.

А ето как в друга книга от Свещеното Писание, у пророк Исайя, ни се представя образът на бъдещия Спасител, образът на това как се извършва последната и решаваща среща на човека с Бога.

Пророкът пише: “Няма в Него ни изглед, нито величие; ние Го видяхме, и в Него нямаше изглед, който да ни привлича към Него. Той беше презрян и унижен пред людето, мъж на скърби и изпитал недъзи, ние отвърцахме от Него лице си; Той беше презиран, и ние за нищо Го не смятахме. Но Той взе върху Си нашите немощи и понесе нашите недъзи... Той беше изпоранен за нашите грехове и мъчен за нашите беззакония. Наказанието за нашия мир биде върху Него, и с Неговите рани ние се изцелихме” (Ис. 53:2-5).

Вярващите от всички времена винаги са виждали в това пророчество на Исайя пророчество за Христа. И наистина, какво по-различно може да се

каже за образа на Христос, какъвто Той извечно свети към нас от страниците на Евангелието? И не е ли в това цялата дълбочина и единственост на християнската вяра, че последната, решаващата среща на човека с Бога то е видяло в този Човек – нямащ нито изглед, нито величие – бездомен, гонен, разпнат и главното, ненавиждан от всички онези, които единствено в потресението, във външното, принудителното търсят смисъла на историята и живота!

Не е обаче имало, и сега няма, принудителни причини да се вярва в Христа, да се приема Той, да се обича, да се каже за Него онова, което е казал стоящият именно при Кръста, римски стотник: "Наистина Божи́й Син е бил този Човек!" (Мат. 27:54). При Христос довежда само свободата, защото Той, целият, цялото Негово учение, цялата Негова проповед е именно "лъх от тих вятър". И затова единствено в самата си дълбина чувства гущата този тих лъх и в него среща Бога.

Проповед на Томина неделя

Не повярвал Тома, ученикът на Христос, когато му казали другите ученици, че видели възкръсналия Учител. "Ако не видя на ръцете Му белега от гвоздеите, и не туря пръста си в раните от гвоздеите, и не туря ръката си в ребрата Му, няма да повярвам" (Иоан 20:25).

Нима не на това – "да видя", "да се докосна", "да проверя" – не е основана цялата наука, цялото знание? Нима не върху това именно строят хората всичките си теории и идеологии? А пък не просто невъзможното, ами сякаш невярното, неправилното, изисква от нас Христос: "Блажени, които не са видели, и са повярвали" (Иоан 20:29). Но как така – да не видиш и да повярваш? И при това в какво! Не

просто в съществуването на някакво висше Духовно Същество – Бог, не просто в доброто, справедливостта или човечността – не! Да повярваш във възкресението от мъртвите – в това нечувано, в каквито и да било рамки не побиращо се благовестие, от което живее християнството, което съставлява цялата му същност: "Христос воскрес!"

От къде да се вземе тази вяра? Нима можеш да заставиш себе си да повярваш?

И ето, с печал или с озлобление се отвърща човекът от това невъзможно искане и се връща към своите прости и ясни потребности – да види, да се допре, да усети, да провери. Но ето кое е странно: колкото и да гледа, да проверява, да се допира, все така неуловима и тайнствена си остава онази последна истина, която той гири. И не само истината, но и най-простата житейска правда.

Той е определил, като че ли, що е справедливостта, но няма я, няма я справедливостта на земята и все така царят на нея произволът, царството на силата, безопасността, лъжата.

Свободата?... Та къде е тя? Ето, съвсем вчера, пред нашите очи, хората, които твърдяха, че владеят истинското, всеобемашото научно щастие, изтребиха в лагери милиони хора и всичко това те направиха в името на щастие, справедливостта и свободата. И не намалява, а се усилва гнетящият страх, и не е по-малко, а повече ненавистта. И не изчезва, а възраства мъката. Видяха, провериха, опипаха; всичко изчислиха, всичко проанализираха, създадоха в своите лаборатории и кабинети най-научната измежду всички и най-проверената теория за щастие. Но ето че излиза така, че не се получава от нея никакво, даже най-малкото, най-простото, реално житейско

щастие; че не дава тя и най-простата, непосредствена, жива радост, а само изисква все нови жертви, нови страдания и увеличава морето от ненавист, преследвания и зло...

А ето че Пасхата, след толкова столетия – и това щастие, и тази радост – дава! Тук като че ли нито сме видели, нито можем да проверим; нито можем да се докоснем, но – елате в храма в пасхалната нощ, вгледайте се в лицата, осветени от потрепващата неравна светлина на свещите, вслушайте се в това очакване, в това бавно, но така несъмнено нарастване на радостта.

Ето че в тъмнината се раздава първото "Христос воскрес!" Ето, като вълна от хиляди гласове се раздава в отговор: "Воистина воскрес!" Ето, отварят се вратите на храма и се лее от там светлината, и се запалва и се разгорява, и сияе радостта, която никъде и никога не можеш да изпиташ, освен тук и в този момент. "Красуя се, ликуй..." – откъде са тия думи, откъде този вопъл, това тържествено на щастие, откъде това несъмнено знание? Действително са "блажени, които не са видели и са повярвали". И ето тук това е и доказано, и проверено. Елате, докоснете се, проверете и усетете това и вие, маловерни скептици и слепи водачи на слепци!

"Тома неверни" нарича Църквата усъмнилия се апостол и колко е забележително това, че тя си припомня за него и напомня за него и на нас, веднага след Пасха, наричайки първата неделя след нея "Томина". Това, разбира се е така, защото Църквата и си спомня, и напомня не просто за това, а за самия човек, за всеки човек и за цялото човечество. Боже мой, в каква пустиня на страх, безсмислие и страдания се е озовало то при целия си прозрес, при цялото свое "синтетично" щастие!

Достигнало е Луната, победило е пространството, завоювало е природата, но изглежда нито една друга дума от цялото Свещено Писание не изразява така състоянието на света, както ето тази: "Всички твари заедно стенат и се мъчат досега" (Рим. 8:22). Именно стенат и се мъчат и в това мъчение ненавиждат, в този сумрак изстребват самите себе си, боят се, убиват, умират и се държат о тази пуста и безсмислена гордост: "Ако не видя, няма да повярвам."

Но Христос се съжалил над Тома и дошъл при него и му казал: "Дај си пръста тук и виж ръцете Ми; дај си ръката и тури в ребрата Ми; и не бъди невярващ, а вярващ" (Иоан 20:27). А Тома паднал пред Него на колене и възкликнал: "Господ мой и Бог мой" (Иоан 20:28). Умряла в него неговата гордост, неговата самоувереност, неговото самодоволство: Аз - видите ли – не съм като вас, аз няма да се хвана. Прегал се, повярвал, отдал себе си – и в същата минута достигнал онова щастие и радост, заради които уж и не вярвал, очаквайки доказателства.

В тези пасхални дни пред нас стоят тия два образа – възкръсналият Христос и невярващият Тома: от Египетия приижда и се излива върху нас радостта и щастие, от другия – мъчението и недоверието. Кого ще изберем ние, към кого ще тръгнем, на кой от двамата ще повярваме? От Египетия, през цялата човешка история, идва към нас този никога непресекаващ лъч на пасхалната светлина, на пасхалната радост, от другия – тъмната мъка на неверието и съмнението...

Всъщност, ние можем и да проверим сега, и да се докоснем, и да видим, защото тази радост – е пред нас, тук, сега. И мъката също. Какво ще изберем ние, какво ще поускаме, какво ще видим?

Може би не е късно да възкликнем не само с глас, но и действително с цялото си съществуване онова, което е възкликнал Тома неверни, когато накрая видял: "Господ мой и Бог мой!" И Му се поклонил – казано е в Евангелието.

Утешението (беседа след Пасха за Духа Свети)

Има една поразителна, макар и не гръмка гума, която обаче все по-малко и по-малко се вмества в речника на съвременността. Тази гума е утешение. "Той ме утеша – казва човек" за онзи, който го е зарадвавал, който го е съжалил, посъчувствал му е или, в края на краищата просто му е обърнал внимание. Същата гума употребяваме ние и когато говорим за книга, която ни е била по гуша, за изкуството, осветило ни с неподправената си светлина; за Бога и за вярата накрая.

Колко е поразително поради това и дълбоко, че в Евангелието Духът Свети е наречен Утешител. В своята прощална беседа, няколко часа преди предателството, страданията и смъртта, Христос казва на Своите ученици: "А сега отивам при Оногова, който Ме е пратил и никої от вас Ме не попитва: Къде отиваш? Но задето ви казах това, сърцето Ви се изпълни с тъга. Аз обаче ви казвам истината: за вас е по-добре Аз да си замина, защото ако не замина, Утешителят няма да дойде при вас; ако ли замина, ще ви Го пратя" (Иоан 16:5-7).

И тъй, от самия Христос ние знаем още едно Божествено име и това име е – Утешител. А следователно всичко истинско, всичко Божествено в света, действително заслужава да бъде наречено с тази чудесна гума – утешение.

Аз говоря за това, тъй като в отъждествяването на религията с утешението

се състои едно от главните обвинения, насочвани против религията от антирелигията. Цялата антирелигиозна пропаганда е построена върху тази аксиома: религията не е нищо друго, освен компенсация, освен възможност да се утешаеш за това зло, несправедливост и хаос, които царят на земята. Поради това религията е за слабите, за робите, а не за силните; поради това религията е оръдие на експлоатацията и т.н. За силния религията не е нужна, защото нему не е нужно утешение, защото утешението – това всякога е заблуда, илюзия, бягство от реалността, а борецът не бяга, той гледа право в лицето на реалността, каквато и да би била тя.

Да, като че ли това е така, като че ли тази "музика на слабостта" преминава през цялото християнство и през самото Евангелие: "Доидете при Мене всички отрудени и обременени, и Аз ще ви успокоя" (Мат. 11:28). И нима не нарича нашият народ своите светини, своите чудотворни икони именно с ето тия сладостно-утешителни имена: "Всех скорбящих радость", "Взыскание погибших". Нима от нашата земя не се е възнесяла през всички времена тази молба за утешение и помощ: "Заступнице усердная ..."?

И въпреки това, аз мисля, че християнството няма защо да се срамува от всичко това, както и не бива да скрива това, че един свят, в който човекът няма да се нуждае повече от утешение, от който ще бъде изгонена, в който ще бъде забравена тази гума, ще бъде безчовечен и античовечен свят.

За нас е достатъчно и това, че за Самия наш Спасител и Господ е казано в Евангелието, че в онази страшна нощ, в онази тъмна градина, Той почнал "да скърби и да тъгува" (Мат. 26:37).

И искал, и чакал, и молил за утешение и за помощ от учениците, от приятелите Си, а те спяли, измъчени от страх. Да, именно този ужасяващ се и тъгуващ, самотен Човек, ние наричаме Бог и Господ, към Него възвеждаме и от Него получаваме смисъл на всичко съществуващо, и поради това не считаме утешението за слабост и за признак на слабост; поради това сме убедени, че човекът, който не се нуждае от него, вече е изгубил нещо дълбинно човешко у себе си. Защото в това е и цялата работа, че такъв човек вече не е способен да вижда нито злото, нито страданието, нито пошлостта в света; той е изгубил в себе си мъката по друго, светло и радостно... Ето, значи – и с това, и с онова ще се преборя, и онова ще изправя и потегна, и това ще изтръгна, и ще стане славен свят – удобен, здрав и щастлив. Ето въпреки целия смисъл на тази плоска идеология, която ни предлагат, налагат ни на мястото на религията и в името на която издевателстват над утешението. И в този плосък и щастлив свят ще ходят роботи, и даже няма да узнаят, няма да бъдат способни да узнаят, че тяхното щастие ще бъде по-кошмарно, по-безчовечно от най-страшното, най-безизходното страдание и нещастие.

Защото по същество, разбира се не в това псевдощастие е силата на човека, а именно в неговата способност да се нуждае от утешение и да утешава. Защото утешението – това е истинската сила.

Ето – да се спуснеш в самата тъмнина, да се окажеш в самата сърцевина на страданието, да започнеш "да скърбиш и да тъгуваш" – и да не рухнеш, и да не изгубиш вяра в светлината, в любовта и радостта. Това е и утешението. И затова името на Бога, името на Светия Дух е Утешител.

"Царю небесни, Утешителю, прииди и вселися в ны..." – не за илюзия молим ние, признайки глумите на тази молитва, не за лъжа и не за бягство, а за това да не се предадем на тази тъма, да не отъжгествим тази тъма със самата реалност; да не изгубим онази светлина, която, както е казано в Евангелието "мракът не обзе" (Иоан 1:5). И това е така, защото утешението всякога е от вярата, всякога е от надеждата и – най-главното – винаги е от любовта. Необичайният не може да утешава. В края на краищата утешават винаги – и в мъка, и в страдание – не глумите и не доводите, не разумът и не философията; утешават винаги и само участието, любовта и съчувствието.

В тези пасхални дни Църквата започва да живее с очакването на Утешителя. С очакването на това да се изпълни обещанието на Христа, че ще дойде Утешител; че за цялата мъка и страдание, за цялата безсмислица и скука на живота, ще настъпи онзи тайнствен "трети час" и над света, нека дори и незримо, ще се възцари утешението, и ще бъде по-силно от тази тъма, която царства около нас.

В това е и смисълът на тези петдесет дни, които започват в Църквата веднага след Пасха и ни довеждат до Петдесетницата, към последния и велик ден, в който възпоменаваме "Духа пришествия, и очигледния изпълнения и утешения полнота". Така се моли Църквата и знае, и проповядва на всички отчайващи се възможността на това утешение, защото силата на това Божествено утешение не ще оскудее в света, както и да тържествуват в него страданието, болката и злобата.

Ето защо тези петдесет дни – не са отпих, не са почивка в религиозния живот, а може би са най-дълбокия от всички периоди

на църковния живот – времето, в което ние започваме да разбираме, че в света, в който е умрял и възкръснал Христос, може и трябва да се чака великото и радостно Утешение на Светия Дух.

Превод от руски:
Калин Янакиев

Преводът е извършен по: Отец Александр Шмеман, Проповеди и беседы, Москва, "Паломник" 2000 г.

Ние нямаме “право на щастие”

Клайв С. Луис

Клайв Стейпълз Луис е един от най-големите християнски писатели на 20 век, с безспорна световна известност. Книгите му са преведени на почти всички езици и са четени с ентузиазъм и от учени, и от по-обикновени читатели. Защото Луис не е нито просто религиозен философ, нито просто християнски романист, нито просто блестящ публицист. Той е всичко това заедно, като свърх всичко за края на живота си остава и преподавател, автор на много важни, научни философски и културологични произведения. И все пак, огромната известност му донасят неговите християнски книги, които са написани в най-широк жанров диапазон.

Кл. Ст. Луис е роден на 29.11.1898 г. в Белфаст. В ранната си младост (макар да произхожда от религиозно семейство) е по-скоро безразличен към вярата, но към тридесет и третата година от живота си, след тежка вътрешна борба се обръща и става ревностен християнин, принадлежащ към Англиканската църква. Завършва класическа филология в Оксфорд; през Първата световна война е една годна доброволец в армията, а след това се установява като професор по английска литература в Модлин-коледж в Оксфорд, където преподава и изнася беседи, практически през целия си живот. Чисто външно биографията му не е белязана от особени събития, но е пронизана от огромна и нестихваща духовна активност. Луис е близък приятел с друг оксфордски професор, който е и световно-известен писател – Дж. Р. Р. Толкин (авторът на “Властелинът на пръстените”). Християнската проза на Луис е толкова чиста и искрена, толкова убедително почитена и несъмнено дълбока, че много от представителите на други християнски изповедания са склонни да го причислят към своите традиции (така например се говори за едно неконфесионално “православие” на Луис).

Главни измежду богословско-апологетичните му книги са: *Обикновено християнство*, сборникът с есета *Християнски размишления*, *Размишления върху псалмите*, *Страданията*, *Четири вида любов* и особено ярките *Писмата на Баламут*, написана под формата на съвети, които стар дявол дава на свой младши събрат (една истинска апология на християнството “от противното”). Луис е автор на романова трилогия с християнско-алегорично съдържание – *Отвъд безмълвната планета*, *Переландра*, *Най-скверната сила* и на голямата му огромна известност поредица от повести за деца *Хрониките на Нарния*. Написал е още десетки романи, студии, есета и многобройни статии в различни списания. Кл. Ст. Луис умира през 1963 г.

“В края на краищата, каза Клер, те имат право на щастие.”

Обсъждахме нещо, което се бе случило някога с наши съседи. Г-н А. беше изоставил г-жа А. и получи развод, за да се ожени за г-жа Б., която също се беше развела, за да се омъжи за г-н А. И естествено нямаше никакво съмнение, че г-н А. и г-жа Б. са много влюбени един в друг. Ако те все така се обичаха и нищо лошо не се случеше със здравето или с благосъстоянието им – те съвсем логично можеха да се надяват да са много щастливи.

Беше също така съвсем ясно, че не са били щастливи с предишните си партньори. Отначало г-жа Б. обожаваше съпруга си, но после той бе тежко ранен на фронта. Смяташе се, че е загубил мъжествеността си и беше известно, че е загубил работата си. Животът с него не бе вече онова, което г-н Б беше предлагал преди. А също и горката г-жа А. Тя бе загубила хубостта си и цялата си живост. Може би беше вярно и това, което казваха – че се е похабила в гледане на неговите деца и грижите около него по време на дългото му боледуване, което бе засенчило началото на съпружеския им живот.

Впрочем, не бива да си представяте А. като човек, който безгрижно изхвърля жена си подобно на кора от портокал, изцеден до последна капка. Нейното самоубийство беше ужасен потрес за него. Знаехме това, защото той самият ни го каза – “но какво можех да направя?” каза той. “Човек има право на щастие. Трябваше да се възползвам от единствения си шанс.”

Размислих се над понятието за "право на щастие".

Отначало то ми прозвуча странно – прозвуча така сякаш става дума за право на късмет. Защото, убеден съм (каквото и да казва гадена моралистка школа), че що се отнася до голяма част от нашето щастие или нещастие, ние зависим от обстоятелства, които не подлежат на човешки контрол. Право на щастие за мен означава не повече от това да имаш право да бъдеш висок шест фута, или да имаш баща милионер, или пък да уцелваш добро време всеки път когато излезеш на пикник.

Аз разбирам правото като гадена свобода, гарантирана ми от законите на обществото, в което живея. Така например, имам право да пътувам по обществените пътища, защото обществото ми дава тази свобода; това именно означава "обществени" пътища. Мога също да разбирам правото като юридическо правопреценка, която законите ми гарантират, и която се съотнася към някакво задължение от страна на някой друг. Ако имам право да получа 100£ от вас, това би означавало същото както, ако се каже, че вие имате задължението да ми платите 100£. Ако законите позволяват г-н А. да изостави съпругата си и да прелъсти жената на съседа си, тогава, по определение, г-н А. има юридическото право да го извърши, и тук въобще не става дума за никакво "щастие".

Но, разбира се, Клер нямаше това предвид. Тя смяташе, че той има не само юридическото, но и моралното право да постъпи по този начин. С други думи, Клер е – или би била, ако можеше да се досети за това – класическа моралистка, в стила на Тома от Аквино, Гроций, Хукър и Лок. Тя беше убедена, че зад държавното право

стои едно естествено право.

Съгласен съм с нея. Смятам, че това виждане е базисно за цивилизацията въобще. Без него актуалните държавни закони стават абсолютни, както при Хегел. Те не подлежат на критика, защото няма норма, спрямо която те да бъдат съдени.

Максимата на Клер "те имат право на щастие" има величаво родословие. Това са словата, приветствани от цялото цивилизовано човечество и особено от американците, утвърждаващи, че едно от човешките права е правото да "се стремим към щастие". И сега вече стигаме до същността на въпроса.

Какво са имали предвид авторите на това благородно заявление?

Ясно е какво не са имали пред вид – а именно, че човекът не е призван да се стреми към щастие на всяка цена и с всякакви средства – включително, да кажем, убийство, насилие, кражба, измяна или измама. Върху подобно основание не може да бъде построено никое общество.

Те са имали пред вид "да се търси щастие с всички законни средства"; т. е. с всички средства, които естественото право извечно санкционира и които националното право приема.

Наистина, при един първи поглед изглежда, че това регулира тяхната максима до някаква тавтология, гласяща, че хората (в търсене на щастие) имат правото да вършат онова, което имат право да вършат. Но тавтологията, погледната в правилния им исторически контекст, не винаги се оказват празни тавтологии. Това заявление е преди всичко отрицание на политическите принципи, дълго управлявали Европа: едно предизвикателство, хвърлено в лицето на Австроунгарската

и Руската империи, на Англия преди реформата в избирателната система, на Бурбоните във Франция. То изисква всички средства за търсене на щастие да бъдат законни, защото всеки и всички трябва да подлежат на закона; че "човекът" – а не хората от някоя обособена каста, класа, положение или религия – трябва да бъде свободен да се ползва от тях. Във век, когато това все по-често се премълчава – от множество нации и партии – нека не го наричаме празна тавтология.

Но въпросът за това кои средства са "законни" – т. е., кои методи на търсене на щастие са морално допустими от естествения закон или пък трябва да бъдат правно допустими от законодателството на отделната нация – остава отворен. И именно по тези въпроси не съм съгласен с Клер. Аз не приемам като очевидно – както тя твърди – че хората имат неограничено "право на щастие".

От една страна съм убеден, че когато Клер говори за "щастие" тя има пред вид просто и само "сексуалното щастие" – отчасти защото жени като Клер никога не използват думата "щастие" в някакъв по-различен смисъл; но и също така понеже никога не съм чувал Клер да говори за някакви други "права". От друга страна обаче, тя беше твърде лява в политическите си убеждения, и щеше да се скандализира, ако се защитаваха действията на някой безмилостен лудоедски финансов магнат, на основание, че неговото щастие се състои в това да печели пари, а той търси щастие си. Освен това тя беше неустова въздържателка – никога не съм я чувал да оправдава действията на някой алкохолик поради това, че се чувства щастлив когато е пиян.

Голяма част от приятелите на Клер, и особено нейните приятелки, често смя-

таха (аз лично съм ги чувал да го казват), че тяхното собствено щастие би нараснало осезаемо, ако можеха да я сритат в ъгъла. Много се съмнявам, дали подобно действие би задействало тази ѝ теория за правото на щастие.

Клер, всъщност, прави това, което, според мен, прави и целият западен свят през последните четиридесет години. Когато бях млад всички прогресивни хора казваха: "Защото е нужна цялата тази лъже-моралност? Нека да гледаме на секса, както гледаме на всички останали наши импулси." Тогава бях достатъчно наивен да смятам, че са имали предвид това, което са и казвали. Оттогава насам разбрах, че са имали пред вид точно обратното. Те всъщност смятаха, че сексът трябва да бъде третиран така, както никога друг от естествените ни импулси никога не е бил третиран от цивилизованите хора. Ще се съгласим, че всички останали импулси трябва да бъдат сдържани. Именно абсолютното подчинение на инстинкта за само-съхранение е това, което обикновено наричаме малодушие, а подчинението на инстинкта за притежание не е нищо друго, освен сребролюбие. Дори на съня трябва да се устоява, когато си на пост. Но на всяка простъпка или съпругеска измяна се гледа през пръсти – стига целта да е "легло с четири голи крака".

Това е все едно морал, при който кражбата се смята за зло – освен ако не крадеш праскови.

И ако протестираш срещу този възглед, обикновено те посрещат с приказки за легитимността, красотата и святостта на "секса" и биваш обвиняван, че всъщност ти си пуритански прегразсъдъци срещу него като нещо безчестно и срамно. Отхвърлям подобно обвинение. Венера, родена от пияната... златна Афродито,

... наша Кипърска владичице... никога не съм промълвил и дума срещу теб. Ако възразявам срещу момчетата, които ми крадат прасковите, трябва ли да ме подозират в това, че не одобрявам прасковите като цяло? Или пък момчетата въобще? А не може ли именно кражбата да не одобрявам?

Когато се казва, че въпросът за "правото" на г-н А. да изостави жена си е въпрос на "сексуален морал", в действителност умело се прикрива истинското положение на нещата. Обирът на овощна градина не е посегателство срещу някакъв специален морал наричан "плодов морал". Това е посегателство срещу честността. Действието на г-н А. е посегателство срещу доверието (съдържащо се в тържествената клетва), срещу благодарността (към човека, на когото той е дълбоко задължен) и срещу обикновената човечност.

По този начин сексуалните ни импулси са поставени в положение на преобръната привилегия. Сексуалният мотив бива взиман за оправдание на всяко поведение, което, ако имаше някаква друга цел, различна от сексуалната, щеше да бъде заклеймено като безмилостно, измамно и нечестно.

И така, макар да не виждам достатъчно основание да се дава подобна привилегия на секса, струва ми се, че тук имаме една сериозна причина. А именно следната.

За разлика от преходния пристъп на апетита, на естеството на силната еротическа страст е присъщо това, че тя дава по-възвишени обещания от всяка друга емоция. Без съмнение всички наши желания ни обещаваат по нещо, но съвсем не така впечатляващо. Влюбването включва едно почти неустойчиво убеждение, че ще бъдем влюбени до края на живота си и

че притежанието на възлюбения ще донесе, не просто чести екстази, но и крепко, плодотворно, дълбоко вкоренено, доживотно щастие. Изглежда така сякаш *всичко* е заложено на карта и ако пропуснем този шанс – ще сме живели напразно. Самата мисъл за подобна участ ни потапя в бездънните дълбини на самосъжалението.

Уви, подобни обещания често се оказват съвсем неверни. Всеки зрял човек с опит знае, че това е така по отношение на всяка еротична страст (с изключение на онази, която сам той изпитва в момента). Ние с голяма лекота отхвърляме любовните намерения на нашите приятели в стил "докато свят светува" – нали знаем, че тези неща понякога се оказват трайни, а друг път не. И когато устояват, това не е защото в началото са обещавали да бъде така. Когато двамата души постигнат трайно щастие, то не става просто, защото са велики любовници, а защото те, освен това, са и – трябва да го кажем решително – добри хора, хора, които се владеят, които са верни, справедливи, взаимно приспособими.

Като приемаме едно такова "право на (сексуално) щастие", което да отменя всички останали обичайни правила на поведение, ние постъпваме така не заради това, което страстта се оказва в опита ни, а поради онова, за което тя се представя докато сме в презръдката ѝ. И тъй, докато лошото поведение е действително и предизвиква беди и падения, щастието, което е било целта на това поведение – отново и отново се оказва илюзорно. Всички (с изключение на г-н А. и г-жа Б.) знаят, че след година-две г-н А. може да има същата причина да изостави новата си съпруга, каквато и когато изостави предишната. Той отново ще почувства, че всичко е заложено на карта.

Тоѝ отново ще види себе си като велик любовник, и жалостта му към самия него ще изключва всяко съжаление към жената.

Остават още две неща.

Ето първото. Общество, в което брачната изневяра се толерира, в един по-далечен план винаги се оказва враждебно към жените. Жените, независимо от противните твърдения (съдържащи се в някакви мъжки песни и сатири), са по-моногамни от мъжете – това е биологическа необходимост. И по тази причина там, където доминира промискуитетът те винаги ще бъдат по-често жертви отколкото правонарушителите. От друга страна домашното щастие е по-необходимо за тях, отколкото за нас. А качеството, с което те най-лесно държат мъжа при себе си – тяхната красота – се стопява с всяка изминала година след физическото им узряване. Това обаче, не се случва с онези качества на личността (понеже всъщност жените не се впечатляват особено от нашия изглед), с които ние държим жените. Ето така, в безмилостната война на промискуитета, жените имат два пъти по-неизгодно положение. Те изгряят за голям залог, но в същото време по-скоро биха загубили отколкото спечелили. Аз не съчувствам на моралистите, които се мръщят на усилващата се безогледност на женската провокативност – тези знаци на отчаяното съревнование ме изпълват с жал.

Второ: макар “правото на щастие” да се брани главно по отношение на сексуалния импулс, струва ми се невъзможно това да остане така. Щом фаталният принцип, бъде веднъж позволен в тази област, рано или късно тоѝ ще просмуче целия ни живот. И така, ние сме се устремили към една държава или общество, в което, не само всеки човек, но и всеки импулс на всеки отделен човек ще претендира за

carte blanche. И когато това стане – макар технологическите ни умения да ни помогнат да оцелеем още малко – цивилизацията ни тихомълком ще загине, и ще бъде (тук не смеем дори да добавим “за съжаление”) пометена.

Човек или заек?

“Не може ли човек да бъде добър без да е вярващ християнин?” Ето това е въпросът, върху който бях помолен на напиша нещо и преди да се опитам да му отговоря – налага се да направя една уговорка. Въпросът звучи така сякаш е загаден от човек, който си казва “Мен всъщност не ме интересува дали християнството е истинно или не. Аз не се стремя да разбера, дали в действителност вселената е по-скоро това, което християните казват че е, отколкото представата на материалистите за нея. Онова, което собствено ме вълнува е да бъде добър човек. И аз ще предпочета една определена вяра, не защото мисля, че тя е истинна, а защото я намирам полезна.” Честно казано, трудно ми е да съчувствам на подобен светоглед. Едно от нещата, отличаващи човека от останалите живи същества, е това, че тоѝ иска да знае нещата, иска да открие каква е действителността, заради самото знание. Когато това желание е напълно угаснало у някого, тоѝ ми се струва някак по-малко човек. Аз обаче, се съмнявам, че някой от вас наистина е изгубил това желание. По-вероятно ще да е някакви малоумни проповедници, със своето постоянно настояване, колко много ще ви помогне християнството и колко благотворно е то за обществото, да са ви накарали да забравите, че християнството не е просто патентовано лекарство. Християнството претендира да излага факти – да ви казва какво в действителност представлява светът. Разказът му за света може да е верен, а може и да не е, но след като вед-

нъж бъде поставен този въпрос, тогава естественото ви любопитство следва да ви накара да разберете отговора. Ако християнството е неистинно, тогава никои честен човек не би поискал да вярва в него, колкото и полезно да е то – ако пък е вярно, всеки честен човек ще иска да му се довери, дори и ако не му помага с нищо.

Щом веднъж разберем това, разбираме и още нещо. Ако би се оказало така, че християнството е вярно, тогава ще бъде в голяма степен невъзможно онези, за които тази истина е известна и останалите – да са еднакво подготвени да водят праведен живот. Знанието за действителността определя човешките действия. Представете си, че намерите човек, който умира от глад и искате да постъпите правилно. Ако нямате никакви познания върху медицината, вие вероятно ще му дадете обилна солидна храна и в резултат – вашият човек ще умре. Именно това се случва когато се действа на тъмно. И християнинът, и нехристиянинът могат да искат да направят добро на ближните си. Едните вярват, че хората ще живеят вечно, че са сътворени от Бога и че са кривнали твърде от пътя, но също така, че смирената вяра в Христа е единственият път да се върнат обратно там. Другите пък вярват, че хората са случаен резултат от слепите действия на природата, че отначало са били просто животни и впоследствие са се усъвършенствали повече или по-малко; и още, че те ще живеят около седемдесет години, че щастието им е напълно достижимо посредством сносните обществени услуги и политически организации, и също че всичко останало (т. е. вивисекцията, ограничаването на раждаемостта, юридическата система и образованието) трябва да бъде преценявано като “добро” или “лошо” само доколкото то способства или пречатства този вид “щастие”.

Разбира се, има твърде много неща, в които тези два типа хора биха били еднородни по отношение на съгражданите си. И едните, и другите биха одобрили добрата канализация, добрите болници и здравословната храна. Но рано или късно различията в техните убеждения биха произвели и различия в практическите им виждания. Навярно и едните, и другите са твърде загрижени, например, за образованието, но видовете образование, което те биха искали за хората очевидно твърде ще се различават. И пак: там където материалистът просто ще попита за дадено действие: “Ще увеличи ли то щастието на мнозинството?”, християнинът би могъл да каже: “Дори и да увеличи щастието на мнозинството, ние не можем да извършим това – то е безчестно”. По този начин, едно значително различие между тях ще пронизва цялата им политика. За материалиста неща като нации, класи, цивилизации са навярно много по-важни от индивидите, защото индивидите живеят само някакви си седемдесет години, а групата може да съществува векове. Но за християните индивидите са по-важни, защото те живеят вечно; а расите, цивилизацията и други подобни – в сравнение с тях – са еднородни.

Християнинът и материалистът имат различни убеждения относно вселената. И не е възможно и двамата да са прави. Единият – онзи, който греша – ще действа по начин, който просто не е пригоден за истинския свят. Следователно и при най-добро желание, той ще тласка ближните си към тяхната погибел.

Но след като има най-добри намерения ... това няма да е негова вина. Разбира се, Бог (ако има Бог) не би наказал човек за неговите невинни грешки. Но нима само това ви тревожеше? Дали сме готови да

рисуваме, действайки на сляпо през целия си живот и вършейки безкрайни вреди, само при положение че някой ни увери, че ще си спасим кожата, че никои няма да хвърли върху нас вината? Аз не вярвам читателят да е на подобно ниво. Но дори и да е, трябва нещо да му се каже.

Въпросът, който изниква пред всеки един от нас не е "Може ли някой да бъде добър човек без християнството?" Въпросът е: "Мога ли аз?" Знаем, че е имало благочестиви люде, които не са били християни; хора като Сократ и Конфуций, които никога не са чували за Него, или пък хора като Дж. С. Мил, които съвсем искрено не са можели да повярват. Ако християнството е истинно, тогава тези мъже са били в положение на искрено незнание или искрена грешка. Ако техните намерения са били толкова добри, колкото предполагам (защото, разбира се, не мога да знам какви са тайните им помисли) аз се надявам и вярвам, че Божията мощ и милост биха възмездили злините, които тяхното незнание, оставено на себе си, естествено би причинило както на тях самите, така и на намиращите се под тяхно влияние. Но онзи, който ме пита: "Не мога ли да водя праведен живот без да вярвам в християнството?" съвсем очевидно не е в същото положение. Ако той не беше чувал за християнството, нямаше да задава този въпрос. А ако е чул за него – и след като сериозно го е премислил е решил, че то е невярно – то тогава той пак не би задал този въпрос. Човекът, който пита това, е чул за християнството и по никакъв начин не е убеден, че то е неистинно. Същност той пита: "Трябва ли да се тревожа за това?" "Не мога ли просто да избегна този въпрос, просто да оставя нещата както са си и да продължа да съм си "добър"? Не са ли достатъчни добрите намерения, за да ми осигурят безопасност и невинност без да се налага да тропам на онази устрашаваща

врата и да се уверявам дали вътре има някой или не?"

На такъв човек може би е достатъчно да му се отвърне, че той същност иска разрешение да продължи да си е "добър" преди да се е потрудил да открие какво е добро. И това не е всичко. Няма нужда да питаме, дали Бог ще го накаже за неговото малодушие или леност – те самите ще го накажат. Този тип просто "клинчи". Той съзнателно се старее да не узнае дали християнството е истина или лъжа, защото предвижда безкрайни грижи, в случай че се окаже вярно. Той прилича на човек, който съзнателно "забравя" да гледа към таблото с бележките, защото може да види името си във връзка с някакво неприятно задължение. Или пък като човек, който не поглежда банковото си извлечение, защото се бои от това, което ще види там. Той също така прилича на онзи, който не отива на доктор, когато за първи път усеща някаква необичайна болка, защото се страхува от това, което ще му кажат.

Човек, който остава невярващ по подобни причини не е в положението на искрено сгрешил. Той е в положението на неискрено грешащ и тази неискреност ще се разпростре върху всичките му мисли и действия и резултатът от това ще е една своеобразна уклончивост, смътно неспокойство в дълбочина, някакво притъпяване на умствената острота. Той е загубил мисловната си девственост. Едно искрено отрицание на Христос, колкото и да е погрешно ще, бъде простено и изцелено – "... всекиму, който каже гума против Сина Човечески, ще бъде простено" (Лук. 12:10). Но ако отбягвате Сина Човешки, ако гледате встрани и се преструвате, че нищо не сте забелязали, ако сте погълнати от нещо на отсрещната страна на улицата или държите телефонната слушалка отворена, защото – може

пък Той да се обади; ако оставяте неотворени някои писма, онези, агресивните със странен почерк, защото те биха могли да са от Него – това е друга работа. Възможно е все още да не сте решили дали да станете християни; но вие със сигурност знаете че следва да сте Човеци, а не цауци, които кривят главата си в пясъка.

И понеже в нашия век интелектуалното достойнство е паднало много ниско – отново чувам някои да пита хленчейки: “Това ще ми помогне ли? Ще ме направи ли щастлив? Мислите ли, че ще съм по-добре, ако стана християнин?” Е, ако трябва да отговоря – ще кажа “Да”. Аз обаче въобще не обичам да давам отговори на този етап. Ето вратата, зад която според някои, те очаква тайната на вселената. Това или е вярно, или пък не е. И ако не е, тогава онова, което наистина крие вратата е просто най-великата измама, най-колосалното шарлатанство, за което някога се е чувало. От това не става ли очевидно, че всеки човек (човек, а не заек!) сам трябва да се опита да разбере, кое от двете е вярно и тогава да посвети всичките си сили или на служението на тази потресаваща тайна или на изобличението и унищожаването на величайшата глупост? Ако сте изправени пред подобен избор, можете ли наистина да останете изцяло погълнати от собственото си достойнство “морално израстване”?

Да, християнството ще ви помогне – много повече от това, което някога сте желали или очаквали. И първото зрънце от тази помощ ще е да запечати в ума ви (ето това няма да ви се хареса!) факта, че онова, което досега сте наричали “добро” – всичките приказки за “водене на почтен живот” и “любезност към околните” – съвсем не е онази величава и преважна работа, която сте си представяли. То ще ви научи, че всъщност вие не можете да бъдете “добър” (не и геноночно), разчитайки само на собствените си морални усилия. А след това ще ви научи, че дори да можехте – с това вие все още не постигате назначението, заради което сте били сътворени. Моралността сама по себе си не е целта на живота. Вие сте сътворени за нещо съвсем различно. Дж. С. Мил и Конфуций (Сократ е бил доста по-близо до действителността) просто не са знаели за какво е животът. Онези, които продължават да питат дали могат да водят праведен живот без Христа, не знаят за какво е животът – в противен случай щяха да знаят, че “достоеен живот” е само една машинария в сравнение с онова, за което ние човеците сме създадени. Моралността е неотменима, но Божественият Живот, Които ни Се предава и Които ни призовава да бъдем богове, е назначил за нас нещо, в което моралността ще бъде погълната. Ние трябва да бъдем пре-създадени. Всички зайци в нас трябва да изчезнат – и угриженият, съвестлив, етически заек, и малодушният и разсъдлив заек. Ние ще кървим и пищим пронизително, докато пълните с козина шепи излизат вън от нас. А после, изведнъж, ще открием под тази козина всичко, което още никога не сме си представяли – истинския Човек, безлетния бог, Божия син, силен, блестящ, мъдър красив и възпълнен с радост.

“Но, кога дойде съвършеното *знание*, тогава това “донеїде” ще изчезне” (1 Кор. 13:10) Самата идея да постигнем “праведен живот”, да бъдем “добри хора” без Христос се основа на следната двойна грешка. Първо, ние не можем да направим това, и второ – поставяйки “праведния живот” като наша крайна цел, ние подминаваме самия смисъл на собственото си съществуване. Моралността е планина, която не можем да изкачим със собствени сили; а ако успеем – само ще загинем сред ледовете и разрежения въздух на върха, понеже нямаме онези криле, с които да можем да се довършим пътешествие-

то си. Защото оттам именно започва истинското изкачване. Вържетата и пикелите са "свършени" и останалото е въпрос на летене.

Превод от английски: Слава Янакиева / Преводът е направен по:

Чеслав Милош

Само да можеше това да се каже

Да се отричаш, да вярваш и да се съмняваш абсолютно – за човека това е тъй привично както за коня да препуска.

Чеслав Милош е полски писател, роден през 1911 г. в Литва. През 1945 г. емигрира от страната си и се установява във Франция, а след това в САЩ, тъй че практически целият му творчески път бива изминат извън Полша. Пише и публикува и на английски и френски език.

Професор е по литература в Университета в Бъркли (САЩ).

Автор е преди всичко на поезия, но също и на художествена проза и на есета.

Превежда Милтън, Блейк, Йейтс, а също и библейски текстове. През 1980 г.

получава Нобелова награда за литература. Най-известните му книги са: *Поробеният разум*, *Долината на Иса*, *Страната Удро*, както и множеството му поетически сборници, съдържащи една дълбока, религиозна по своя дух поезия.

Да можеш да кажа: "Аз съм християнин и християнството ми е такова и такова." Разбира се, има хора, които са способни да направят подобно изказване, но не на всеки е даден този дар. Силата на отчуждението, на обезнаследяването е така голяма, че самият език чертае граничната линия. "В този мрачен свят, където боговете са изгубили пътя си" (Теодор Рьотке), единствено пътят на отрицанието, *via negativa*, изглежда възможен. Струва си да поразмишляваме върху трудността да наречем себе си християни. Тази трудност е белязана от – го известна степен различаващите се – характеристики за всяко направление на християнството и да се говори за "християнството като цяло" би означавало да бъдат забравени много векове история и това, че всички ние принадлежим на някаква обособена, повече или по-малко запазена традиция. В моя случай, трудността се състои в това да нарека себе си католик.

Препянтствието, което срещам, произхожда от срама. Винаги изпитваме срам по отношение на някого – именно затова, вместо да се разпростирам върху религиозните понятия, чувствам се задължен да се постарая и да обрисувам лицата на хората, пред които се чувствам засрамен. Една враждебна на религиозното среда, която мисли религията като остатък от минала епоха, вероятно би предизвикала ожесточеното ми

противопоставяне и обявяването на собствената ми религиозност. Аз обаче, нямам работа с подобна среда. Всъщност следва да обясня понятието *среда*. Онова, което влагам в тази *среда*, е: определен брой хора, разпръснати по различни градове и държави, но присъстващи във въображението ми. Когато говоря за моето време или епоха имам пред вид както събитията, които са ме засегнали непосредствено, така и онова, за което знам от книгите, филмите, телевизията, пресата, но най-надеждното знание идва от отношенията с различни хора, чието жизнено поведение и мисъл са ми познати, до известна степен, благодарение на личната ми връзка с тях. Именно тази група хора аз наричам "мои съвременници", като изхождам от предположението, че те могат да бъдат разглеждани като представителни на една доста по-широка група, макар да би било недопустимо да гледа върху им някакви широкомащабни генерализации.

Моите съвременници гледат на религиозната вяра с уважение и жив интерес, но почти винаги вярата е нещо, което бидейки присъщо на другите, те отхвърлят за самите себе си. През първите три четвърти на двадесети век се извършват такива радикални промени в начина на живот на хората, че обичаи, които са все още универсални през 1900 г., добиват характер на изключения и съвременниците ми преживяват тези промени едновременно като прогрес и като загуба, за която обаче нищо не може да се направи. Някога фундаменталните събития на човешкото съществуване са били осветявани от ритуали, бележещи влизането на личността в живота, плодovitостта или смъртта. Раждането на дете било непосредствено следвано от неговото приемане в общността на верните, което, за християните, означавало – Кръщение. След това детето било предавано на

правилата на инициация (Първо причастие, изучаване на Конфирмацията, тайнството Конфирмация)¹. В страните, в които прекарах по-голямата част от живота си – Франция и Америка – съществуването на тези правила, дори самото Кръщение, стават все по-проблематични. Те изискват решение от страна на родителите, и по този начин вече не се възприемат като самоочевидни. Един от моите съвременници – Албер Камю, веднъж ме попита какво мисля – дали не е малко нередно той – един атеист – да изпраща децата си на Първо причастие? Но решението в полза на религиозното обучение на децата не помага особено, доколкото езикът, на който говори катехизисът бива контролиран от впечатлението, произведено върху въображението от заобикалящата научно-технологична цивилизация.

Съществуването на брачното последование, така богато на символи и предаващо чувството за приемство на поколенията – става все по-проблематично. (Централното място на този обред в полския театър: *Сватба* на Виспянски, *Брак* на Гомбрович, *Танго* на Мрожек – следва да ни даде повод за размисъл). Все повече институцията на брака е измествана от обикновеното съжителство, което пък е следствие от разлома между секса и плодovitостта. Това не е просто революция в областта на моралните норми – тя се достига много по-дълбоко, до самото определение на човека. Ако вътрешният импулс, вроден на човека като физиологическо същество конфликтна с оптимума условия, които наричаме "начин на живот" (достатъчно храна, добри битови условия, права на жената) и затова трябва да бъде "измамен" с помощта на науката,

¹ Конфирмация - у католиците така са нарича Тайнството Миропомазание, което се извършва отделно от Св. Кръщение, на съзнателна възраст и бива следвано непосредствено от Първото Причастие.

тогава останалата част от твърдо подкрепяните от нас убеждения за това, кое поведение е естествено и кое не – отпада. Тази дистинкция между естествено и неестествено се основаваше на хармонията на Естеството, на Природата която обгръща и подкрепя човека. Сега сме принудени да признаем, че анти-природността определя самата природа на човека. И все пак, нима вярата в благотворната цикличност не присъства във всеки един обред? Нима гревното схващане за това, че безплодието е бедствие – независимо дали на женската утроба или на засящото поле – не ни дава негативно потвърждение за този факт? И нима не бива на насян удар на всеки ритуал, когато видовете трябва да се противопоставят на природните цикли?

Моите съвременници като цяло се придържат към ритуалите, които съпровождат смъртта, защото им се налага. Изправени срещу факта, че някой е умрял, роднини и приятели биват завладени от едно особено чувство на безпомощност – нещо трябва да се направи, но никой не знае какво. Това е онзи момент, при който живите се събират заедно и образуват общество, което обединява всички (при този случай) в прощален кръг. Възможно е колкото е по-голяма активността около починалия, толкова по-лесно да се понася загубата или продължителните молитви да облекчават скръбта с това, че нещо се върши. Погребването на някого, който е бил гееен и енергичен е твърде отблъскващо и всъщност е враждебно на самата ни човешка природа да приемаме това без помощта на някаква предписана формула – колкото по-конвенционална е тя, толкова по-добре, защото докато покойният участва в санкционирани от традицията наши жестове и глуми, той остава с нас; този танц, така да се каже, го включва в нашия ритъм и език въпреки голямото Друго, за което единс-

твеното, което сме в състояние да кажем е, че за нас то няма свойства. Именно затова, в течение на хилядолетия скръбните ритуали се диференцират обилно в: богослужението, плача на професионалните оплаквачки, погребалното празненство. Разбира се, научно-технологическата цивилизация не може да се справи със смъртта, защото винаги е мислила единствено за живота. Смъртта се подиграва с него: нови хладилници и полети на други планети – какво го е грижа онзи, който лежи тук за всичко това? В лицето на смъртта кръгът на онези, които се сбогуват, се възприема като собствената си буфонада – сякаш участници в някакъв "бесовски водевил" ако си послужим с тази фраза на Кирилов от романа на Достоевски *Бесове*. Каквито и да са вярванията на събралите се там, те приемат религиозното погребение с чувство на облекчение. То ги освобождава от необходимостта за една почти невъзможна импровизация във време, когато, в най-добрия случай, се сещаме за минута мълчание или за звуците на Моцартов запис.

Честно казано, чувствам се задължен към моите съвременници и бих се засрамил, ако те ме взимат за някой, който аз в действителност не съм. Според тях, човек, който "има вяра" е щастливец. Те предполагат, че в резултат на някакъв вътрешен опит такъв човек е успял да намери отговора, докато те знаят само въпросите. Как бих могъл при това положение да изповядам вярата си в присъствието на ближните ми люде? В края на краищата, аз съм един от тях – търсещ, също като тях, законите на наследството, и съм също тъй объркан. Въобще нямам представа как да се отнасям към ритуалите на инициацията. Какъв начин на катехизация трябва да преминават деца? Как и кога трябва да се приготвят за участие в Евхаристията? Аз дори подози-

рам, че в един свят, който е чужд на религията, тя става твърде трудна за младия ум и че, при оптимални условия, би приела формата на алтернативна система в този ум, система от "като-че-ли"-та която няма връзка с действителността. Можем да си представим такава държава (нека за момент навлезем в сферата на научната фантастика), в която по-голямата част от населението е обучавано още от детски години в една светска, материалистическа философия, като единствено най-висшият елит има религия и на жителите на тази страна не се позволява да се занимават с религиозни проблеми преди да навършат поне четиридесет години. Освен това (да погледнем в детайл) тази забрана била въведена, не за да се запази някаква привилегия, но, уви, когато било забелязано, че независимо от желанието на всички тези хора, и най-простата религиозна идея била толкова трудна за възприемане, колкото и най-високата математика и бивала превръщана в нещо като гносис.

Един католик следва да знае, какво да мисли относно днешния сексуален морал и брака, нали така? И все пак, аз нямам мнение по тези въпроси и това е така не защото съм индиферентен към тези неща. Напротив, убеден съм че те са съббоносни. В това отношение е важно да се помни, че идеите от края на осемнадесети и началото на деветнадесети век победиха: "свободната любов" беше лозунг единящ атеисти и анархисти като Уилям Годуин, апокалиптични пророци като Уилям Блейк и утопически социалисти. Специфичното диалектическо напрежение на Индустриалната революция в ранните ѝ стадии, на репресивната моралност и бунта срещу нея, има своето място. Но този бунт довежда до промяна единствено благодарение на науката, която се развива в един контекст на репресивна моралност. Като цяло всичко това има са-

мо бегла прилика с либертинизма на осемнадесети век, практикуван от разпуснатите аристократи и техните дами и вероятно не е също така една от онези революции на моралната толерантност, които се извършват многократно в историята и които биват следвани от периоди на строгост. Като представител на междинното поколение не мога да се нагърбя с ролята на Катон – сексуалната свобода вече беше приета от моето поколение, макар и не съвсем открито. В същото време обаче, католическото възпитание, което получих, ми наложи една строго репресивна моралност. Това е една от причините да не се доверявам на собствените си преценки. Не мога да кажа нищо положително и за репресията, която в някои отношения ме осакати и отрови с угризенията на съвестта, така че – аз съм негоден да бъда учител по консервативни етически правила. Но в същото време, си задавам следния въпрос: Тези задръжки и самоналожени възбрани, без които моногамните връзки са невъзможни – дали имат фундаментално значение за културата, в качеството им на школа за дисциплина? Вероятно защитниците на "свободната любов" биха били твърде обезпокоени, ако можеха да видят, че днес техните "проповеди" изглеждат направо пуритански. Също така, що се отнася до скъсването на връзката между секса и плодовитостта, аз не мога да кажа нищо повече от това, че то вече се е случило. Субтилните коментари на богословите ми звучат подозрително и не виждам каква разлика има в използваните методи, щом казуалният ефект отново е същият: коварството на човешкия ум, възправен срещу Природата. Кое то пък не означава, че аз се противопоставям на наставленията на папата подобно на онези прогресивни католици, които гочуват в тях единствено гласа на обскурантизма. Проблемът, както вече казах, е по-дълбок, отколкото изглежда и фактът, че Църква-

та в частност си скубе косите над всичко това, свидетелства в посока на отговорност за целия ни вид в едно време, в което той преживява огромна мутация.

Но какво общо има смъртта? Бих казал, че в моя век тя доби изключително зрелищен характер и стана същинската героиня на литературата и изкуството, съвременни на жизненото ми време. Смъртта винаги ни е съпровождала и всяка гума, ред, цвят, звук – имат своя *raison d'être* в противопоставянето ѝ; тя обаче, не винаги се е държала тъй величествено. Танцът на смъртта, *danse macabre*, който се появява в късносредновековните изображения знаменува желанието да се удомашни смъртта или пък тя да бъде опозната чрез повсеместното ѝ присъствие – един вид приятелско партньорство. Смъртта е била позната, добре известна, взимала е участие в празненства, имала е право на гражданство в тогавашното *citū*. Научно-технологическата цивилизация няма място за смъртта – тя е така смущаваща, че разваля всичките ни планове. Но излиза, че всичко това не е за добро. Защото смъртта нахлува в мислите ни колкото повече искаме да не мислим за нея. И така литературата и изкуството започват постоянно да се обръщат към нея, като с това превръщат себе си в един вид арелигиозна медитация над смъртта и осъществяват един “пред-гробен соматизъм”, ако мога да заимствам тази фраза от съвременната полска поезия.

Ето тук, вероятно, моят път се разделя от този на много други люде, с които бих искал да съм солидарен, но не мога. Ако трябва да изкажа това едновременно много просто и пряко, ще трябва да попитам, дали самият аз вярвам, че четирите Евангелия казват истината. Отговорът ми е: “Да”. Следователно аз вярвам в абсурда на това че Христос възкръсна

от мъртвите? Честен отговор без каквито и да било измъквания и изкусни трикове, които богословите използват: “Да или не?” Отговарям: “Да” и с този отговор унищожавам всемогъществото на смъртта. Ако греша във вярата си – предлагам я като предизвикателство на духа на Земята. Той е мощен враг; неговата област е света като математическа необходимост, а в лицето на земните сили – колко слабо изглежда действието на вярата във въплътения Бог.

Веднага трябва да добавя, че когато мисля за собствената си смърт или взимам участие заедно с моите съвременници в погребална церемония, аз не се различавам от тях и моето въображение е тъй безпомощно, колкото и тяхното: то се изправя срещу празна стена. За мен е просто невъзможно да си съставя пространствена представа за рая и ада, и образите, които предлага светът на изкуството или поезията на Данте и Милтън не ми помагат особено. Но въображението може да функционира само пространствено – без пространството въображението е като дете, което иска да построи замък и няма кубчета. Така че, онова, което остава е – заветът, Словото, в което човекът вярва. Кои обаче, ще наследят живота? Онези, които са предопределени за това. Знаем, че не бива да “съдгийствам” и все пак го правя, подтикнат от човешката нужда да оценявам. И тъй аз разделям хората, да, разделям хората (също както художниците, когато са изобразявали Страшния Съд) на такива, които застават отгъсно и другите отляво; на спасени и погубени. Има мнозина сред живите и сред покойните, които наричам светли духове и които почитам и уважавам, и не се съмнявам, че те ще са сред спасените. Но какво да кажа за останалите, за тези като мен? Вярно ли е, че ние сами сме виновни за всички падения и вътрешни конфликти, които ни разкъс-

ват, за злото, загушаващо немощните импулси на добрата ни воля? Къде лежи отговорността за нашето заболяване – за нас, пациентите в болници и психиатрични клиники, каквито и да са болестите ни – физически или душевни? Моите критерии са неадекватни; аз нищо не разбирам.

Моите съвременници, или, поне онези от тях, които ценя най-високо, се стремят да не лъжат себе си. Това ме загължава. Уви, пред мен има два капана: на лицемерието и на екзалтацията. Човек, който черпи от собственото си грижливо изпълняване на религиозните предписания чувство за превъзходство над другите, понеже те не са така съвестни, се нарича фарисей. Църквата като институция налага правила за участие в нейните обреди; Участието в месата и изповедта не са въпрос на сърдечна нужда, а самоналожена дисциплина, приета от верните. В новите ни условия, обаче, се ражда едно ново изкушение: колкото повече приличам на съвременниците си, които напускат Църквата, толкова повече решението ми да се подчинявам на тези правила придобива вид на каприз. Отвърщам със свиване на рамена – “И какво от това?” – на всички заръжки с които се сблъсквам, и макар да не искам, сам се хващам за яката. Уви, аз черпя гордост от факта, че съм способен да извърша това: фарисей. Всъщност, аз не вярвам истински в тези действия; за мен изповедта е чисто символическо изпитание на силата. Какво ще надделее – погнусата от свършено безмислената дейност да се изповядват въображаеми грехове или покорността пред нашата майка *Ecclesia*? В това отношение моят подход се доближава до Лутеровите заключения: човек не може да знае истинското си собствено зло; всичко, което може е да вярва в Божествената милост, като знае, че греховете, които изповядва почти сигурно ще бъдат

само маска и прикритие. С други думи, аз съм с всички онези люде, които заявяват недоверието си към Природата (тя е увредена) и се уповават единствено на безграничната свобода на Божествения акт, на Благодатта. Ето защо, сред големите личности на двадесети век, моите писатели бяха Лев Шестов и Симон Веил. Ка то ги споменавам заедно, аз не целя да прикрия съществените различия между тях, които възникват, първо и най-вече от факта, че Шестов се е борил срещу гръцката философия, докато Веил е фундаментална платонистка. Независимо от това, че често спори с Паскал, тя е най-близо до неговото мислене, а колкото до Шестов, той, също почита и Паскал, но и Лутер. Това, че бях привлечен от Шестов и Веил беше освен всичко друго и функция на техния стил. Не е случаен и фактът, че езикът им – при Шестов руски, а при Веил френски – е ясен, строг, пестелив и изключително балансиран, така че сред модерните философи те са най-добрите писатели. Оказва се така, че в един период, когато сакралното е достъпно за нас единствено чрез отрицание и отхвърляне на анти-сакралното, съержаността и интелектуалната строгост на тези двамата, според мен, им отрежда място на пределно външната граница на най-добрия стил, отвъд която започва многословието.

По едно време, бях готов да нарека тези мои склонности протестантски. С голямо облекчение, доколкото нищо не ме свързва интелектуално с англо-саксонските протестанти, аз се убедих, че само няколко стари християнски течения са били наречени еретически след схизмата и Тридентския събор, доколкото воюващите страни са имали нужда да подчертаят и дори да изобретят своите различия. Главоломните казуистични дистинкции, които католиците развиват в опита си да уловят юздата на свободната воля и

благодатта в Аристотелово-Томисткия език не ме убеждават и дори опитът на Жак Маритен да разреши този проблем в края на дългия си живот твърде намиришава на казуистика. Същото е и с предопределението. То е част от учението на Църквата далеч преди Мартин Лутер да се появи (онези, които са предопределени ще наследят живота), и ние погрешно сме били учени, че това е характерна черта на протестантизма.

Лицемерие и екзалтация: борба с двете ми души – не мога да се освободя от тях. Едната: страстна, фанатична, неподатлива в привързаността си към дисциплината и дълга, към врага на света, манихейка, идентифицираща секса с дяволските дела. Другата: гръзка, езическа, чувствена, низка, перфидна. И как би могъл аскетът в мен, със стиснати зъби да мисли добре за другото ми аз? Той може единствено да се цели във фалшивите сублимации, измамните платонизми, убеждавайки себе си, че *amore sacro* е неговото призвание, като задушаваша мисълта, че аз съм изцяло от страната на *amore profano*, дори и когато склучвам ръце и свивам строго устни като добре възпитана млада госпожица. Пак тези две души ме поведоха по някакви странни обиколни пътечки, където бе необходимо да установя свое собствено отношение към общността, вариращо от съвършено патристическо посвещаване близко до това на филوماتите от деветнадесети век през всичко възможно до пристъпи на гняв и еготистка индиферентност, което, разбира се, принуди дисциплинираната ми половина да се крие под различни маски и да разиграва множество комедии по отношение на мен самия. Уви, не мога да не спомена тези вътрешни кавги; те показват колко далеч съм аз от радостта на св. Франциск. Макар че – трябва да кажа това – един от някогашните ми английски приятели веднъж ми каза, че в мен има

голямо веселие, което вероятно е вярно, и означава, че съществува такова нещо като “отчаяна веселост”.

В днешно време сме склонни да преувеличаваме трудността на това да имаме вяра; в миналото, когато религията е била обичайна, малцина са били в състояние да кажат в какво и как вярват. Съществувал е един междинен слой от полуосъзнати убеждения, така да се каже, подкрепян от доверието в свещеническата каста. Разделението на социалните функции се е проявявало и в областта на религиозното. “Обикновените” простосмъртни са се обръщали към свещениците, договаряйки с тях един своеобразен неписан контракт: ние ще орем земята, ще ходим на война, ще се занимаваме с търговия, а вие ще редите молитви заради нас, ще поръсвате със светена вода, ще песнопевите благоговейно и ще пазите във вашите томове знанието за това, в какво трябва да вярваме. Един важен компонент на атмосферата, която ме заобикаляше в детството ми беше присъствието на духовниците, които се отличаваха от заобикалящите ги по своето облекло и също така, със своя език и жестове – както в ежедневието, така и в църквата. Сутаната, ризата, възхождането на свещеника по стъпалата пред олтара, латинското му напяване в името на и от името на верните, създаваше чувство на сигурност, чувство, че винаги има още нещо – нещо, към което да се обърнеш като последна надежда; че те, свещеническата каста, правят това “за нас”. Човекът има силна нужда от авторитет и съм сигурен, че за мен тази нужда беше особено силна. Когато, след Втория Ватикански събор клириците свалиха от себе си свещеническите си одежди, изпитах някаква липса. Ритуалът и театърът се управляват от подобни закони: ние знаем, че актьорът, облечен като крал, не е крал, или поне така изглежда, но до извес-

тна степен, вярваме че той е крал. Латинският, блестящото облачение, осанката на свещеника, застанал с лице към олтара и гръб към верните, го правеха актьор в един сакрален театър. След Втория Ватикански събор клирът се освободи не само от своите одежди и от латинския, но и, поне тук, откъдето пиша това, от езика на вековните формули, които те използваша в проповедите си. Когато, обаче, започнаха да говорят на езика вестниците, се откри една липса на интелектуална подготовка, както и немоцта на боязливите, често непривлекателни люде, които се отнасят с твърде голям пиетет към светското, от което пък ние, миряните, имаме достатъчно.

Детето, живеещо в нас, вярва, че има някъде мъдри люде, които знаят истината. Това е източникът на красотата и страстите на интелектуалните дирения – във философските и богословските книги, в аудиторите. Казват, че разнообразните “инициации в мистерии” задоволяват тази нужда – независимо дали става дума за работилницата на алхимика или приемането в някоя ложа (да си припомним *Вълшебната флейта* на Моцарт). Преминавайки от младежкия ентузиазъм към горчивината на зрелостта, става все по-трудно да приемем, че ще открием центъра на истинската мъдрост и тогава един ден внезапно разбираме, че другите очакват да чуят от нас – хората (буквално и фигуративно) с прошарени бради – потресаващи истини.

Сред католиците този процес до скоро беше облекчен от съзнанието, че духовниците имат един вид двойна функция: те са едновременно актьори в сакрален театър и “каста на знаещите”, крепители на догматите, които биват раздавани – като от съкровищница – от центъра, от Ватикана. С демократизацията и

анархизацията, чак до и включително в областите на онова, което изглеждаше, като неприсътна истина на вярата, *aggiornamento*² удари също и в “знаещата” функция на клира. Възникна една съвършено нова и необичайна ситуация, при която поне в онези места, където мога да наблюдавам това, паството в най-добрия случай толерира пастирите си, които едва разбират какво да правят. И понеже човекът е *Homo ritualis*, има едно търсене на колективно създадена Формула (за богослужение). Става очевидно обаче, че всяко богослужение (досягащо се до сърцевината на една или друга интерпретация на догматите), което е експериментално изработено от общността, неминуемо се оформя само като една относителна, междучовешка Формула.

Навярно така трябва да бъде и това са неизследимите пътища на Светия Дух – началото на човешката зрялост и на вселенското свещенство вместо свещенството на една каста? Не ми се иска гумите ми да прозвучат като признание, че протестантската изолация на индивидите е правилна на основание на това, че всеки индивид може да третира религията като съвършено личен въпрос – това е измамно и води до несъзнавани социални зависимости. Би било безполезно за човек да се опитва да докосне огъня с голи ръце; същото е вярно и за тайнодействието сакрално измерение на битието, до което човек се доближава единствено чрез *metaxu*, както Симон Веил го нарича, чрез посредници като отечеството, обичаите, езика. Вярно е, че макар да бих характеризирал религията си като детински магическа, обусловена в най-дълбините си пластове от *metaxu*, което ме заобикаляше в детството ми, именно при

2 Италианското понятие “aggiornamento,” би могло да се преведе като осъвременяване, модернизация или адаптация, и е било въведено от папа Йоан XXIII с цел да предаде неговото виждане за основната задача на Втория Ватикански събор спрямо църквата...

надлежността към полското в католицизма по-късно ме дистанцира от Църквата. Не мога да кажа как бих реагирал на това днес, защото живея от дълго време извън полско-говорящата религиозна общност. С някои редки изключения, за мен католиците са французи, италианци и ирландци, а езикът на богослужението е английският. С други думи, онова, което се случи вътре в мен, по необходимост, беше едно разделяне на две сфери, или по-скоро преминаването към само една от тях, доколкото на мен самия полският език и всичко, което той носи със себе си, ми тежи изключително. Болката и пристъпите на гняв, които "националната религия" (т. е. парохизмът) провокираше в мен, и десничарската политическа идеология сред онези, които вземаха участие в ритуалите остават в паметта ми, но струва ми се, те вече не пречат на погледа ми върху тези въпроси от една по-широка перспектива във времето. Католицизмът, вече отделен от борша с галушки и националистическите програми, ми се струва незаменимо основание за всичко, което може да бъде наистина творческо в полската култура, ако и да чувствам, че настоящият момент е подготвителен и предвещава една ера на фундаментално премисляне.

Макар обстоятелствата да ме откъснаха от общността на онези, които се молят на полски, това не означава, че "общинната" страна на католицизма е изчезнала за мен. Точно обратното – за мен, идването заедно на определен брой хора за участие в нещо, което ги превъзхожда и ги еднина, е едно от най-големите чудеса, от най-значимите преживявания. Макар и мнозинството от онези, които ходят на църква да се състои от възрастни (това беше така и преди две, три поколения, което означава, че напредналата възраст е призвание, чин, в който всеки на свой ред влиза), тези стари хора, в

края на краищата, са били някога, било то отдавна, млади и не са били свръх ревниви в практикуването на вярата си по това време. Именно слабостта, човешката несигурност, пределната самотност на човека, който търси спасение в притвора на църквата, или с други думи, обектът на безбожни закачки, че религията е за стари госпожи и дядовци – ето какво ни дава онези мимолетни мигове на сърдечно съчувствие и установява общението между "Евините изгнанници"³. Скръб и чудо са примесени в това и често то е особено радостно, както например, когато петнадесет хиляди се събират в подземната базилика в Лурд и заедно сътворяват един потресаващ нов ритуал на месата. Не сред четирите стени на нечия стая или аудитории, или пък в библиотеките, а чрез общностното участие – завесата се открехва и за кратък миг просторът на Въображението, с главно В, става видим. Подобни моменти ни дават възможност да проумеем, че нашето въображение е нищожно, ограничено и че пренията на богословите и философите са скроени по неговата мяра, и затова са изцяло неадекватни на религията на Библията. А съвършеното, истинното въображение се отваря като огромно обетование и изключителното право на човека за възстановление, както Уилям Блейк прокува.

Трябва ли да се опитвам да обясня "защо вярвам"? Не мисля. Достатъчно ще е да се опитам да предам цвета и тона. Ако вярвах, че човек може да върши добро със собствените си сили, нямаше да се интересувам от християнството. Но той не може, защото е покорен от собствените си хищнически и доминационни инстинкти, които можем да наречем *proprium* или себелюбие, или пък Призракът. Предполо-

³ Това е цитат от известен полски химн към св. Богородица - *Serdeczna Matko*.

жението, че дори някакво добро да е достъпно за човека, то той не го заслужава, може да се докаже опитно. Инстинктите за доминация не могат да се изкоренят и често съпровождат чувството, че си бил избран да бъдеш пасивен инструмент на доброто, че си дарен с мисия и по този начин, сместа от гордост и смирение, както например е у Мицкевич, но и при толкова много други бардове и пророци се превръща в мотивация за действие. Тази съвършена бедност на човека, доколкото дори онова, което е най-възвишено трябва да се подкрепя и храни от агресията на преобърнатото "Аз", е, за мен, един аргумент срещу всякакви мнения в полза на уповаването на естествения, природен ред.

Злото израства и ражда плод, и това е разбираемо, защото има логиката и вероятността на своя страна, а също и силата. Отпорът на нищожните зародиши на доброто обаче, на които никои не дава мощта да причиняват далеч стигащи последици, е напълно мистериозен. Подобна нищожност не само устоява, но съдържа вътре в себе си огромна енергия, която се разкрива постепенно. От това можем да направим важни заключения: независимо от пълната си обвързаност със земната каузалност, човешките същества имат роля в нещо, което може да се нарече свръхземна каузалност, и благодарение на него те са, в потенция, чудотворци. Колкото по-строго съдим човешкия живот като безнадежно предприятие и колкото повече се освобождаваме от илюзиите, толкова по-близо сме до истината, която е жестока. И все пак тя щеше да бъде непълна, ако можехме да пренебрегнем истинските "благи вести", тези за победата. Може и да е трудно за младите да я достигнат. Единствено преминаването на годините показва, че добрите ни импулси и онези на нашите съвременници, дори и мимолетни, не из-

чезват без следа. Това на свой ред ни подтиква към размишление за йерархичната структура на битието. Щом дори същества тъй изкривени и несъвършени могат да извършат нещо, то колко ли повече биха могли да направят по-големите по силата на вярата и любовта си същества? А какво да кажем за онези, които са дори още по-висши от тези последните? Божественото човечество, Въплъщението се явява най-висшето стъпало на тази йерархическа стълбица. Да местим планини със слово – не е работа за нас, но това не означава, че е невъзможно. Нима Матей, Марк, Лука и Иоан не са чудотворци със самото това че написаха Евангелията?

Превод от английски: Слава Янакиева

Смисълът на страданието Опит за отговор

Калин Янакиев

Доцент, 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 размисления"*, *"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 духовност и философия.

На пръв поглед, отговорът на един въпрос за смисъла на страданието изглежда ясен за съвременния човек, възпитаван – явно или неявно – в духа на принципа, че "всеки има правото на щастие". Страданието е нещо лошо; човекът не бива да понася каквото и да било страдание. "Има смисъл да се страда" – това би могло да се изрече сякаш единствено когато страданието се схваща като изкупление за извършени грехове, т. е. като такова страдание, което е свързано с търпението на наказание. Единствено тогава, дори съвременният човек, за чийто морален хабитус споменахме, може да си предста-

ви, да си помисли и да се съгласи с това, че страданието **има смисъл**.

Наистина, ако съм виновен - тогава е оправдано да страдам; тогава **има смисъл** да страдам. Ако излъжа някого, ако предам, обидя или увредя някого и не съм дотолкова одебелял морално, че това по никакъв начин да не се осъзнава от мен като зло, тогава самият аз приемам, че има определен смисъл да страдам. Нещо повече – ако в побобен случай аз се измъчвам от угризения на съвестта (защото угризението е също страдание, при това много интензивно страдание) и някой гоїде при мен, казвайки: Ще ти отнемем угризението на съвестта, ще го анестезираме някак си, за да не страдаш повече, аз – като морално здрав, нормален човек бих изпаднал в парадоксалното положение да не посмея да поискам да ме лишат от мъката ми. Защото за мен би се оказало точно толкова мъчително и непоносимо да не страдам от угризения на съвестта за това, което извърших, колкото е мъчително и непоносимо, че страдам заради него. Аз очевидно **свободно** приемам и даже – задържам страдателното си състояние, точно така, както свободно и съзнателно се съгласявам със страданието на провинилия се в престъпление мой ближен.

И тъй, аз съм излъгал един близък човек, предал съм един близък човек. Измъчвам се от угризения на съвестта. Това е мъка и както всяка мъка, тя има иманентна на себе си тяга, иманентно насочен "вектор" да се преодолее, да се свърши. Няма такава мъка, която да няма в себе си напора: "да не продължава повече!" Страданието по същността си е тежко, трудно поносимото – не-поносимото. Страданието "означава": "**не мога** да го нося", "**не искам** да го нося". Страданието е "не-можене", стон за излизане, за "изход", за **наг**-деляване; страданието се носи като търсене-на-изход. Това е безспорно чисто психологическо. Угризението на съвестта, обаче, е странна от тази психологическа гледна точка мъка, която наред с този иманентен на нея вътрешен плач – "не мога повече да понасям това", "не искам повече" – звучи и с още един "тон". Повтарям: ако някой се приближи до мен, докато се измъчвам от угризението, и ми пошушне лукаво: "След една, след две, след десет години, всичко това ще бъде забравено, ти няма да се мъчиш; и дори да носиш спомена за стореното. Човешката природа, слава Богу е такава, че в нея жилото на угризението не може да остава остро дълго време. Не се безпокой, прочее, ще ти мине, непременно ще ти мине" – аз, ще трябва да се съгласим с това, по-скоро бих се възпротивил на тази перспектива.

Нещо повече обаче, аз и сам знам, че човешката природа е именно такава, но от това "знание" – именно докато се мъча, не ми става по-леко. Напротив, то самото, това, фактически трябва да ме утешава знание **добавя** още болка към страданието ми. "Значи аз, който извърших това ужасно деяние, след няколко години ще си го спомням даже без ни най-слаб вътрешен трепет! Значи аз, който така се угризям днес ще се утеша просто "хеї така", от само себе си, без нищо да се е променило, след някакви си година, две или три!" О, колко недостойно е това! О, как самата тази перспектива на "утешаването" на болката, на угризението е **също** болка, **също** угризение – "добавъчно" угризение! Болката от страданието, непоносимостта на страданието става още по-болезнена и непоносима от това, че ще престане да е непоносима; **ще е твърде временна**; че значи – в известен – смисъл тази болка на угризението е **лишена от истински смисъл**. Тя ще отmine от само себе си, без нищо, нищо от това, което я предизвиква днес да се измени. А ...има смисъл тя **да не отmine**; има смисъл тя – както е теж-

ка и непоносима сега, така и **да остане** такава, защото перспективата на утехата тук е – страдание от тази перспектива.

Ние ясно чувстваме осмислеността на това да се страда, при положение, че е извършено зло. Ние – и като че ли това е единственият случай, в който страданието не предизвиква скандал и недоумение – не протестираме, когато страданието е “за наказание”. Дори ако извършилият грях е човек без съвест и страданието му се налага **отвън**, ние се съгласяваме, че той трябва да го страда. Би било удар именно срещу смисъла, ако страдание след стореното зло би отсъствало. Удар е **срещу смисъла** именно, дори това, че страданието заради извършено зло рано или късно **отминава**. Въпреки, че стореното зло си остава сторено. Колко безсмислено е това нравствено “забравяне”, тази ограниченост на нравственото от чисто природното, от чистата давност на времето.

Още по-парадоксално: страданието от угрижение, страданието, което наказва, има волята да се развива до тъй нареченото изкупително страдание – до страдание-дело, имащо цел, можещо да извърши нещо за страдащия, да го “утеши” **със самото себе си**, а не с изчезването си.

Та ето – това е един от възможните отговори на въпроса за смисъла на страданието. Позовавайки се на изкупителното страдание, ние можем **да приближим** този тежък проблем до съзнанието си. Ние страдаме, може да се каже, за изкупление на своята греховност и знаем, че да страдаме за това **има смисъл**.

Само че на мен този отговор не ми се струва нито достатъчен, нито изчерпателен.

Защото е лесно да се схване смисълът на страданието като угрижение. Лесно е да се схване смисъла на страданието като изкупителен труд. Но в този свят е пълно със страдание, което въобще не може да се приеме като такава.

Нека си представим една такава ситуация (имаща преимуществото отгоре на всичко, че описва напълно действителен случай). Една все още млада жена научава, че е болна от рак. Детето ѝ – съвсем малко в този момент – се е родило с тежко генетическо заболяване, за което лекарите казват, че ще го остави със забавено психическо развитие през целия му живот. Като завършек на всичко, съпругът на тази нещастна жена систематично ѝ изневерява и очевидно не е привързан нито към нея, нито към детето, за да може да съществува утехата, че той ще се погрижи за него след смъртта на съпругата си...

Както настоящата ситуация следователно, така и перспективата пред тази жена е отчайваща. Какво би казала християнската мисъл за нея? Тя или трябва да каже нещо, което в случая не може да не прозвучи чудовищно – твоего страдание, сиреч, има смисъл, независимо, че не би могло да се посочи с какво си заслужила неговата тъй огромна жестокост, или трябва да отсече направо: “това страдание е лишено от смисъл”. Цялата трудност в този случай е, че и двата отговора са еднакво невъзможни именно от страна на **християнската** мисъл. Първият се сблъсква с абсолютната отчайващост, с пълната безперспективност, безизходност, безнадеждност на ситуацията на тази жена, която буквално удавя всеки опит да ѝ се придобие изкупителен смисъл. Вторият пък, тъкмо защото признава безсмислеността на това страдание представлява капитулация и по същество **не е отговор**.

Какво можем да направим?

Като че ли, ако сме убедени в християнската доктрина, трябва да продължим усилието си именно ръководени от предварителната увереност в наличието на смисъл и в това страдание.

Да, но тук прибягването до един смисъл, лежащ в плана на "изкуплението", е колкото неприемлив – (нещастieto е така огромно, че идеята то да се носи като наказание изглежда чудовищна), толкова и **неубедителен**. Помислете: при едно така тежко наказание, престъплението, за което то е наложено не би могло да не бъде абсолютно очевидно – прогърмяващо, тъй да се каже, целия свят, защото в противен случай би било нелепо (безсмислено) то да се стовари с такава страшна тежест върху плещите на бедната жена. Какво, казвам аз, би трябвало да е прегрешението на тази жена, та нещастieto ѝ, в този му вид, да би могло да се "осмисли" (от анкетиранията сега християнска мисъл и от нейната собствена съвест) като наказание? Разбира се, то би трябвало да бъде поне толкова, ако не и по-страховито и непоправимо от страданието ѝ, и, следователно би могло да се намери и посочи **мутаксу**. Но кажете ми, така ли е винаги в подобни на описаната от нас ситуации? Или тя е мъчителна тъкмо с това, че именно не може да се намери, не може да се съзре, "за какво" съдбата е стоварила своята съкрушителна длан. Ако обаче, нито самата жена, нито някой друг от хората (макар и да са слаби и нечувствителни нравствено) може да намери и посочи таква престъпление, то нали за престъпление, което човешката съвест не може да разбере, не би могло да се налага таква чудовищно наказание! А и въобще – има ли изобщо престъпление, "наказателното" страдание, за което да може да включва дори де-

мето на провинилия се?

Както се вижда, в нашия случай прибягването на смисъл на страданието чрез изтълкуването му като изкупление на грехове "не работи". То не може да се "осмисли" по този начин не само от съвестта на страдащата тук, но и от ума и сърцето на който и да било човек, който ги притежава в естествената за хората мяра.

Наистина, представете си: приближава се човек, още повече **християнин**, до тази жена и казва: "ти имаш някакви грехове, с които **си заслужила** това страдание. Радвай се, прочее, защото изтърпявайки го сега, като наказание за греховете си, ти ще бъдеш оправдана "горе", ти ще изкупиш греховете си." Какво ще отвърне тази жена? "Какво съм направила?" – ще попита тя. "Ами, Бог знае какво си направила" – ще отговори християнинът – "Не винаги е гадено на човека да разбере, какво го кара да изкупва Бог, но ти трябва да знаеш със сигурност, че това е изкупление." "Може би, това е наказание не за твоите, а за прегрешенията на родителите и предците ти" – казват даже най-жестокосърдните измежду жестокосърдните християнски доктринери.

Трябва да се признае, че този (впрочем, не рядко даван именно от "версифицирани" в доктрината християни) отговор е дълбоко неубедителен именно с това, че пренебрегва с лека ръка, по лесен начин, невъзможността на страдащия човек **да намери** вината, с която би могъл да е заслужил страданието си. Та нали, ако само Бог (но не и аз и хората наоколо ми) би могъл да вижда тази вина, то, по-скоро наказанието би следвало да бъде **по-леко**, а не по-тежко? Защото Бог е не по-строг, а по-милостив. Той не наказва никого за това, че не е свършен така, както само Бог знае, че може да е свършен. Такъв човек

Бог по-скоро “води”, отколкото “наказва”, защото изобщо “наказва” единствено онзи, който **знае** вина си, не страда.

Сетне: ако все пак, се приеме, че наказанието се налага за някакви вегоми само на Бога презрешения – нали с това то ще се лиши от смисъла тъкмо на наказание, което – като го понасяш стенойки – **разбираш** като заслужено за нещо. Щом не виждаш и не можеш да видиш за какво презрешение страдаш това страдание, как ще го видиш като заслужено, та – пъшкайки под бремето му, да не смееш да поискаш (както при угризението) да те разтоварят от него. И накрай, чисто и просто няма, и именно в очите на Бога не може да има такова презрешение, та страданието по повод на него да включва, като нещо **заслужено**, и страданието на друг човек освен презрешения. Ето с това всичкото идеята за наказателен (изкупителен) смисъл на всяко страдание е безкрайно неубедителна.

Ето защо, също е - (меко казано) - съмнително онова, което някои християни правят понякога с лека ръка (трябва да признаем, че го правят точно така), сблъсквайки се със страдание, което по всички човешки белези не е от типа на изкупителното страдание – сиреч, “присъщияват” му нещо, с което **да го свежат** до изкупителното.

В опита, който ние имаме от последния изтекъл век, това става още по-непоносимо. Има мислители, които говорят дори, че една от причините за оскудяването на вярата в Бога са точно тези, превърнали се в рефлекс, “примисления”. Защо са се случили Освиенцим и Дахау, защо Бог е допуснал да бъде причинено такова страдание? Защото чрез ръцете на злодеите Бог е наложил наказание на евреите за тяхното упорство да не вярват. Чудовищно е, но ето – има обяснение, ко-

ето прави страданието им не без-целно, не незаслужено, не без-смислено. Но това обяснение е ужасно! То имплицира, направо казано, един “слаб бог”. Защото, ако Бог е могъл само **така** да съкруши и вразуми евреите, то не излиза ли тогава, че упорството на евреите **побеждава** могъществото на Бога, оставяйки му **само** този твърде неприемлив от гледна точка на естествената справедливост, начин да ги “поправи”. Ако това е единственият начин Бог да накара евреите да се вразумят, то цената е страшно висока! Не можем дори на един Бог да я позволим! Ние все пак имаме съвест и тази съвест е също нещо сериозно в нас.

Тогава остава да се преборим с проблема за смисъла на страданието като предварително се уговорим да изключим всяка възможност да си улесняваме задачата като придаваме на всяко страдание някакъв “неизвестен нам” наказателно-изкупителен характер. Това как да направим?

Когато се сблъскваме с подобна трудност, опитваме се да помислим от противното. Нека да си представим в такъв случай, че в света няма абсолютно никакви страдания. При положението, в което ние се намираме обаче – без да си примисляме някакво райско състояние на негрехопадналост, без да примисляме някакъв “златен век”. Това, именно **това** наше положение, да е същевременно напълно освободено от страдание... Изглежда обаче, че с тази представа не достигаем до нищо съществено. Защото – какво от това? Подобно положение би било хубаво! То не е ужасяващо! Ужасяващо ли е наистина, нашият свят да е лишен от страдание? Дали не казваме този път малко леко това: “ужасяващо би било”? Пред лицето на страдания като сполетелите жената, която описахме например? Ще кажем на тази жена: “представи си, че в света нямаше никакви страдания – колко щеше да е

ужасно!“ И тя ще ни повярва! Ще се съгласи с нас! Не ми се вярва.

А смисъл в страданията все пак има и ние дълбинно усещаме това.

Пак казвам: не става дума за изкупителните страдания (които разбираме по-лесно). Не става дума за християнската доктринална истина, че всички ние сме наказани за греха на прадедите ни, защото освен наказанието, ние страдаме и други страдания и това като че ли е очевидно. Можем да кажем тогава така – в духа на собствено православно богословие – не всяко страдание е **наказание** за греха, който прадедите ни са извършили, но всяко страдание е **последница** от този първогрех. То е като болестта. Ако нашите предци са се лишили от синоположението си на Бога, извършили са греха, то и аз и ти, които сме техни приемници вече не можем да бъдем деца Божи. Аз не нося **наказание** за това, защото аз не съм го извършил, но аз тегля последиците. Защото съм се родил като из-роден от из-родения. Онзи човек, моят прародител, се е из-родил – из-родяването е своего рода болест; то може да е резултат от грях, но след като грехът е извършен, явява се невъзвратимост. Излязлостта от рода, “из-рожеността” ражда потомство на отпаднали от рода и това се предава в поколенията – т. е. из-рожеността при тях е вече **последница** от грях, а не резултат от него.

Добре, но и тогава страданието в тези поколения, към които се числим всички ние, няма смисъл. Ние можем да кажем: като последствие от нещо (от първогреха), то има **обяснение**, има **основание**, но – нали ние се опитваме да с борим за думата “смисъл”, а не за обяснението. Обяснението също се оказва по-лесно.

Обяснение и за неизкупителното страда-

ние ние можем да дадем. Но думата “смисъл” е по-силна от думата “обяснение”. Смисълът пред-полага нещо **позитивно**; обяснението не предполага непременно позитив.

Като че ли, не можем да дадем отговор. А отговорите, които ни сочат теолозите са общо взето тези, които току-що изредихме. От този момент следователно, ние се срещаме абсолютно “на чисто”. Аз, фигуративно казано, слизам от катедрата и направо казвам – с всичката си честност – че отговорът на въпроса за смисъла на страданията аз не постигам. А отговорите на класическите доктрини на богословието не ме удовлетворяват докрай – те не казват онова, което търси съвестта ми.

Те казват така (нека да ги повторим за по сигурно): всяко страдание на човека след грехопадението има поне някакъв наказателен смисъл. Или пък обясняват защо въобще има страдание в света. То е – казват още – естествена последица от противоестествения акт от самолишаването ни от синоположение спрямо Бога. За разлика от католиците, православните богослови уточняват: ние не сме наследили **вината** на Адама, но сме наследили греха в природния смисъл – като последица от отпадналостта си от предназначения за нас битиен “чин”. Православието мисли греха по-скоро като болест, предавана по наследство, отколкото като вина и прибавя следното: понеже последицата от греха е отпадналост от предназначения за нас “чин” в битието ние, в това състояние, сме освен болни, уцърбни (и с това страдащи), още и “удобосклоними” към собствени греховни деяния. В Адамовия грях ние не сме виновни (та да носим наказателно страдание за него), но, родени в условията на последиците от този грях, сме наследили и една отслабена, нищожна, удобосклонима

към грях природа, благодарение на която натрупваме наши, персонални грехове, и при това ги натрупваме много лесно, почти фатално." *Ако кажем, че нямаме грях себе си мамим и истината не е в нас* (1 Иоан 1:8) – се казва в Свещеното Писание. С други думи – ние донякъде сме **пленници** на греха; ние не можем да не вършим грях (според думите на блаж. Августин, подир грехопадението човекът по по posset по по rescare – не може да не греши). **Ние** вършим греха, но в известен смисъл – не можем да не го вършим. И като го вършим – страдаме.

Това обаче, е, повтарям, **обяснение** за страданието, а не очертаване на някакъв негов смисъл.

* * *

Изглежда, все пак, че за много от страдащата, които човек изстрада през своя живот може да се намери някакъв частичен, партикуларен смисъл ето в какво.

Разбира се, че аз трябва да изстрадам да кажем като юноша страданието от любовния неуспех, за да се науча на безкорисност и жертвеност в любовното отношение. Подобно страдание е сякаш подразбиращ се елемент от стихийната жизнена педагогика. Но аз изглежда би трябвало да изстрадам дори смъртта на един свой близък, за да се събуди в мен, чрез удара на скръбта, едно по-живо ядро на внимателност и отговорност към бъдещите ми връзки, каквито дотогава не съм имал в достатъчна степен. **Трябвало** е да се сблъскам, изглежда, с безвъзвратната раздяла, за да се научи сърцето ми да бъде по-грижовно към всяка своя връзка, която до удара то само е консумирало. Разбира се, близкият ми умира не за да бъде вразумен аз (и тук благочестивото утешение "беше ни отнет заради нашите грехове" е морално паралогично), но

моего страдание при вечната ни за този свят раздяла има някакъв смисъл, намираем, посочим отвъд болката.

Би могло да се каже дори, че ако бъдем честни – а това е важна християнска добродетел – ако практикуваме **самоукорението**, ние, във всички сполитащи ни страдания можем да открием някакъв партикуларен, **педагогически** смисъл.

Какъв беше смисълът да ме сполети ударът от смъртта на този мой близък? Тук не говорим за някакъв смисъл **на неговата смърт**, а за смисъла на моето страдание от неговата смърт; за смисъла това да се случи **на мен** – на мен да ми се случи, при това, тъкмо днес, безвъзвратната раздяла с него. Такъв смисъл има – разбира се. Аз не бих могъл да се науча със сърцето си, без него, че пред лицето на неминуемата загуба, която е съдена на всяка близост в този свят, аз трябва да бъда по-грижовен и по-внимателен в отношенията си с хората. Нещо, което порано, преди трагедията, в самоувереността си, аз не усещах със сърцето си. И това също е поради моята удобосклонност към греха. Защото аз съм склонен – ако не съм научен именно с удар – по-скоро да не проявявам внимателност и грижовност; по-скоро само да ги изисквам за себе си.

И така е с всичко. Преди да изпитам страданията от последиците на едно предателство към близък човек, аз съм бил склонен да се плаша повече от действителните или мними угрози към собственото си благополучие, отколкото от предателството като средство да го запазя. Не че и преди не съм **знаел**, че предателството (дори когато е заплашен животът ми) е нещо лошо. Но не съм знаел цялата дълбочина на злото на предателството. Сърцето ми не е било още **измерило** горчивината на това зло и аз съм

бил удобосклонен да го извърша, макар да съм го знаел като зло, за да избегна друга горчивина – тази от накърняването на моето благополучие. Страданието, следователно, което преживявам след едно предателство, има смисъл не просто като наказание, а защото непознатата преди това негова горчивина, несравнимата му с нищо друго болка, едва, е научила сърцето ми на значимостта на ангажирания в този живот. Нищо друго освен измерването на тази горчивина от сърцето не би могла да ме научи на тази значимост. Или най-малко – голото знание не е достатъчно, за да ми даде възможност да действам правилно. Умът не познава "вкуса" на нещата от живота, за да бъде надежден водач на удобосклонимата ни към грях природа. И – колкото и абсурдно да прозвучи – може да се окаже **необходимо**, да бъде допуснато да извърша зло, за да ме "хабилитира" страданието за един по-зрял, по-"опитен" нравствен живот.

С други думи, да поискаш спрехаво да бъдат спестени всички страдания – това означава да поискаш човекът да остане да пребивава в своята удобогреховност по един абсолютно безпроблемен и спокоен начин; да поискаш цялата морална еволюция (ако тази дума тук е уместна), която се е осъществила в историята, трябва да признаем тъкмо чрез измерването на нещата от страданието – да не беше се извършила и да не се извършва. А, ако искаш това, последиците от осъществяването на твоето желание с право ще ти заслужат наказание (в смисла на чиято болка няма никакво съмнение).

Или пък не.

Ние живеем днес в една твърде хедонистично настроена цивилизация. Защо тя става все по-хедонистична. Защото става все по-**иманентистка**. Тя не същест-

вува вече под сенника на трансценденцията (в каквато и форма да бъде чувствана и артикулирана тя от човека). Всичко е **тук**, всичко е **само тук**, **просто тук**. Нищо друго освен "тук", освен "отсам" няма. Даже научните постижения, които "разширяват" хоризонта на космоса и света, по своеобразен начин ни окопават все по-здраво в това "тук", "само тук е всичко".

Историята, знаели са на времето, има някакъв смисъл. Днес обаче, ние знаем също (и сме убедени в това повече от всякога), че този смисъл е само **вътре** в самата история. А историята е крайна и твърде, твърде ограничена в безпределното пространство-време. Ние знаем, че сме сами в безграничния космос; че **само ние** имаме, в този чудовищно безграничен космос, на една пращинка вещество, някаква "история", която засяга само нас, предварително при това обречена на абсолютен свършек и безследно изчезване, без памет в безпределното време. Или добре, тази наша история има смисъл. Но има смисъл **само** вътре в себе си, **само за себе си**, **само за нас**. Защото това бездънно пространство, в което няма нито история, нито дух, нито памет ни затваря твърде, твърде натясно, за да съзираме вече един голям, **обективен** смисъл. Няма изобщо "голям смисъл". Историята ни няма смисъл **сама по себе си**. Всичко е само тук – в крехкия и временен живот. Не е "за" живота, ами "в" живота – просто доколкото ние го полагаме и **гогато** го полагаме.

И ако се сживеем достатъчно дълбоко с този "иманентизъм", ние не можем да не започнем да мислим по следния начин: "защо пък, **трябва да се учим** в този свой живот и тази своя история? Защо така **болезнено** за живота си трябва да се учим?" **За къде** се обучаваме ние в този живот? Не е ли по-добре – именно, "по-

добре” – да не получаваме тези болезнени уроци, след като не е очевидно, че има “за къде” и “за какво” да са ни те?” Да, да, именно **не е очевидно**, за какво са ни “уроците” на страданието. Ще се научим да бъдем по-милостиви, по-отговорни, по-ангажирани – и какво? Ще умрем, ще изчезнем напълно като по-милостиви. Ще приключим без следа, без памет в пустите простори на безкрайното пространство-време човешката си история като “по-милостиви”. За какво ще ни е това постижение? То може да има смисъл **само** за тук; но, ако е така, дали страданието е истински струваща си цена за него? Помислете си: историческото страдание, вековете страдание на историята – за да станем по-добри – **тук**, докато все още **сме**, помежду си, пред лицето на абсолютното нищо!

И тъй, ето го смисълът на страданията. Открихме го. Страданието е един перманентен урок, който ни изтръгва от нашата удобосклонност към греха и ни прави по-добри. Учи ни да бъдем по-добри въпреки нашата греховност, въпреки нашето греховно упорство и резистентност в греха. Обаче: защо да ставаме по-добри? Защото така е по-добре – гласи единственият иманентистки отговор. Той е необезпечителен, защото е тавтологичен, а е тавтологичен, защото няма трансценденция като хоризонт на отговарянето и на смислополагането изобщо. Защо е добре да бъдем добри? За къде е добре да бъдем добри? Просто така, за тук? Трябва да си служим с палиативи, с някакви палиативни аргументи, които да разграничат “доброто” и “недоброто” вътре в самата история и само за нея. Но известно е, че не могат да се намерят **достатъчно** убедителни основания, които да ни накарат да изберем да бъдем такива, а не иначе, ако няма трансцендентен хоризонт, в който те да лежат.

Мисълта ми е, че **педагогическият** смисъл на страданията, който се опитахме да посочим след техния наказателен смисъл става съмнителен за една цивилизация, интимно отпекла се от дискурса на **формирането**, на **осъществяването** като такава. Съвременният свят – казват някои наблюдатели – вече не прави абсолютно нищо с цел да го “направи”, да го “завърши”, **да завърши изобщо**. Нищо не прави “окончателно”. Едно произведение се прави, пише и изгражда не като “ново”, а – в епохата на постмодернизма и постиндустриализма – като обиграване на старото, като “още веднъж”, като елемент от “и т. н.” Богрийар в едно свое много силно есе пише, че някои образи днес изглеждат се произвеждат с една единствена цел – да унищожат първообразите си чрез тяхното безкрайно повтаряне, итериране, вариране.

С други думи, този иманентизъм отива в много голяма дълбочина. Защото трансценденцията понякога е и много интимна – тя е трансценденция в частното, в частичното. Да направиш нещо не тъкмо, не непосредствено за Бога, но – да го направиш – **окончателно**. Да направя нещо, за да го **направя** (за да го осъществя, да го свърша). А тук, в иманентисткия свят няма такъв трансцендентен изход, предел, “есхатон”, заради който “правя”, живея, осъществявам. Правя нещо, за да мога още веднъж да го направя, за да го продължа, за да го обиграя после; живея, за да продължа да живея (не за да “стана” и т. н. и т. н.). Има криза **на целите**, а оттам и на “ценностите” като полагащи и удържащи целите – и като осмислящи пътя към тях.

* * *

И тъй, до този момент ние сякаш непрестанно се проваляме в опитите си да пос-

тизнем някакъв пределно убедителен смисъл в страданията, които съпътстват човешкия живот тук на земята. Трябва ли, в края на краищата, следователно, да признаем, че едно пределно, последно, изчерпателно "защото" (от типа на онези, които ни предлагат различните богословски доктрини) всъщност изобщо не може да се даде и страданието, в най-последната си дълбочина, е **просто** зло, **просто** проклятие за живота. "Духът на сериозността" – една категория на Габриел Марсел – сякаш не ни позволява да го кажем.

Преди време ми се случи да гледам един филм (не особено дълбок, не особено майсторски направен, фантастичен филм), в който героят бе едно дете изключително силно влюбено в някакво куче, живеещо в лабораторията на баща му, известен учен, и което куче бе предназначено за важен опит. Кучето бе много мило, много добродушно и изключително умно, от превъзходна порода. Експериментът, за който го подготвяха бе необикновен. То трябваше да бъде клонирано чрез някаква телепортация, трябваше да бъде поставено в камера и операцията предполагаше негов точен двойник да се появи в друга, съседна камера. Впрочем технологията на опита в сюжета на филма за нас е без значение – същественото е, че експериментът се провали и онова, което извадиха от камерата, след като всичко свърши, бе нещо ужасно. Съвсем умишлено го скриха от очите на детето, защото беше чудовищно – както на външен вид (изобщо не приличаше на куче, бе гадно, ужасно, нетърпимо грозно), така и по нрав (бе придобило някакъв налудно свиреп характер, толкова неугържим и опасен, че се принудиха да го затворят в едно дълбоко подземно помещение, като кладенец, в който му пускаха веднъж на ден храна, докато то ръмжеше и виеше отдолу, от тъмнината).

Детето обаче, разбра за случилото се и колкото и да го предпазваха отказа онова, в което се бе превърнал неговият четириног приятел, да остане скрито от очите му. То се промъкваше в лабораторията, идваше всеки ден и се навесваше над кладенеца, от чиято дълбочина скимтеше едно чудовище, което изобщо не го познаваше и не го помнеше вече. Навесваше се и с една болезнена, мъчителна упоритост го поглъщаше с огромен, страдащ, несъкрушимо верен поглед. Ден след ден идваше и просто мълчаливо стоеше над него и го гледаше. Беше се посветило на своята обречена любов.

Тази история, разбира се, би могла да се разглежда по различни начини, но ето, аз си я припомних като една подарена ми от иначе не първокласния филм притча, проясняваща ми характера на Божествената любов към падналия човек. Естествено, че фигурата на Бога тук алегорично би трябвало да се представлява от момчето – то продължаваше да обича това същество, с което бе свързано, въпреки, че последното се бе превърнало в нещо, нямащо практически нищо общо с онова, с което тази връзка бе завързана. Не е ли по някакъв начин Божествената любов към човека (който за разлика от кучето във филма се е изродил по собствена воля, и по собствена воля се е хвърлил в бездънен кладенец, далеч, далеч от белия свят на първоздаността) аналогична на тази? Но също: не би ли се лишил Създателят от Своето Божествено величие, ако в Неговата любов към човека не би било "импрегнирано", подир грехопадението, онова – така потресаващо, открило ни се чрез Христа – **страдание** за обичания и погубения? В края на краищата привързаността на момчето към животното се откри като истинска **любов** във филма, именно когато тя прие страданието като нещо неизбежно необходимо и

доброволно самоналожено.

Аз и по-горе се помъчих да потърся път към смисъла на страданието от противното и ето че по някакъв начин сега усещам, че започвам да го напипвам. Защото ние трябва да признаем, че животът би се лишил от смисъл, ако в него на връзката ни, на любовта ни трябваше да бъде спестявано страданието.

Нека да признаем, че нашата съвременна цивилизация все повече и повече е една цивилизация на анестезията и етаназията. Тя е цивилизация, която все повече и повече е загрижена да скрие от очите и да спести на сърцето на човека всички неща, които могат да предизвикват болка и страдание. Тя е загрижена, с други думи, да подлага човека на всяческа анестезия. Това поведение на съвременната цивилизация се мотивира от принципа, който като политически манифест, като воля за политическо действие съвсем не е лош, но който, като метафизически принцип е дълбоко проблематичен – а именно, от принципа, че “всеки човек има право на щастие”. Аз казвам, че този принцип, взет като най-общ жизнен принцип е изключително проблематичен, защото ако човек **има право** да бъде щастлив в света, в който живее, т. е. в света, в който злото е “импрегнирано” и не може да бъде “отмислено” по какъвто и да било начин, освен в порядъка на някакъв безсмислен мисловен експеримент – то вмененото в дълг спестяване на неминуемите страдания, не би могло да не се превърне в система, а пък последната, казвам аз, би обезсмислила човешкия живот. Би го обезсмислила, защото при всички случаи би го лишила от една от главните му съставляващи – любовта.

Любовта в нашия грехопаднал свят е съчленена със страданието. Няма как да не е съчленена със страданието и не защото

на някакво богословско-метафизическо основание “така трябва” да бъде, а защото просто такава е самата природа, самият “логос” на любовта. Нека пак да промислим това чрез противното. Онази майка, за която по-горе говорих, адвокатствайки ѝ, изтъквайки скандалната безсмисленост на нейните страдания, не анкетирах ли аз малко дръзко по този заочен начин? Дали например, ако тя бъде попитана, няма ли да е по-добре да бъде лишена от своето дете (което очевидно ще преживее живота си в този свят безрадостно като го завърши в самота и нещастие) – тя ще се съгласи на това? Дали ще се съгласи, казвам, че би било добре да ѝ бъде спестено това страдание, като детето ѝ бъде премахнато? Аз, макар по-горе и да адвокатствах на тази жена пред опитващите се да дадат някакъв смисъл на страданието ѝ богослови, си мисля сега, че тя сигурно не би се съгласила на нещо подобно. Нещо повече – тя не само не би се съгласила да бъде премахнат от житейския ѝ хоризонт този травматичен факт, който ще тежи до края на нейния непродължителен занапред живот, като отрови дори и смъртта ѝ, но едва ли би се съгласила дори ако ѝ бъде предложено, наистина невъзможното, но все пак мисловно допустимото: щеше ли да е **по-добре**, ако **това** дете, от **този** брак, никога не се беше раждало? Не ви ли се струва, че тя по-скоро не би се съгласила и с това? И даже още повече: ако би ѝ се казало: “да, нищо не може да отмени сполетялото те с това дете; няма смисъл дори да се разсъждава добро или зло би било то изобщо да не се бе раждало, защото то вече се е родило и се е родило такова. Но сега, сега, когато него го има и неслучването му е безсмислено да се мисли, би ли казала ти, че поради твоите мъки с него, сполетялото те в негово лице е зло – **просто** зло, **чисто** зло, **нищо друго освен зло?**”. Дали щеше да приеме майката подобен възглед за ситуаци-

ята си? Дали щеше да се реши да каже – доколкото в ситуацията ѝ не се вижда нищо друго освен неизправима болка и тази болка я смазва до отчаяние, до изнемога – дали би се решила да каже: в моето майчинство има **просто** зло, то е **просто** нещастие, **единствено** нещастие? Дали щеше да се реши да каже: да, не мога да отменя тази мъка, не мога и да поискам тя никога да не ме беше сполетявала, но като не мога да направя всичко това, аз мога просто да го прокълна, да похуля, както е предложила жената на Иов, да похули мой Бога и да умре? Едва ли. Защото ще има нещо, което ще я възпре от това просто да прати “по дяволите” съдбата си, просто да я заяви като абсолютно без-смыслена. Тя **ще се презре**, смятам аз, ако дори за миг, види в страданието си по детето – в страданието си, да, да, без изглед за каквото и да било благополучно разрешение – просто и само **нещастие**, просто и само **зло**, от което всичко по-различно има повече смисъл; в сравнение с което **всичко друго** е по-желано. Защото във всичко друго все пак, не би го имало **детето ѝ** – болното ѝ, неизлечимо болното ѝ дете, което не ѝ носи и **не може** да ѝ донесе радост; което натоварва с допълнителната тежест на вината дори смъртта ѝ – най-тежкото за един човек, което ѝ носи **само** страдание и ще я погребее със страдание. Но **ѝ е детето**. Което тя обича и обичта ѝ не може да направи страданията ѝ **просто** и **само** безсмислени. Не може да позволи **всичко** друго да бъде **по-желано** в сравнение с този ужас. Защото във “всичко друго”, във всяко друго, повтарям, заедно със страданието не ще го има и **детето ѝ**, за което е това страдание. А **такова** едно “нямане на страдание” без детето, за което е страданието, **не би имало смисъл**. Което означава, че страданието **може** да има смисъл – в любовта. И отсъствието на страданието **може** да няма смисъл – без любовта.

Както виждаме, жената едва ли би се съгласила да приеме своето нещастие, своето страдание без перспектива за изход просто и само за безсмислица, просто и само за нещо, в сравнение с което, всяко, безусловно **всяко** друго нещо би било по за предпочитане. Но това означава, че тя намира някакъв смисъл в своята ситуация. Намира някакъв смисъл ако не в самото страдание, то поне в това, което създава страданието, което осъжда на отчаяние и безнадеждност. Защо това е така?

Може би защото с любовта, така както тя съществува, вписана в грехопадния свят, е неразделно съчленена готовността за **жертва**. В логоса на любовта, в нашата световна ситуация се съдържа логосът на жертвата. Да обичаш в този свят, **означава** да се жертваш. И щом обичаш – се жертваш.

В този смисъл не е чисто нещастие, не е чиста безсмисленост обречената привързаност към обреченото дете, в която не се предвижда разрешение, в която отсъства перспектива за друго освен за все по-задълбочаваща се мъка, освен за все по-дълбоко и по-дълбоко страдание. Защото преди да е безсмисленост, тя е **любов**, а в любовта, дори когато тя цялата е страдание, има смисъл; нейният “логос”, така да се каже, придава смисъл и на страданието. При това **такъв** смисъл, който безусловно отрича смисъла на всяко щастие **помимо** нея.

Нека бъдем съвсем наясно: аз не твърдя, че не би било **по-добре** ситуацията на жената, обичаща своето дете да би била друга. Аз не казвам, че тя не би искала ситуацията ѝ с това дете да би била по-различна. Аз обаче казвам, че **тази, тази** ситуация, в която има само страдание, при това безнадеждно, абсолютно стра-

дание, не е и не може да бъде за жената **чисто и просто безсмислена** – ситуация, в сравнение с която тя би предпочела **всяка** друга ситуация. Защото тази ситуация е ситуация на любов, а в любовта жертвата е осмислена; **погубването** е осмислено, при това по такъв начин, че евентуалното “избавяне” от любовта, в която се погубваме би било равно на фундаментално обезсмисляне. Но възможна ли е изобщо в този свят любов, в която жертвата да не е принесена; любов, в която да отсъства страдание?

И тук стават разбираеми така трудните за приемане от човека на съвременната хедонистична цивилизация, глуми на Христос в Евангелието: “Който поиска да спаси душата си, ще я погуби, а който я погуби, ще я оживи.” (Лук. 17:33) Наистина безкрайно трудно изречение за съвременния човек. Какво то значи?

Значи, че ако ние напълно се откажем от етоса на жертвата, от нашия живот ще изчезне практически цялото му съдържание.

Има някакъв смисъл да страдаме, на първо приближение, поне за другите. Има някакъв смисъл в състрадаването. Но състрадаването е страдание – то може би е дори едно от най-силните страдания. Защото моята лична болка, болката, която си доставям аз сам, може да е непоносима, но все пак, в дълбочината на човека има едно студено ядро, което някак си приема болката, когато тя касае лично него. Но когато тя засяга неговия близък, това страдание е още по-силно.

И вижте, колко е парадоксално: макар това страдание за ближния да е още по-силно, още по-мъчително, човекът **не се решава да поиска да се раздели с него** просто, за да не страда. Едно радикално разнищване на субстанцията на живота ще

се получи, ако ние бихме пожелали да бъдем просто и безусловно избавени от страданието заради другите. И това е така, защото тогава ще бъдем избавени и от любовта, а това значи – от близостта, от това да имаме изобщо “близки”, чрез които животът ни е осмислен.

Повтарям, в логоса на любовта **иманентно е вписан етосът на жертвата**. Ако предварително, по принцип отказваш да се жертваш – предварително се отказваш да обичаш. Ти **не** обичаш, ако жертвата ти, страданието ти за другия са за теб **само** нещастие и в тяхното понасяне ти не виждаш по-дълбоката от тях тяхна осмисленост, не позволяваща ти просто да ги откажеш, да ги прокълнеш, когато не можеш да ги отхвърлиш. Ако обаче **не** обичаш – тогава наистина изгубваш душата си, а с нея и целия смисъл, целия вкус на живота.

Това се вижда и от развитието на съвременната цивилизация. Цивилизацията, която систематично предпазва очите и сърцето от гледката на страданието на другите, която изнася агонията на близките далеч, далеч отвъд дома, в някакви болници – където ние не я виждаме, не и съучастваме; цивилизацията, която има склонността да се скрие напълно от факта на смъртта на ближния изобщо; която культивира тенденцията покойниците да бъдат “сервирани” вече гримираны, “подготвени” за погребение, та дори пред последната черта да избегнем допира си със смъртта, не е тъкмо цивилизация обзета от жалост към живите. Много повече това е една цивилизация обхваната в дълбочина от една **похот към безгрижие**.

Съществува тенденция да бъдем “освободени” от всичко това. Определени “институции” поемат болестите на нашите деца, старостта на нашите родители;

грижовно ни "разтоварват" от всяка мъка по понасянето ни един друг. Казва се, че това се прави в името на "правото" на щастие, което има всеки човек. Да, обаче всяческото ни анестезиране от болката, всяческото ни освобождаване от страданието, правейки ни "щастливи", ни прави и **несвързани**. Защото не можеш да си свързан и същевременно да си избавен от всеки засягащ периметъра ти акт на другия.

В съвременната цивилизация е налице едно асимптомично приближаване до пълната, до абсолютната евтаназия. Нашите страдания ни биват спестявани даже не тъкмо в пределния пункт на умирането ни (което може би е хуманно), но и в това, че биваме подлагани на евтаназия, която покрива целия ни живот. Защото целият ни живот е и някакво "умиране", което гледаме да си "спестим". Ние живеем със сетиво отвикнало от страданието. Страданието на другите е предадено в ръцете на специалисти по "стопанисването" на страданията, ние "не отговаряме" за тяхното стопанисване – ние не само нямаме **задължението** да обгрижваме страданието, но и институциите, които сме създали за това, имат задължението да ни избавят дори от гледката му. Страданието, което ни създават околните (както в нашето тяло, така и в нашата "болезнена" душа) е чист враг, просто враг, нищо друго освен враг.

Да, болката е враг на човека, но гали **без** този "враг" душата остава цяла?

Аз не съм уверен, че с напредването на тази култура на анестезията и евтаназията човечеството е станало наистина "по-щастливо". Защото не съм уверен, че постоянно и все по-дълбоко "анестезираният" човек, със самото това е и "щастлив" човек. Той при всички положения губи **вкус** към живота; губи **мотива** да се жи-

вее. Именно този мотив – в мярата на всяческото "анестезиране" на душата – започва да бъде тревожно **търсен** от съвременния човек, защото не бива вече намиран като налице. Колкото и да е парадоксално, човекът от по-старите времена не си е задавал така системно въпроса какъв е мотивът да се живее, какъв е смисълът да се живее, защото той е бил някак си изначално и по принцип **въвлечен** в живота, и, не че "не му е оставало време да пита", но – не е имал повод, не е имал причина да пита. Той е живеел по принцип достатъчно "сгъстено", достатъчно **ангажирано**, достатъчно **отдадено** на живота, за да получава смисъла му непосредствено – не в резултат на питане и на намиране на отговор.

В днешно време страданието му е "спестено" до точка нула и в същата мяра, в която му е спестено, възрастнала е една тревога: "а защо всъщност да живея?", "какво **да правя** като живея?" Ако **моята** индивидуалност, **мое** тяло, а не **връзката ми** с другите има приоритет в съдържанието на живота, то – **защо** аз съм тук, **защо** трябва да живея себе си? Там е работата, че изглежда именно **любовта** се явява онзи най-дълбок отговор на въпроса за смисъла на живота: Как няма да съм тук, след като тук е обичаният от мен, след като тук е моят ближен! **Обичаният** е онзи фундаментален битиен факт, който ме "задържа" тук. На въпроса защо съм тук, защо да продължавам да бъда тук, аз самият не се явявам достатъчно "убедителен" отговор. Защото в мен, сам по себе си, има една непроборима, глуха **фактичност**, от която не се имплицира същинска задълженост; в която не се съзира самоочевидна основателност. Не "аз", а "ближните" ме удържат най-здраво тук.

Тъй че, да, как няма да съм тук, след като тук е обичаният от мен, моят ближен!

Но обичаният задържа безусловно. Той задържа, **защото** е обичан, а не защото примерно, не ме натоварва с болка, със страдание, със срам, даже с отчаяние. Обичта "задържа" и при наличието на болка, и при наличието на срам, и при наличието на отчаяние дори. Да желаеш на всяка цена да се освободиш от болката, от отчаянието, ти – ако обичаш – можеш – само на цената на "изцеляването" си от обичта. Пожелаеш ли да се освободиш от болката, от срама, вината и отчаянието **и** на цената на прекратяването на любовта, която те "товари" с тях, ти пожелаеш това, да се освободиш от онова фундаментално, което те задържа тук. Да желаеш без-болезненост, не-засраменост,

не-винност **преди всичко друго** – това означава да желаеш безболезненост повече, отколкото любов. А това те води до проблематизираност на твоето присъствие тук, до "нямане защо да бъдеш тук" в най-последна сметка.

Когато обичаният е фундаменталният битиен факт, който ме "задържа" тук, който ме свързва с живота, тогава страданието **няма сила** да ме "откаже" от живота, колкото и силно да е, колкото и безизходно да е. Тогава страданието – дори нямащото никаква перспектива да се "утеши" страдание – не е тотално лишено от смисъл. **В** любовта **и от** любовта **то има смисъл.**

Списание "Християнство и култура" публикува части от един безспорно значим, мащабен и интересен в своята досегашна безпрецедентност документ – "Основи на социалната концепция на Руската Православна Църква". На фона на традиционно въздържаната в издаването на постановления и "декрети" православна църковност, той е по-скоро изключение отколкото обичайна практика.

Един такъв документ фокусира вниманието преди всичко върху емпиричната проблематика без да предвижда каквато и да било хипотетична развързка на събитията, в които секуларност и църковност неминуемо се сблъскват. Всяко църковно решение има преди всичко пастирски дълг – избистряне на съвестта и ясна представа за отговорностите на всеки църковен член – клирик или мирянин, които освен всичко останало са и част от обществото. Неговата неизбежна и естествена модерност поражда усложнената действителност, в която всяка консервативна общност трябва да съществува. Именно затова в "Основите на социалната концепция на Руската Православна Църква" липсва претенцията за прекратяване на горещата дискуссионност по важните проблеми на съвремието. Нещо повече – в някои отношения този документ би могъл да бъде критикуван, но още в самото му начало има ясно изразено съзнание за липса на непогрешимост, както и трезва решимост за категоричност, макар и изразена чрез официозна стилистика.

Не е случайно, че този документ се появи в условията на отскоро възстановената гражданственост в Русия и неизбежното отделяне на огромни територии от бившия СССР, в които има православни общности. Всяко църковно определение цели да запази християнския универсализъм, като споява отделните съвести, често пребиваващи в радикално различни условия. То задължително държи сметка за условията, в които се появява, и това е едно от достойнствата на "Концепцията".

Макар и настроена песимистично към дългосрочните планирания в модерния свят, всяка консервативна църковност се стреми да осъществява търсещо и съединяващо благовестие, а не радикализираща и противопоставяща доктрина. Основата на този стремеж е в същностното право на Църквата да осветява жизнената среда, но не и да я увековечава, като при това винаги изразява несъгласието си с абсолютизирането на процесите вътре в този свят.

Секуларността също има своите приоритети. В днешно време по-значимите от тях са политиката, биоетиката и глобализацията. Те присъстват реално в живота на хората, дори и на тези, които не ги съзнават. Едно църковно определение като представеното тук не се опира на правото си да ги оспорва (което допълнително би притъпило съвременното сетиво за Църквата), а на задължението си да ги прояснява в съзнанието на хората. Оттук задължението на всяка консервативна църковност, както и на консервативността въобще, е да разпознава всяка опасна "целесъобразност", както и да не влиза в обезличаващи я съглашения с която и да е динамичната успеваемост.

Нашата съвременност се характеризира с небивало остра конкурентност на възвестяването. Именно поради това този документ, който изразява живото съзнание на една от православните църкви по вероятно оспорим в своята официозност, но внимателен и отговорен начин, заслужава нашето внимание.

Християнство и култура

Из основи на социалната концепция “на руската православна църква”

Настоящият документ, приет от Свещенния Архиерейски Събор на Руската Православна Църква, излага базисната същност на нейното учение по въпросите на църковно-държавните отношения и по редица съвременни обществено значими проблеми. Документът също така отразява официалната позиция на Московската Патриаршия в сферата на взаимоотношенията с държавата и светското общество. Освен това той установява редица ръководни принципи, прилагани в дадените области от епископата, клира и миряните.

Характерът на документа се определя от неговата насоченост към нуждите на Руската Православна Църква в пълнота, в течение на дълъг исторически период на каноничната територия на Московската Патриаршия, както и зад нейните предели. Затова негов основен предмет са фундаментални богословски и църковно-социални въпроси, както и всички онези страни от живота на държавата и обществото, които бяха и си остават еднакво актуални за цялата Църква в пълнота в края на 20 век и в близко бъдеще.

IV. Християнска етика и светско право

IV.2. Правото е призвано да бъде проявление на единия божествен закон на мирозданието в социалната и политическата сфера. Същевременно всяка правна система, създавана от човешко съобщество, представляваща продукт на историческото развитие, носи върху себе си печата на ограничеността и несъвършенството. Правото е особена, различна от

свързаната с нея етическа сфера – то не определя вътрешните състояния на човешкото сърце, доколкото единствен Сърцеведец е само Бог.

Правото съдържа в себе си определен минимум от нравствени норми, задължителни за всички членове на обществото. Задачата на светския закон не се състои в това лежащият в зло свят да се превърне в Царство Божие, а в това, да не се превърне той в аг. Основополагащият принцип на правото е “не прави на другите това, което не искаш да бъде направено на теб”. **Ако един човек извърши спрямо друг неправедна постъпка, уцърбът, който той е нанесъл на целостта на божествения порядък, може да бъде изгладен чрез страданието на престъпника или чрез помилването му, като помилващото престъпника лице (управител, духовник, община и т.н.) взема върху себе си нравствените последиствия от греховното деяние.** Страданието лекува наранената от греха душа. Доброволното страдание на невинните за греховете на престъпниците е висша форма на изкупление, чийто предел е жертвата на Господ Иисус, вземащ върху Себе Си греха на света (Иоан. 1:29).

IV.3. Представата за това къде минава “границата на вредата”, отделяща човек от човека, е различна в разните общества и епохи. Колкото по-религиозно е човешкото общество, толкова повече в него има съзнание за единство и цялостност на света. Хората в религиозно цялостно общество се разглеждат в два аспекта – като уникални личности падащи или стоящи пред Бога (Рим. 14:4), и

поради това неподсъдни за другите хора, и като членове на единното обществено тяло, в което болестта на един от органите довежда до немощ, а тя от своя страна – до смъртта на целия организъм. Във втория случай всеки човек може и трябва да бъде съден мирно от обществото, доколкото неговите действия влияят върху мнозина. Придобиването на мирен дух от един праведник, според думите на преп. Серафим Саровски, довежда до спасяването на хиляди около него, а извършването на грях от един, довежда до гибелта на мнозина.

Това отношение към греховните и престъпни явления има своето твърдо основание в Свещеното Писание и в Свещеното Предание на Църквата. "С благословение на праведните град се въздига, а чрез устата на начестивците се разрушава" (Притч. 11:11). Св. Василий Велики поучава страдащите от глад и жажда жители на Кесария Кападокийска: "Заради малцина дохождат бедствия върху целия народ и заради злодеянието на един, мнозина вкушат плодовете му. Ахар извършил светотатство и била избита цялата му войска; Замврий блудствал с мадамката и целият Израил понесъл наказание за това". За това пише и св. Киприян Московски: "Не знаете ли, че княжеският грях пада върху народа и грехът на народа пада върху княза?".

Затова древните сборници със закони регламентирант и такива страни на живота, които днес се намират извън полето на правно регулиране. Например, прелюбодействието, според правните постановления в Петокнижието се наказвало със смърт (Лев.20:10), докато в днешно време на него не се гледа като на правонарушение в повечето държави. Когато способността света да бъде виждан в неговата цялостност, полето на правно регулиране се свива до случаите на очевиден

ущърб на законността, а дори и неговите рамки се стесняват заедно с разрушаването на обществената нравственост и секуларизацията на съзнанието. Например, вещиерството, което е било тежко престъпление в древните общества, сега бива разглеждано от правото като мнимо действие и поради това не се наказва.

Падналата природа на човека, изкривявайки неговото съзнание, не му позволява да приеме божествения закон в цялата му пълнота. В различните епохи са били възприемани само отделни части от този закон. Това добре е показано в евангелската беседа на Спасителя за развода. Моисей позволил на своите сънародници да разтрогват браковете си "поради жестокосъдието им", "но отначало" не е било така, тъй като в брака човек става "една плът" с жената, поради което бракът е неразторжим (Мат. 19:3-6).

В случаите, в които **човешкият закон отхвърля напълно абсолютната божествена норма и я заменя с нейна противоположност, той престава да бъде закон и се превръща в беззаконие**, независимо от това в какви правни формулировки се обвинява. В Десетословието, например, ясно е казано: "Почитай баща си и майка си" (Изм. 20:12). Всяка противоречаща на тази заповед светска норма прави престъпник не този, който я нарушава, а самия законодател. С други думи, човешкият закон никога не съдържа в пълнота божествения закон, но за да остане все пак закон, той трябва да съответства на богоустановени принципи, а не да ги руши.

IV.4. Исторически, религиозното и светското право произхождат от един източник и дълго време те са били два аспекта на едно правово поле. Такава представа за правото е характерна за Стария За-

вет. Призовавайки верните Нему в Царство не от този свят, Господ Иисус Христос отделил (Лук. 12:51-52) Църквата като Свое тяло от света, лежащ в зло. В християнството вътрешният закон на Църквата е свободен от пагналото състояние на духа и дори му се противопоставя – (Мат. 5:21-47). Същевременно това противопоставяне не е нарушение, а изпълнение на закона от пълнотата на божествената Правда, която човечеството отхвърлило чрез грехопадението. Съпоставяйки ветхозаветните норми с нормата на благата вест, в Своята Проповед на планината Господ призовава към достигането на пълна тъждественост на живота с абсолютния божествен закон, тоест, към обожение: “И тъй, бъдете свършени, както е свършен и Небесният ваш Отец” (Мат 5:48).

IV.5. В Църквата, създадена от Господ Иисус, действа особено право, чиято основа се намира в Божественото Откровение. Това е каноническото право. Ако другите религиозни законови постановления, дадени от Бога на пагналото човечество, по своята природа могат да бъдат част от гражданското законодателство, християнското право по принцип е нагсоциално. То не може да бъде непосредствено част от гражданското законодателство, въпреки че в християнските общества върху него се оказва благотворно влияние като те служат за негово нравствено основание.

Християнските държави обикновено използват модифицираното право от езическите времена (например, Римското право в “Корпуса” на Юстиниан), доколкото в него се съдържат и норми, съгласни с божествената правда. Не може да има състоятелен опит да бъде създадено гражданско или наказателно право изключително въз основа на Евангелието, тъй като без пълно оцърковяване на живота,

тоест, без пълна победа над греха, правото на Църквата не може да стане право в този свят. Такава победа е възможна единствено в есхатологична перспектива.

Впрочем, направеният при св. Юстиниан опит за християнизация на правовата система, наследена от езическия Рим, се оказал напълно удачен дори и заради това, че законодателят, създавал “Корпуса”, напълно осъзнавал границата, отделяща порядките на този свят, който и в християнската епоха носи върху себе си печата на пагналостта и греховната повреденост, от постановленията на благодатното Христово тяло – Църквата – дори и в тези случаи, в които членовете на това тяло и гражданите на християнската държава са едни и същи лица. “Корпусът” на Юстиниан определя за векове правовия строй на Византия и оказва значително влияние върху развитието на правото в Русия и западноевропейските страни през средновековието и новото време.

IV.6. Един от доминиращите принципи в съвременното светско правосъзнание е представата за неотменимите права на личността. Идеята за такива права е основана върху библейското учение за човека като образ и подобие Божии и като онтологически свободно същество. “Разгледай онова, което те заобикаля – пише св. Антоний Египетски – и знай, че началниците и властниците имат власт единствено над тялото, а не над душата и винаги запазвай това в мислите си. Защото, когато те например заповядват да се убие или нещо друго неуместно, неправедно и душевредно, не трябва да ги слушаш, дори те да измъчват тялото. Бог е създал душата свободна и самовластна и тя е свободна да постъпва както желае – добре или зле”.

Християнската социално-държавна етика

изисква съхраняването на една автономна сфера за човека, в която съвестта му остава "самовластен" господар, тъй като от свободното волеизявление, в крайна сметка, зависят спасението или гибелта, пътят към Христа или пътят от Христа. Правото на вяра, живот и семейство е защита на съкровениите основи на човешката свобода от произвола на външни сили. Тези вътрешни права се допълват и гарантират от други, външни – например, правото на свобода на придвижването, на получаване на информация, на създаването на имущество, както и неговото владеене и предаване.

Бог запазва свободата на човека, като никога не насилва волята му. Сатаната, напротив, се стреми да завладее волята на човека и да я увреди. Ако правото се съобразява с божествената правда, явена от Господ Иисус Христос, то също съхранява човешката свобода: "Дето пък е Духът Господен, там има свобода" (II Кор. 3:17), и съответно съхранява неотменимите права на личността. Тези традиции, които не познават принципа на Христовата свобода, често се стремят да подчинят съвестта на човека на външната воля на вождя или колектива.

IV.7. Заради секуларизацията високите принципи на неприкосновените права на човека са се превърнали в понятие за правата на индивида вън от неговата връзка с Бога. Така съхраняването на свободата на личността се е трансформирало в защита на своеволието (до момента, в който не навреди на други индивиди), а също така и в изисквана от страна на държавата гаранция за гарантирането на определено материално ниво на съществуване на личността и семейството. В системата на съвременното хуманистическо разбиране на гражданските права, човекът се възприема не като образ Божии, а като самодостатъ-

чен и самоосигуряващ се субект. Всъщност, вън от Бога съществува единствено падналият човек, изключително отдалечен от очаквания от християните идеал за съвършенството, явено в Христос ("ето Човека!"). Освен това идеята за правата и свободите на човека в християнското правосъзнание е неразривно свързана с идеята за служение. **Правата са нужни на християните преди всичко заради това да могат, като ги припечават, по най-добър начин да осъществят своето високо призвание като "подобие Божие", да изпълнят своя дълг пред Бога и Църквата, пред другите хора, семейството, държавата, народа и другите човешки съобщества.**

Вследствие на секуларизацията в ново време стана доминираща теорията на естественото право, която не взема предвид падналостта на човешката природа. Тази теория обаче не е изгубила връзката си с християнската традиция, тъй като изхожда от убеждението, че понятието за добро и зло са присъщи на човешката природа, поради което правото произтича от живота, основава се на съвестта ("категорическия нравствен императив"). Тази идея господства до XIX в. в европейските общества. Практическите последици от нея са, на първо място, принципът за историческата непрекъсваемост на полето на правото (правото не може да бъде отменено, както не може да бъде отменена съвестта; то може да бъде единствено усъвършенствано и приспособено по законен път към новите обстоятелства и случаи), и, на второ място, принципът за безпрецедентност (съдът, съобразявайки се със съвестта и правовите обичаи, може да произнесе правилно, т. е. съответстващо на Божията правда съдебно решение).

В съвременното разбиране на правото, доминират възгледите, настроени аполо-

гетично по отношение на позитивното действащо право. В съответствие с тях правото е човешко изобретение, конструкция, която обществото създава заради ползата си от нея и за решаването на задачи, поставени от него самото. Следователно, всяко изменение в правото, стига да бъде то прието от обществото, е законно. Писаните кодекси нямат никаква абсолютна правова основа. Според дадения възглед революцията, отхвърляща със сила законите на "стария свят" е законно и пълно отрицание на нравствената норма, ако такова отрицание се одобрява от обществото. По този начин ако съвременното общество не смята абортът за убийство, той не е такова и юридически. Апологетите на позитивното право предполагат, че обществото може да се ръководи от най-различни норми, а от друга страна да счита всеки съществуващ закон за легитимен по силата на самото му съществуване.

IV.9. Христовата Църква, съхраняваща собственото си автономно право, основаващо се на светите канони и не излизащо извън рамките на църковния живот, може да съществува в рамките на най-различни правни системи, към които тя се отнася с погубаващо уважение. Църквата неизменно призовава своите пасоми да бъдат законопослушни граждани на тяхното земно отечество. Същевременно тя винаги подчертава неизменността на границата на законопослушанието за своите верни чада.

Православният християнин е длъжен да се подчинява на законите във всичко, което касае земният порядък на нещата, независимо от това колко несъвършени или неугачни могат да бъдат те. **Когато изпълняването на изискванията на закона застрашава вечното спасение, предполага акт на вероотстъпничество или извършването на несъмнен грях по от-**

ношение на Бога и ближния, християнинът бива призован към подвига на изповедничеството заради Божията правда и спасението на своята душа във вечния живот. Той трябва открито да противостои по законен начин срещу безусловното нарушаване от страна на обществото или държавните постановления на Божиите заповеди, а ако такова противостоене е невъзможно или неефективно, да заеме позиция на гражданско неподчинение (вж. III.5).

II. Църква и политика

V.1. В съвременните държави гражданите участват в процеса на управление чрез гласуване. Значителна част от тях принадлежи към политически партии, съюзи, блокове и други подобни организации, създадени на основата на различни политически доктрини и възгледи. Тези организации се стремят да организират обществения живот според политическите възгледи на техните членове, като една от техните цели е достигане, задържане и реформиране на властта в държавата. В хода на осъществяването на пълномощията, получени вследствие на волеизявлението на гражданите на изборите, политическите организации могат да участват в дейността на структурите на законодателната и изпълнителната власт.

Наличието в обществото на различни, понякога противоречащи си политически убеждения, а така също и на различие на интересите, поражда политическата борба, която бива водена както със законни и морално оправдани методи, така понякога и с методи, противоречащи на нормите на държавното право и естествения морал.

V.2. По Божия повеля Църквата има за своя задача проявяването на загриженост за единството на нейните чада, за

мира и съгласието в обществото и за включване на всичките му членове в общ и съзидателен труд. Църквата е призвана да проповядва и изгражда мира заедно с цялото външно на нея общество: "Ако е възможно, доколкото зависи от вас, бъдете в мир с всички човеци" (Рим. 12:18); "Залягайте да имате мир с всички" (Евр.12:14). Още по-важно за нея е обаче да има вътрешно единство във вярата и любовта: "Моля ви, братя, в името на Господа нашегo Иисуса Христа,... да няма помежду ви разцепления, а да бъдете съединени в един дух" (I Кор. 1:10). За Църквата като тяло Христово (Еф. 1:23), от неповреденото битие на която зависи вечното спасение на човека, единството представлява висша ценност. Св. Игнатий Богоносец, обръщайки се към членовете на Христовата Църква пише: "Всички вие бъдете като един храм Божи, като един жертвеник, както един е Иисус".

На фона на политическите разногласия, противоречия и борби, Църквата проповядва мир и съработничество между хората, придържащи се към различни политически възгледи. Също така тя допуска различие на политическите възгледи сред епископата, клира и миряните с изключение на тези, които открито водят до действия, противоречащи на православно вероучение и нравствените норми на църковното Предание.

Участието на църковното Свещенначалие и свещенослужителите, а следователно и на цялата църковна пълнота в дейността на политическите организации, в предизборните процеси – като публична поддръжка на участващите в изборите политически организации или отделни кандидати, агитация и т.н. е невъзможно. Не се допуска издигането на кандидатури на свещенослужители при избирането на каквито и да е органи на представителната власт на всич-

ки нища. Същевременно нищо не трябва да възпрепятства участието на йерарсите, свещенослужителите и миряните наравно с другите граждани в народното волеизявление посредством избори.

В историята на Църквата има немало случаи на общоцърковна поддръжка на различни политически доктрини, възгледи, организации и дейци. В редица случаи тази поддръжка е била свързана с необходимостта от отстояването на насъщни за Църквата интереси в крайните условия на антирелигиозни гонения или разрушителните действия на инославни и иноверни власти. В други случаи подобна поддръжка е била вследствие на натиск от страна на държавни или политически структури и обикновено е довеждала до разделение и противоречия вътре в Църквата и излизането от нея на неутвърдени от вярата хора.

През ХХ в. свещенослужители и йерарси на Руската Православна Църква са били назначавани като членове на някои представителни органи на властта, в частност, в Държавната Дума на Руската Империя, Върховния Съвет на СССР и Руската Федерация, редица местни съвети и законодателни събрания. В някои от случаите участието на свещенослужителите в дейността на органите на властта е принасяло полза за Църквата и обществото, но нерядко подобно участие е пораждало безпорядък и разделение. Това е имало място в случаите, в които е било допускано членуване на свещенослужители единствено в определени парламентарни фракции, а също така и когато клирици са издигали своите кандидатури за изборни длъжности без църковно благословение. Като цяло практиката на участие на свещенослужителите в органите на властта показва, че това е практически невъзможно без поемането на отго-

ворността за взетите решения, удовлетворяващи интересите на една част от населението и противоречащи на интересите на друга негова част, което сериозно усложнява пастирската и мисионерската дейност на свещенослужителите, които са призвани според думите на св. ап. Павел да бъдат за всички "всичко, щото по какъвто и да е начин да спася някой" (I Кор. 9:22). Същевременно обаче историята показва, че решението за участието или неучастието на свещенослужителите в политическия живот се е вземало и се взема изхождайки от потребностите на конкретната епоха, като се взема под внимание вътрешното състояние на църковния организъм и неговото положение в държавата. От каноническа гледна точка на въпроса за това дали свещенослужителят, който заема държавен пост трябва да работи на професионална основа, се отговаря еднозначно отрицателно.

В навечерието на изборите за народни депутати на СССР, на 27 декември 1988 г. Свещеният Синод решава "да се благословят представители на нашата Църква, в случай на тяхното кандидатирание и избиране за народни депутати за тази им дейност, изразявайки при това нашата увереност, че това ще послужи за благо на вярващите и на цялото ни общество". Освен постовите на народни депутати на СССР, някои архиереи и клирици заемат депутатски места също така и в републиканските, областните и местните съвети.

Новите условия в политическия живот на караха Архиерейският Събор на Руската Православна Църква да отдели по-голямо внимание при обсъждането на два въпроса през октомври 1989 г.: "Първо, колко далече може да отиде Църквата при поемането на отговорността за политическите решения без да постави под съмне-

ние своя пастирски авторитет, и второ, допустимо ли е Църквата да се отказва от законотворческия процес и от възможността да се окзва нравствено въздействие върху политическия процес, когато от вземането на подобни решения зависи съдбата на страната". В резултат на това Архиерейският Събор обяви определението на Архиерейския Събор от 27 декември 1988 г. за имащо отношение единствено към миналите избори. За в бъдеще беше определен порядък, в съответствие с който въпросът за целесъобразността на участието на представители на духовенството в предизборната кампания трябва да се решава предварително във всеки конкретен случай от Свещеноначалието (от Свещения Синод по отношение на епископата и от епархийските архиереи по отношение на подведомствения клир).

Някои от представителите на духовенството все пак взеха участие в изборите без да получат подобраващо благословение за това. На 20 март 1990 г. Свещеният Синод със съжаление заяви, че "Руската Православна Църква снема от себе си моралната и религиозна отговорност за участието на тези лица в избирането на органи на властта". От съображения за икономия Синодът се въздържа от прилагането на полагащите се санкции към нарушителите на дисциплината, "констатирайки, че това поведение лежи върху тяхната съвест".

На 8 октомври 1993 г. предвид създаването в Русия на професионален парламент, на разширено заседание на Свещения Синод бе прието решение да се препоръча на свещенослужителите да се въздържат от участие в руските парламентарни избори като кандидати за депутати. Със съответното Синодално решение беше постановено, че нарушителите го свещенослужители подлежат на низвержение

от сан. Архиерейският Събор на Руската Православна Църква от 1994 г. одобри даденото решение на Свещения Синод като "навременно и мъдро" и разпростря неговото действие и върху "бъдещото участие на свещенослужители на Руската Православна Църква в избора на каквито и да било органи на представителната власт в страните от ОНД и Балтика както на общодържавно, така и на местно ниво".

Неучастието на църковната Пълнота в политическата борба и в дейността на политическите партии, както и в предизборните процеси не означава отказването ѝ от публично изразяване на нейната позиция по обществено значими въпроси и от представянето на тази позиция пред органите на властта която и да е страна и на всяко тяхно ниво. Тази позиция се изразява изключително от църковните Събори, от Свещеноначалието и от упълномощени от тях лица. В никой случай правото на изразяване на тяхната позиция не може да бъде отстъпвано на държавни учреждения, политически или светски организации.

V.3. Нищо не възпрепятства участието на православните миряни в дейността на органите на законодателната, изпълнителната и съдебната власт, както и в политическите организации. Особено ако това участие е свързано със съгласие с вероучението на Църквата, с нейните нравствени норми и официалната ѝ позиция по обществените въпроси – в такъв случай подобно участие представлява една от формите на мисията на Църквата в обществото. Миряните могат и се призовават да изпълнят своя граждански дълг, участвайки в процесите, свързани с избирането на властите от всички нива и съдействайки на държавата във всички нейни нравствено оп-

равдани начинания.

Историята на Православната Църква е запазила много примери за най-активно участие на миряни в управлението на държавата и в дейността на политически или други граждански обединения. Подобно участие е имало своето място в условията на различни системи на държавно устройство – самодържавие, конституционна монархия, различни видове републиканско управление. Участието на православните миряни в гражданските или политически процеси е било затруднявано единствено в условията на иноверна власт или режим, придържащ се към политика на държавен атеизъм.

Участвайки в управлението на държавата и в политическите процеси, мирянинът е призван да основе своята дейност върху нормите на евангелския морал и върху съчетаването на справедливостта и милосърдието (Пс. 84:11), върху грижата за духовното и материално благоденствие на хората и любовта към отечеството, върху стремежа да преобрази света по думите на Христос.

В същото време християнинът – политик или държавен мъж, трябва да съзнава, че в условията на историческата реалност и още повече в контекста на съвременното разделено и противоречиво общество, повечето вземани решения и предприемани политически действия носят полза на една част от обществото, като едновременно с това ограничават или нарушават интересите на друга. **Много от споменатите решения и действия задължително са свързани с грях или възможност за грях. Именно поради това от православния политик или държавен деец се изисква крайна духовна и нравствена чувствителност.**

Християнинът, който работи в областта на изграждането на държавния и политически живот, е призван да придобие дар на особена жертвоготовност и самоотвержение. Крайно необходимо е за него да бъде внимателен към своето духовно състояние, за да не допусне превръщането на държавната или политическа дейност от служение в самоцел, която подхранва гордостта, алчността и други пороци. Трябва да се помни, че "било Началства, било Власти – всичко чрез Него и за Него е създадено ... и всичко чрез Него се държи" (Кол. 1:16-17). Св. Григорий Богослов, обръщайки се към властите, пише: "С Христа ти началстваш, с Христа ти управляваш – от Него си получил меч". Св. Иоан Златоуст казва: "Истински цар е този, който побеждава гнева, завистта и сладострастието, подчинява всичко на Божия закон, пази ума си свободен и не позволява душата му да бъде обладана от страстта към удоволствията. Ето такъв мъж аз бих желал да видя да началства над народа, над земята и морето, над градовете и областите, над войската; защото който е подчинил душевните страсти на разума, той лесно би управлявал и хората съгласно божествените закони... А който външно началства над хората, но вътрешно раболепничи пред гнева, честолюбието и удоволствията, той... няма да знае как да се разпорежда с властта".

V.4. Участието на православните миряни в работата на органите на властта и в политическите процеси може да бъде както индивидуална, така и в рамките на особени християнски (православни) политически организации или християнски (православни) съставни части на по-големи политически обединения. И в двата случая чедата на Църквата имат свобода на избора и изразяването на своите политически убеждения, вземане на решения и осъществяването на съответната дей-

ност. Същевременно миряните, участващи в държавната или политическа дейност индивидуално или в рамките на различни организации, правят това самостоятелно, без да отъждествяват своята политическа работа с позицията на църковната Пълнота или което и да е от църковните учреждения и без да действат от тяхно име. При това висшата църковна власт не дава специално благословение за политическата дейност на миряните.

XII. Проблеми на биоетиката

XII.1. Бурното развитие на биомедицинските технологии, вземащи активно участие в живота на съвременния човек от раждането до смъртта му, а също така и невъзможността да се даде отговор на възникващите при това нравствени проблеми в рамките на традиционната медицинска етика, предизвиква сериозната загриженост на обществото. Опитите на хората да поставят себе си на мястото на Бога, изменяйки и "подобрявайки" по своему Неговото творение, могат да донесат на човечеството нови трудности и страдания. Развитие на медицинските технологии значително изпреварва осмислянето на възможните духовно-нравствени и социални последици от безконтролното им прилагане, което не може да не предизвика дълбока пастирска загриженост у Църквата. Формулирайки своето отношение към широко обсъжданите в съвременния свят проблеми на биоетиката, и на първо място на онези от тях, които са свързани с пряко въздействие върху човека, Църквата изхожда от основаващата се на Божественото Откровение представа за живота като безценен Божи дар, за неотменимостта на свободата и богоподобното достойнство на човешката личност, призвана "към наградата на горното от Бога призвание в Христа Исуса" (Фил. 3:14), към

достигане на съвършенството на Небесния Отец (Мат. 5:48) и към обожение, т. е. причастност към Божественото естество (II Петр. 1:4).

XII.2. От най-древни времена Църквата разглежда умишленото прекъсване на бременността (аборта) като тежък грях. Каноническите правила приравняват аборта към убийството. В основата на такава оценка лежи убеждението, че появата на човешко същество е Божи дар, поради което всяко посегателство върху живота на бъдещата човешка личност от момента на зачатие е престъпление.

Псалмовецът описва развитието на плода в майчината утроба като творчески акт на Бога: "Ти си устроил моята вътрешност и си ме изтъкал в майчината ми утроба... Не са били скрити от Тебе костите ми, когато съм бил създаван тайно, образуван в дълбочината на утробата. Твоите очи видяха зародиша ми" (Пс. 138:13, 15-16). За това свидетелстват и думите на Иов, обърнати към Бога: "Твоите ръце са се трудили над мене и са ме образували цял околоръст... Не Ти ли ме изля като мляко, и ме сгъсти като отвара, с кожа и плът ме облече, с кости и жили ме стегна, живот и милост ми гарува, и Твоята грижа пазеше гуха ми? И... ме извади от утробата" (Иов. 10:8-12,18). "Преди да те образувам в утробата... И преди да излезеш из утробата, осветих те" (Иер. 1:5) – казал Господ на св. прор. Иеремия.

"Не убивай дете, като причиняваш помятането му" – това повеление се помещава сред най-важните Божии заповеди според "Учението на 12-те апостоли" – един от най-древните паметници на християнската писменост. "Жената, причиняваща помятане, е убийца и ще даде отговор пред Бога. Защото зародишът в ут-

робата е живо същество, за което Господ се грижи" – пише апологетът от II в. Атинагор. "Този, който ще бъде човек, е вече човек" – твърдял Тертулиан в края на II и началото на III в. "Който умишлено погуби заченат в утробата си плод, погледжи на наказание за убийство... За туй и ония, които дават враждалски пития за помятане зачатие в утробата, са убийци, както и ония, които дават детоубийствени отрови" – се казва в 2-ро и 8-мо правила на св. Василий Велики, включени в Книгата на Правилата на Православната Църква и потвърдени от 91-во правило на VI Вселенски събор. Същевременно св. Василий уточнява, че тежестта на вината не зависи от срока на бременността: "Ние не правим тънка разлика, дали плодът е добил вече образ, или е още без образ". Св. Иоан Златоуст наричал правещите аборт "по-лоши от убийци".

Църквата разглежда широкото разпространение и оправдаване на абортите в съвременното общество като заплаха за бъдещото човечество и като явен признак за морална деградация. Верността към библейското и светоотеческото учение за светостта и безценността на човешкия живот от самото му начало, е несъвместима с признаването на "свободата на избор" на жената да се разпорежда с участието на плода. Освен това абортът представлява сериозна опасност за физическото и душевно здраве на майката. Църквата също така счита за неотменим свой дълг да защитава най-уязвимите и зависими човешки същества, каквито са неродените деца. Православната Църква при никакви обстоятелства не може да даде благословение за извършването на аборт. Като не отхвърля жените, извършили аборт, Църквата ги призовава към покаяние и преодоляване на пагубните последствия на греха чрез молитва и определяне на епитимия с последващо участие в спасителните Тайнс-

тва. В случаите, в които съществува непосредствена заплаха за живота на майката при продължаването на бременността, особено ако тя има други деца, в пастирската практика се препоръчва да се прояви снизхождение. Жената, прекъснала бременността си при такива обстоятелства, не се отлъчва от евхаристийно общение с Църквата, но това общение се определя вече от изпълняването от нея на покаяно молитвено правило, което се определя от свещеникът, който я приема на изповед. Борбата с абортите, които жените извършват поради крайна материална нужда и безпомощност, изискват от Църквата и обществото да вземат действени мерки за защитата на майчинството, а също така и да осигурят условия за осиновяването на децата, които поради някаква причина не могат да бъдат отглеждани от техните майки.

Отговорността за греха на убийството на нероденото дете се носи и от бащата, в случай, че той е изразил съгласие заедно с майката за извършването на аборт. Ако абортът е извършен от жената без съгласието на мъжа, това може да бъде основание за разтрогването на техния брак (вж. X.3.). Грехът пада и върху лекаря, извършващ аборта. Църквата призовава държавата да признае на медицинските работници правото на отказ от извършването на аборт от събражения заради съвестта им. Не трябва да се приема за нормално положението, при което юридическата отговорност на лекаря за смъртта на майката се поставя несравнимо по-високо от отговорността за погубването на плода, което провокира медиците, а чрез тях и пациентите да извършат аборт. Лекарят е длъжен да проявява максимална отговорност при поставянето на диагноза, която може да подтикне жената да прекъсне бременността си; освен това вярващият медик

трябва щателно да съпостави медицинските показания и повелите на християнската съвест.

XII.3. Проблемът с контрацепцията също се нуждае от религиозно-нравствена оценка. Някои от противозачатъчните средства фактически имат абортиращо действие, като прекъсват изкуствено живота на ембриона в най-ранните му стадии, поради което заключението относно аборта се отнасят и към тяхната употреба. По никакъв начин не могат да се приравняват към аборта други подобни средства, които не са свързани с прекъсването на вече започнал живот. Като се определя отношението към неабортните средства за контрацепция, следва да се напомни на християнските съпрузи, че продължаването на човешкия род е една от главните цели на богоустановения брачен съюз (вж. X.4.). Умишленият отказ от раждането на деца поради егоистични побуди обезценява брака и е несъмнен грях.

Освен това съпрузите носят отговорност пред Бога за пълноценното възпитание на децата. Един от начините за осъществяването на отговорното отношение към тяхното раждане, е въздържанието от полови отношения за определено време. Необходимо е, впрочем, да бъдат напомнени думите на св. ап. Павел към християнските съпрузи: "Недейте се лишава един от други – освен по съгласие за някое време, за да пребъдвате в пост и молитва; след това бъдете си пак заедно, за да ви не изкушава сатаната, поради вашето невъздържане" (I Кор. 7:5). Очевидно е, че решенията по този въпрос могат да се вземат единствено по взаимно съгласие и от двамата съпрузи, като прибегнат за съвет към духовник. На последния трябва да прояви пастирска пред-

пазливост и да обърне внимание на конкретните условия за живот на съпругеската двойка, на тяхната възраст, здраве, тепен на духовна зрялост и много други обстоятелства, като прави разлика между тези, които могат да "вместят" високите изисквания за въздържание и тази, на които това "не е дадено" (Мат. 19:11), като се грижат преди всичко за запазването и укрепването на семейството.

Свещеният Синод на Руската Православна Църква в своето определение от 28 декември, 1998 г. подчерта пред свещениците, които носят духовническо служение "недопустимостта на принуждаването или склоняването на пасомите въпреки тяхната воля към... отказ от съпругески живот в брака", като също така напомни на пастирите за необходимостта от "съблюдаването на особено целомъдрие и пастирска предпазливост при обсъждането с пасомите на въпроси, свързани с един или друг аспект на техния семеен живот".

ХИ.4. Прилагането на новите биомедицински методи в много случаи позволява да бъде преодолян недъгът на безплодието. В същото време разширяващото се технологично вмешателство в процеса на зараждане на човешкия живот, представлява заплаха за духовната цялост и физическото здраве на личността. Отношенията между хората, които лежат от гревност в основата на обществото, също се оказват под заплаха. **С развитието на споменатите технологии е свързано също така и разпространението на идеологията на т. нар. репродуктивни права,** които се пропагандират сега на национално и международно ниво. Тази система от възгледи предполага приоритет на половата и социалната реализация над грижата за бъдещето на детето, над духовното и фи-

зическо здраве на обществото и неговата нравствена устойчивост. Към човешкия живот в света постепенно се създава отношение като към продукт, който може да бъде избран съобразно собствените ни склонности и с които можем да се разпореждаме наравно с материалните ценности.

В молитвите на чина на венчанието Православната Църква изразява вярата си в това, че чадорождението е желаният плод на законното съпругество, но заедно с това не е единствената му цел. Заедно с "плод от утробата за полза" на съпрузите, се измолват и даровете на непреходната взаимна любов, целомъдрие и "единомислие на душите и телата". **За това начините за деторождение, които не са в съгласие със замисъла на Твореца на живота, не могат да бъдат счтани за нравствено оправдани от Църквата. Ако мъжът или жената са неспособни да зачеват деца, а терапевтичните и хирургически методи не помагат на съпрузите, те следва да приемат своето бездетство със смирение като особено жизнено призвание.** Пастирските препоръки в тези случаи трябва да предвидят възможността за осиновяването на дете по взаимно съгласие на съпрузите. Към допустимите средства на медицинска помощ може да се отнесе и изкуственото оплождане с полови клетки от съпруга, доколкото така не се нарушава целостта на брачния съюз, няма принципна разлика между него и естественото зачатие и се извършва в контекста на съпругеските отношения.

Манипулациите, свързани с донорството на полови клетки, нарушават целостта на личността и изключителността на брачните отношения, като допускат намесата в тях на трета страна. Освен това тази практика поощрява безотговорното бащинство или

майчинство като явно освобождава анонимните донори от всякакви обязанности спрямо тези, които са "плът от плътта" им. Изполването на материал от донори подгонва основите на семейните връзки, доколкото предполага наличието освен на "социални", така и на т. нар. биологични родители на детето. **"Сурогатното майчинство"**, т. е. износването на оплодена яйцеклетка от жена, която след раждането връща детето на "поръчителите" е **противоестествено и недопустимо** дори и в случаите, в които не се извършва с комерсиална цел. Тази методика предполага разрушаване на дълбоката емоционална и духовна близост, създаваща е между майката и младенеца по време на бременността. "Сурогатното майчинство" травмира както износващата жена, чиито майчински чувства се разрушават, така и детето, което впоследствие може да изпитва криза на самосъзнанието. **От православна гледна точка са нравствено недопустими също така и всички разновидности на екстракорпоралното (извънтелесното) оплождане, което предполага изготвяне, консервация и преднамерено унищожаване на "излишните" ембриони. Моралната оценка на осъдения от Църквата аборт се основава именно върху признаването на човешко достойнство дори при ембрионите (вж. XII. 2.).**

Оплождането на самотни жени с използването на полови клетки от донори или осъществяването на "репродуктивните права" на самотните мъже, също както и на лицата с т.нар. нестандартна сексуална ориентация лишава бъдещото дете от правото да има баща и майка. Употребата на репродуктивни методи извън контекста на благословеното от Бога семейство е форма на богоборчество, осъществявано под прикритието на защитата на човешката автономия, превратно разбираната свобода на лич-

ността.

XII. 5. Наследствените заболявания са значителна част от общия брой болести. Развитието на медицинско-генетическите методи на диагностика и лечение може да помогне за предодвратяването на тези болести и да облекчи страданията на много хора. Същевременно е важно да помним, че генетическите нарушения не рядко са в резултат на забравянето на нравствените начала и закономерен завършек на порочния начин на живот, в резултата на които страдат и потомците. Греховната повреденост на човешката природа се побеждава чрез духовни усилия и ако порока властва с нарастваща сила от поколение в поколение в живота на потомството, се сбъдват гумите на Свещеното Писание: "Ужасен е краят на несправедния рог" (Прем. 3:19). Или обратното: "Блажен е оня човек, който се бои от Господа и който крепко обича Неговите заповеди. Неговото семе ще бъде силно на земята; рогът на праведните ще бъде благословен" (Пс. 111:1-2). Във връзка с това генетическите изследвания само потвърждават духовните закономерности, които са открити на хората преди много векове в Словото Божие.

Като обръща внимание на хората върху нравствената причина за недъзите, Църквата заедно с това приветства усилията на медиците да лекуват наследствените болести. Целта на генетическите вмешателства обаче не бива да бъде изкуственото "усъвършенстване" на човешкия рог и намесата в Божия план за човека. Затова генната терапия може да бъде извършвана само със съгласието на пациента или неговите законни представители, и изключително по медицински показания. Генната терапия на половите клетки е крайно опасна, тъй като е свързана с изменение на генома (съвкупността от нас-

ледствените особености) в редица поколения, което може да доведе до непредсказуеми последици като нови мутации и дестабилизация между човешкото общество и околната среда.

Успехите в разшифроването на генетичния код създават реални предпоставки за широко генетическо тестване с цел намирането на информация за природната уникалност на всеки човек, в това число и за генетичната му предразположеност към определени заболявания. Създаването на "генетичен паспорт" би помогнало при разумното му използване, да коригира своевременно развитието на възможни заболявания при конкретен човек. Има реална опасност обаче от злоупотреба с генетичните сведения, когато те биха могли да послужат при различни форми на дискриминация. Освен това притежаването на информация за наследствена предразположеност към тежки заболявания може да стане непосилен душевен товар. Затова генетичната идентификация и генетичното тестване могат да се извършват единствено въз основа на уважението на свободата на личността.

Методите на пренаталната (предродилна) диагностика, която позволява да бъде установен определен стадий на ранен стадий от вътреутробното развитие, също имат двойствен характер. Някои от тези методи могат да станат заплаха за живота и целостта на тествания ембрион или плод. Откриването на трудно излечимо генетическо заболяване нерядко става причина за прекъсването на зараждащия се живот, а са известни и случаи, когато на родителите е бил оказван и натиск. Пренаталната диагностика може да се счита за нравствено оправдана, ако има за цел да подпомогне леченето на болести, проявени през ранен стадий от бременността, а

също така и да подготви родителите за особената грижа за особената грижа за болното дете. Всеки човек има право на живот, любов и грижа, независимо от наличието на едни или други болести при него. Според Свещеното Писание Сам Бог е "застъпник на немощни" (Иудит 9:11). Св. ап. Павел учи да се поддържат слабите (Деян. 20:35; I Сол. 5:14), а като уподобява Църквата на човешко тяло, той казва, че "ония членове... които ни се струват по-слаби, са много по-нужни", а по-малко свършените се нуждаят от по-голяма грижа (I Кор. 12:22,24). Прилагането на пренаталната диагностика с цел избора на желаните от родителите пол на бъдещото дете е свършено неприемливо.

XII. 6. Осъществяването от учените **клонирание** (получаване на генетично копие) на живот ни поставя въпроса за допустимостта и възможните последици от **клонирането на човека**. Осъществяването на тази идея, която среща протест от страна на много хора по целия свят, може да стане разрушителна за обществото. Клонирането открива в още по-голяма степен в сравнение с другите репродуктивни технологии възможността за манипулиране на генетичния състав на индивида и води до по-нанатъшното му обезценяване. Човек няма правото да претендира за ролята на творец на себеподобни същества или да подбира за тях генетически прототипи и да определя личностните им характеристики по свое усмотрение. **Замисълът на клонирането несъмнено е предизвикателство към самата природа на човека и на заложения в нея Божи образ, от който свободата и уникалността на личността са неотделими.** "Тиражирането" на хора със задани предварително параметри може да бъде желано единствено от привържениците на тоталитарни идеологии.

Клонирането на човека е способно да изв-

рати естествените основи на раждането, кръвното родство, майчинството и бащинството. Детето може да стане сестра на майка си, брат на баща си или дъщеря на дядо си. Психологическите последици от клонирането също са крайно опасни. Появилият се в резултат на такава процедура човек може да не възприема себе си като самостоятелна личност, а само "копие" на някой от живите или порано живели хора. Необходимо е също така да се вземе предвид, че експериментите с клониране на хора биха дали като "страничен резултат" множество несъстояли се животи, и, което е твърде вероятно, раждането на голям брой нежизнеспособно потомство. **Същевременно обаче клонирането на изолирани клетки и тъкани от организма не е посегателство върху достойнството на личността и в редица случаи се оказва полезно в биологическата и медицинската практика.**

XII.7. Съвременната трасплантология (теория и практика на присаждането на органи и тъкани), позволява да се окаже ефективна помощ на много болни, които иначе биха били обречени на неизбежна смърт или тежка инвалидност. Развитието на тази област на медицината обаче увеличава потребността от нужните органи, поражда определени нравствени проблеми и може да се превърне в опасност за обществото. Така недобросъвестната пропаганда на донорството и комерсиализирането на трасплантационната дейност създават предпоставки за търговия с части от човешкото тяло, като поставят под угроза живота и здравето на хората. **Църквата счита, че органите на човека не могат да бъдат разглеждани като обект на закупуване и продаване. Присаждането на органи от жив донор може да се осъществява единствено чрез доброволна жертва в името на спасението на друг човек. В**

този случай съгласието за експлантация (изваждането на орган) е проява на любов и състрадание. При това обаче потенциалният донор трябва да бъде добре информиран за потенциалните последици за здравето му при експлантацията на орган. Експлантацията, която заплашва пряко живота на донора е морално недопустима. Най-разпространената практика на вземането на органи е тяхното изваждане от току-що починали хора. В тези случаи трябва да бъде изключена неяснотата за момента на настъпване на смъртта. Съкратяването на живота на един човек, в това число и чрез отказването от животоподръжжачи процедури с цел продължаването на живота на друг, е неприемливо.

Опирайки се на Божественото Откровение, Църквата изповядва вярата си в телесното възкресение на мъртвите (Ис. 26:19; Рим. 8:11; I Кор. 15:42-44, 52-54; Филип. 3:21). В обряда на християнското погребение Църквата изразява подобавачо почитание на тялото на починалия човек. Посмъртното донорство на органи и тъкани може да бъде проявление на любов, продължаваща и в отвъдното. Такова даряване или завещаване на органи не може да бъде считано за задължително. Затова доброволното пожизнено съгласие на донора е условие за правомерността и нравствената приемливост на експлантацията. В случай, че волята на потенциалния донор не е известна на лекарите, те са длъжни да изяснят волята на починалия или умирация човек, като при необходимост се обърнат към неговите близки. Така наречената презумпция за съгласие за взимането на органи и тъкани от тялото на потенциалния донор, което е фиксирано в законодателството на някои страни, е недопустимо нарушаване на свободата на човека за Църквата.

Донорските органи и тъкани се усвояват

от възприемащия ги човек (реципиент), като се включват в сферата на неговото личностно душевно и телесно единство. Поради това при никакви обстоятелства **трансплантация, която може да доведе до заплахата за идентичността на реципиента, като засегне неговата уникалност като личност и представител на рода, не може да бъде нравствено оправдана.** Особено важно е да се помни това условие, когато се решават въпроси, свързани с присаждането на тъкани и органи от животни.

Църквата счита за безусловно недопустимо прилагането на методите на т. нар. фетална терапия, в чиято основа стои взимането и използването на тъкани и органи от човешки зародиши, абортирани на разни стадии от тяхното развитие заради опитите, свързани с лечение на различни заболявания и "подмладяване" на човешкия организъм. Осъждайки аборта като смъртен грях, Църквата не може да намери оправдание за него и при случаите, в които някой вероятно ще получи полза за здравето си от унищожаването на зачатък на човешки живот. Тази практика (дори ако нейната хипотетична в днешно време ефективност би била научно доказана), неизбежно способства за още по-широкото разпространение и комерсиализация на абортите, превръща се в пример за нечувана безнравственост и има престъпен характер.

XII.8. Практиката на взимане на пригодни за трансплантация човешки органи, а също така и развитието на реанимацията пораждаат проблема за правилната констатация на момента на смъртта. Преди като критерий за нейното настъпване се считаше необратимото спиране на дишането и кръвообращението. Благодарение на развитието на реанимационните технологии обаче, тези жизнено важни функции могат да бъдат поддържани в

течение на дълъг период от време. По такъв начин актът на смъртта се превръща в процес на умиране, зависещ от решенията на лекаря, което налага качествено нова отговорност в съвременната медицина.

В Свещеното Писание смъртта се представя като разлъчване на душата от тялото (Пс. 145:4; Лук. 12:20). **Следователно може да се говори за продължаване на живота готогава, докато дейността на организма се осъществява като едно цяло.** Продължаването на живота с изкуствени средства, при което функционират само отделни органи, не може да се разглежда като задължителна и желателна във всички случаи задача на медицината. Отлагането на часа на смъртта понякога само продължава мъките на болния, като лишава човека от правото на достойна, "непосрамваща и мирна" кончина, която православните християни измолват от Господ по време на богослужението. Когато активната терапия стане невъзможна, на нейно място трябва да дойде палиативната помощ (обезболяване, грижа, социална и психологическа поддръжка), а също така и пастирската грижа. Всичко това има за цел да осигури истински човешки завършек на човешкия живот, съгрят от милосърдие и любов.

Православното разбиране на непосрамващата кончина включва и подготовката към смъртния изход, който се разглежда като духовно значим етап от живота на човека. Болният, обкръжен с християнска грижа през последните дни на земното си битие е способен да преживее богатна промяна, свързана с ново осмисляне на изминатия път и покаяно пребъждане пред прага на вечността. За родствениците на умиращия и здравните работници пък търпеливата грижа за болния е възможност да служат на Самия Господ

според думите на Спасителя: “Доколкото сте сторили това на едного от тия Мои най-малки братя, Мене сте го сторили” (Мат. 25:40). Укриването на информация за тежко състояние от пациента под предлог за запазването на неговия душевен комфорт, нерядко лишава умирация от възможността да се подготви съзнателно за кончината си и да получи духовно утешение чрез участието в Таинствата на Църквата, а също така и може да помрачи с недоверие отношенията между него и близките и лекарите.

Предсмъртните физически срадания не винаги се потискат ефективно с помощта на обезболяващи средства. Знаейки това, в такива моменти Църквата се обръща към Бога с тази молитва: “Облекчи нетърпимите болки и съдържащата се в тях тежка немощ на този Твои раб и го упокой с праведните” (Требник. Молитва за продължително страдащи). Единствено Господ има власт над живота и смъртта (I Цар. 2:6). “В Неговата ръка е душата на всичко живо и духът на всяка човешка плът” (Иов 12:10). Поради това **Църквата**, оставайки вярна на спазването на Божията заповед “не убивай” (Изн.20:13), **не може да признае за нравствено приемливи разпространените днес в светското общество опити да се легализира т. нар. евтаназия, т. е. преднамереното умъртвяване на безнадежно болните (в това число и по тяхно желание).** Молбата на болния да се ускори смъртта му често е обусловена от състояние на депресия, което го лишава от възможността да прецени правилно своето положение. Признаването на евтаназията за законна, би довело до намаляването на достойнството и извращаването на професионалния дълг на лекаря, който е призван да съхранява, а не да прекъсва живота. **“Правото на смърт” би могло да се превърне лесно в заплаха за живота на пациент, за чието лечение**

не достигат парични средства.

По такъв начин **евтаназията е форма на убийство или самоубийство**, в зависимост от това дали пациентът взема участие в нея. В последния случай към евтаназията са приложими съответните канонически правила, съгласно които преднамереното самоубийство, както и оказването на помощта за неговото извършване, се оценяват като тежък грях. **Умишленият самоубиец**, който “е сторил това било от хорска обίδα, или от малодушие”, **не се удостоива с християнско погребение и литургично споманаване** (св. Тимотей Александрийски, прав. 14). Ако самоубиецът несъзнателно се е лишил от живот, намирайки се “вън от себе си”, т. е. в пристъп на душевна болест, се разрешава църковна молитва след разследване на случая от епархийския архиерей. **Същевременно е необходимо да се напомни, че околните често поемат вината на самоубиеца, оказвайки се неспособни да проявят действено състрадание и милостърдие.** Църквата също така призовава чрез св. ап. Павел: “Понасяйте един другиму тежотите, и така изпълнете закона Христов” (Гал.6:2).

XII.9. Свещеното Писание и учението на Църквата недвусмислено осъждат хомосексуалните полови връзки, като виждат в тях порочно извращаване на богосъздадената природа на човека.

“Ако някой легне с мъж като с жена, и двамата са извършили мръсотия” (Лев. 20:13). Библията разказва за тежкото наказание, което Бог наложил на жителите на Содом (Бит. 19:1-29), именно поради греха на мъжеложството, според тълкуванията на св. Отци. Св. ап. Павел, описвайки нравственото състояние на езическия свят, включва хомосексуалните отношения в числото на “срамотните страсти” и “заблуди”, оскверняващи човешкото тя-

ло: "Жените им замениха естественото употребление с противоестественно; също и мъжете, като оставиха естественото употребление на женския пол, разпахиха се с похоти един към други, и вършеха срамоти и мъже на мъже, та получаваха в себе си отплата, каквато подобаваше на тяхната заблуда" (Рим. 1:26-27). "Не се лъжете... нито малакийци, ни мъжеложенници... няма да наследят царството Божие" (I Кор. 6:9-10). Светоотеческото предание също ясно и определено осъжда всякакви прояви на хомосексуализъм. "Учението на дванадесетте апостоли", творенията на св. Василиї Велики, св. Иоан Златоуст, св. Григорий Ниски, блаж. Августин и каноните на св. Иоан Постник изразяват неизменното учение на Църквата, според което хомосексуалните връзки подлежат на осъждане. Замесените в тях хора нямат право да бъдат в църковния клир (св. Василий Велики, прав. 7; св. Григорий Ниски, правило 4; св. Иоан Постник, прав. 30). Обръщайки се към опетнените се с греха на содомията, преп. Максим Грък възкликва: "Осъзнайте, окаяни, на какво скверно наслаждение сте се предали!... Постарайте се по-скоро да станете от това най-скверно и смрадно ваше наслаждение и да го възненавидите, а който ви уверява, че то е невинно, предайте го на вечна анатема като противник на Евангелието на Христос Спасителя и развратител на Неговото учение. Очистете се с искрено покаяние, топли сълзи, милостиня според силите ви и чиста молитва... Възненавидете от цялата си гуша това нечестие, за да не бъдете синове на проклятието и вечната погубел".

Дискусиите за положението на т. нар. сексуални малцинства в съвременния свят клонят към това да не се признава хомосексуализма за полово извращение, а само за една от "сексуалните ориентации", притежаваща равни права на публични

прояви и уважение. Твърди се също така, че хомосексуалното влечение е обусловено от индивидуална природна предразположеност. Православната Църква изхожда от неизменното убеждение, че богоустановеният брачен съюз между мъжа и жената не може да бъде съпоставим с извратените прояви на сексуалност. Тя смята хомосексуализма за греховно увреждане на човешката природа, което се преобладава с духовни усилия, водещи до изцеляването и личностното израстване на човека. Хомосексуалните стремления, както и другите страсти, терзаещи падналия човек, се лекуват чрез Таинствата, молитвата, поста, покаянието, четенето на Свещеното Писание и светоотеческите творения, а също така и чрез християнско общуване с вярващи хора, готови да окажат духовна поддръжка.

Отнасяйки се с пастирска отговорност към хората, които имат хомосексуални наклонности, Църквата в същото време решително се противопоставя на опитите да бъде представена греховната тенденция като "норма", и още по-малко като предмет на гордост и пример за подражание. Именно затова Църквата осъжда всякаква пропаганда на хомосексуализма. Без да оспорва никому основните жизнени права, уважение на личното достойнство и участието в обществените дела, Църквата същевременно твърди, че лицата, пропагандиращи хомосексуалния начин на живот, не бива да бъдат допускани до преподавателска, възпитателска или друга работа сред децата и младежите, а също така и да заемат командни постове в армията и изправителните учреждения.

Понякога извращението на човешката сексуалност се проявява под формата на **болезнено чувство за принадлежност към противоположния пол**, което води до опит за смяна на пола (**транссексуали-**

зъм). Стремехът за отказване от пола, с който Създателят е дарувал човека, може да има само пагубни последици за по-нататъшното развитие на личността. "Смяната на пола" посредством хормонално въздействие и провеждането на хирургическа операция в много случаи води не до разрешаване на психологическите проблеми, а до тяхното задълбочаване, като поражда дълбока вътрешна криза. Църквата не може да одобри такъв "бунт против Твореца" и да признае изкуствено сменената полова принадлежност за действителна. Ако "смяната на пола" се е случила на човека преди Кръщението, той може да бъде допуснат до това таинство, но Църквата го кръщава като принадлежащ към пола, с който е роден. Ръкополагането на такъв човек в свещен сан и встъпването му в църковен брак е недопустимо.

Трябва да се прави разлика между неправилната идентификация на половата принадлежност в ранно детство, свързана с патология в развитието на половите признаци в резултат на лекарска грешка и транссексуализма. Хирургическата корекция в този случай не е смяна на пола.

Превод от руски: о. Николаї Нешков
Преводът е направен по:

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

Трансцендентност и власт

Владимир Градев

And it is now that our two paths cross

W. H. Auden, *Horae Canonicae*

1. Теологията като проблем на политическата наука

До прага на есхатологията, никога отвъд. *Hasta el umbral, pero ningún paso tras!*"

Карл Шмит¹

Събирането на термините теологическо и политическо несъмнено смущава. Вярно, винаги ще се намери някаква прилика между политиката и теологията. Но дали аналогията е нещо повече от твърде лесното объркване, от поредното общо име, което, по думите на Спиноза, смесва във въображението, поради безсилието на интелекта, най-разнородни неща? "Всичко е във всичко и обратно", проникателно отбелязваше един шегобиец, който минаваше за сериозен философ. Наистина няма нищо, което да не може да се представи като сродно с нещо друго. И все пак връзката понякога не е тъй изкуствена. Сам Спиноза свързва с тире теологическото и политическото и се опита да определи тяхното отношение. Всъщност, не става дума да се мрази или отхвърля, а да се разбира. В изследването на словото за божественото и политическото първо трябва да се скъса с реториката на навъсените моралисти, които не се уморяват да клеймят собствената си епоха. Още

¹ Carl Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1995, S. XIII.

повече, че при философското питане не става дума за впечатления или реакции, а за безмилостна трезвост и проблематизиране на всяка очевидност. Тази бдителност разобличава умствените и езиковите привички. Непрестанното безпокойство на питането не позволява на философстващия да се остави на "естествената светлина" на видяното и тъй да се хлъзне по склона на идолопоклонничеството.

Изразът политическа теология има различни, често отрицателни, значения: Маркс, например, обвинява Хегел, че учението му за държавата в действителност е политическа теология и му противопоставя своята политическа икономия. Бакунин, на свой ред, напада Мацини, че вместо политическа философия прави политическа теология. Някои разбират политическата теология като политическа религия или религия, която легитимира определен политически рег²; за други това е теология на политиката: обяснение с помощта на религиозното откровение, на догмата и теологията на това какво е политика или още по-често каква трябва да бъде политиката³. През 60-те години се развива и "новата" политическа теология, която изхожда от необходимостта теологията да осъзнае своята историческа ситуираност и неизбежно "политизиране"⁴. В най-голяма степен, обаче, теологическо-политическият дебат през последния век се подхранва от формулирания от немския юрист Карл Шмит принцип за наличието на историческа и систематична аналогия между теологическите и политическите понятия.

През 1922 г. Карл Шмит въвежда понятието политическа теология, за да изтъкне съответствието между политико-социалната структура на дадена епоха и изразяваните от нея теологически понятия. Неговото определение е прочуто:

"Всички най-значими понятия на модерното учение за държавата са секуларизирани теологически понятия. Не само на основата на историческото им развитие, тъй като са минали в учението за държавата от теологията, тъй както, например, всемогъщият Бог се е превърнал във всемогъщ законодател, но и в систематичната им структура, чието познаване е необходимо за социологическото разглеждане на тези понятия"⁵.

Историческата аргументация на Шмит изяснява процеса и начина на превръщане на теологичните в политологични понятия. Политическата теология на Средновековието създава учението за християнската държава, за нуждаещия се от божественото основаване обществен рег. Модерността се стреми да разедини теологическия и политическия елемент. Ала и Просвещението притежава своя политическа теология в лицето на деизма. Аналогията между теология и юриспруденция позволява да се разглежда цялото развитие на учението за държавата през последните четири века от гледна точка на антитезата между "деизъм" и "теизъм". Деизмът "изключва Бог от света, но продължава да вярва в съществуването Му... Либералната буржоазия желае Бог да не е активен; желае монархът да е без власт"⁶. Тъй както Богът на Нютон е гарант за съществуващия природен рег и закони, но не се меси в световните дела, така и конституционният монарх "царува и не управлява", а либералната държава "администрира и не управлява". На

2 Вж. В. Градев. "За изкушението на политическата религия", сп. *Християнство и култура*, бр. 12.

3 Сред многото възможни имена ще спомена само Бердяев, Маритен, Бонхьофер.

4 Основател на новата политическа теология е католическият теолог Йохан Баптист Мец. Най-важните му текстове са събрани в сборника J.B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997*. Mainz, Matthias Grönewald Verlag, 1997.

5 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1982, S.40.

6 Ibid., S. 59.

либералния деизъм Шмит противопоставя радикалния теизъм на Дьо Местр, Бонал и Доносо Кортес⁷. Тази нагласа би могла да се опише с реакцията на доктора в романа на Тургенев *В навечерието*, който, запитан с безпокойство от приятел на агонизиращия революционер Инсаров “А след кризата?”, отговаря сухо “След кризата? Изходът е двоен: *Aut Caesar, aut nihil*”⁸. Представата, че изходът от кризата е възможен само с изключителни мерки съответства на идеята за непроницаемия Бог, който сменя по Своя воля природните закони.

Безспорно, генеалогията на модерното учение за държавата от теологията е от голямо значение, ала истинската провокация на Шмит не е в извеждането на едната сфера от другата, а в структурната аналогия между тях. Според немския юрист най-сродната на теологията наука не е метафизиката, а юриспруденцията, чиято методическа парадигма е каноничното право на Католическата църква. Аналогията позволява, чрез изследването на теологичните понятия, да се осветли функцията на правото във взетото в неговата цялост общество. Същевременно, основен за Шмит е въпросът за основаването и легитимирането на политическия ред. Политическата теология не е

просто описателна дисциплина, която разглежда по оригинален начин различните политически учения и уредби. Тя схваща политиката именно като теология, като слово за Твореца, като учение за създаването на реда и неговото легитимиране чрез свързването му с върховния източник на всяка власт.

“Всички най-значими понятия на модерното учение за държавата са секуларизирани теологически понятия”. Ханс Blumenberg съзира в този лапидарен израз “най-силно изразената формула на теоремата на секуларизацията”⁹. Шмит разбира секуларизацията, по стъпките на Вебер¹⁰, като процесът на модерността, в който трансцендентният гарант на реалността се замества от групи иманентни форми на реалността: държавата, обществото, отделният индивид. Целта е конкретно да се “разкрие кой в историческата практика е взел принадлежащите на Бога функции да изгражда най-висшата форма на действителността и да бъде върховен източник на легитимността”¹¹.

Секуларизирането на юридическите понятия е израз на формирането на новия обществен ред през 17 век¹²: раждането на модерната държава от религиозните войни, борбата между църква и държава,

7 На тези трима “философи на контрареволуцията” Шмит посвещава четвъртата последна глава на своята *Политическа теология*. Жозеф дьо Местр (1753-1821) през епохата на Реставрацията е основният защитник на теокрацията. В политиката той полага като основен за съществуването на държавата принципа на легитимността. Сред най-важните му съчинения са трактатът *За папата* и *Санкт-петербургските вечери*. Шмит открива в него теоретика на децизионизма. Луи-Шарл-Амброаз Бонал (1754-1840) през 1790 г. е депутат в следреволюционното Народно събрание, но го напуска поради религиозните си убеждения и емигрира през периода на терора в Германия. Голямата му творба е *Теория на политическата и религиозната власт*. Шмит го разглежда като основател на традиционализма. Доносо Кортес (1809-1853) е испански политик и дипломат, чието най-забележително произведение е *Опит върху католицизма, либерализма и социализма*. Шмит открива в него първият теоретик на диктатурата. Вж. също Carl Schmitt, *Donoso Cortes in gesamt-europaischer Interpretation*, Kuhn, Greven Verlag, 1950.

8 Иван Тургенев, *В навечерието*, гл. 25.

9 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, S. 97.

10 В края на Първата световна война Шмит, макар и вече бляскаво започнал своята собствена академична кариера, усърдно посещава лекциите на Макс Вебер. Първият вариант на *Политическата теология* е публикуван под заглавието “Социология на понятието суверенност и политическа теология” във възпоменателния сборник за Вебер *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, hrsg. von Melchior Palyi, München/Leipzig, 1922.

11 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, S. 73.

12 На създаването на този нов обществен ред Шмит посвещава своя *magnum opus* “Номосът на земята”, *Der Nomos der Erde*, Berlin Duncker & Humboldt, 1950.

противопоставянето на "земя и море"¹³. Шмит описва историко-духовната съгба на западната култура като последователно секуларизиране на волята за власт. Преходът се извършва от теологическия център на властта (религиозните войни през 16 и 17 век) през метафизическия (изграждането на абсолютистката държава през 17 век) и моралния (Просвещението и Френската революция) към икономическия (религиозно неутралната държава през 19 век и класовата борба), за да се достигне днес до господството на техниката (епохата на кризата на националната държава и *globale Zeit*). Следването на различните етапи съвсем не е възходящо, те са кристализации на разнородните динамики на европейската култура. Различните центрове на властта не снемат в себе си множествеността на феномените на епохата, а поляризират нейната динамика. Историческият ритъм се определя от неизбежната двуполност на процеса на секуларизацията: обновяващото нахлуване на политическото и последващото му неизбежно неутрализиране: "Европейското човечество се движи постоянно от бойното поле към неутралния терен, който едва отвоюван се превръща пак в бойно поле и се налага отново да се търсят необходимите неутрализиращи сфери"¹⁴.

Чрез категорията на секуларизацията Шмит достига не само до логиката на историческите преобразования, но и до систематичната същност на учението за държавата, което правото и политическата наука извеждат от теологията. Този концептуален пренос намира своя израз в развитието на теорията на суверенността. Прочути са първите провокативни думи на *Политическата теология*: "Суверен е този, който решава за изключителното положение". Учението за суверенността, което показва подзаглавието на книгата¹⁵, дава критерия за по-

нятийното свързване на теология и политика. Ако суверенността се схване като секуларизация на един теологически референт, трансценденцията, то е възможно по този начин да се мислят всички политически понятия, както твърди в своята дефиниция Шмит.

Първ въвежда понятието за суверенност Жан Боден. В неговата *Държава*¹⁶ откриваме определението на законната власт като *puissance de donner et casser la loy* ("власт да се създава и касира закона"). Тази абсолютна власт съвсем не е "неограничена", тя се упражнява съобразно дадените от върховната воля на Бога естествени закони, чието отражение са основните закони на държавата. По-късно философията на Контрареволуцията теологически обосновава личния суверенитет на монарха и го легитимира чрез позоваване на традицията и Провидението, което се въплъщава в света от властта на Църквата и нейното винаги "последно и безапелационно решение"¹⁷. След като теологическата и метафизическата епоха биват разградени от процеса на секуларизацията, самата теология се озовава в сферата на политическото – единственото пространство, в което все още има възможност за "крайно, последно" слово.

Суверенността е власт за решението относно изключителното положение. Политическото действие се основава върху автономната власт за решение, способна да създаде *ex nihilo* собствената си легитимност. Тя е едновременно иманентна и трансцендентна спрямо съществу-

13 Carl Schmit, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Leipzig, Reclam, 1942.

14 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker&Humblot, 1963, S. 101.

15 *Четири глави върху учението за суверенността*.

16 Jean Bodin, *Les six livres de la République* (1576), Paris, Fayard, 1996, livre I, ch. 10.

17 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, op.cit., S. 57.

ващия рег, защото притежава властта да го конституира и има силата да го суспендира. Суверен е не онзи, който стои на върха на йерархията, а този който владее положението и има волята и силата да реши както за "налагането на извънредното положение, така и за неговото премахване". В това е ядрото на теологическо-политическото определение на суверенността. "Суверенът, от една страна е вън от нормално съществуващия рег и все пак му принадлежи, защото именно той притежава компетентността да реши дали цялата конституция може да бъде суспендирана"¹⁸. Суверенът не се нуждае от право, за да създава право. Суверенността се състои в трансцендирането на съществуващи норми и в определянето на всяка нова норма. Решението на суверена е "свободно от всяко нормативно обвързване, то е абсолютно в буквалния смисъл на думата"¹⁹. Суверенна е властта да се суспендират съществуващите норми, тъй както божествена е властта да се суспендират естествените закони: от тази гледна точка "извънредното положение има аналогично значение на чюдото за теологията"²⁰.

Политическата теология не е просто теологическо основаване на политическото, тя не се свежда единствено до секуларизацията, до процеса на пренос от теологическите към политическите понятия. Мисля, че под политическа теология трябва да се разбира преди всичко наличието вътре в политическото, в самото негово конституиране, на трансцендиращото емпирическата реалност напрежение. "Политиката за Шмит, отбелязва Якоб Таубес, не е определена сфера, а интензивност, в която всичко може да стане политическо... Политическо може да

стане всяко действие, което е на живот и смърт, в чиито хоризонт се явява изключението"²¹. Политическата теология не се задоволява само да опише прехода от трансцендентност към иманентност в епохата на модерността, а показва, че политическото не може да намери решение в самото себе си, че изисква постоянно движение на трансцендиране на емпиричната реалност. Без това движение политиката е невъзможна дори и в най-светската си и всекидневна форма. Следователно, политическата теология е нещо повече от съответствието между божествената суверенност и политическата суверенност под формата на аналогията. В епохата на секуларизацията Шмит разкрива обръщането на отношението между теология и политика: позволяването на Бога не легитимира повече светската власт, но самата политика, която единствена произвежда смисъл днес, създава Бог. В опита чрез политическото да се определи смисълът и фундаментът на човешкото действие, да се изведе от самото него идеята за истинното и доброто, се крие голямото изкушение на политическата теология. Изкушение, което идва като отглас от първоосноваващия библейски разказ: не просто "ще бъдете като богове", но "ще създавате вашите богове". При Шмит трансцендентното е сведено до измерението на иманентността и се обезсилва самата теология и есхатологичното очакване. И в това несъмнено е първородният грях и страшното изкушение на политическата теология.

18 Ibid. S. 14.

19 Ibid., S. 19.

20 Ibid., S. 43.

21 Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt*, Berlin, Merve Verlag, 1987, S. 70.

2. Упражнения по екзорцизъм I: догматичната перспектива

Недейте се съобразява с този век,
въздържайте се от него!

Августин, *Изповеди*²²

През 1935 г. Ерик Петерсон²³ публикува в Лайпциг теологическия трактат *Монотеизмът като политически проблем*²⁴. В него е разобличено безкритичното използване от страна на теологията на идващи от политическата сфера понятия. Подобна употреба води, в крайна сметка, единствено до легитимиране на съществуващата власт. Немският теолог твърди, че мерило за политическото поведение на християнина не е нито юдейският монотеизъм, нито гръцката метафизика, а само вярата в триединния Бог. Според Петерсон изначалната структура на християнството има свръхестествен и есхатологически смисъл, който противостои на всяка политическа интерпретация и не може да легитимира никаква власт. С други думи, той отхвърля политическото измерение на християнството, за да запази единствено неговото религиозно значение.

Основна прицелна точка на критиката на Петерсон е политическата теология на Карл Шмит и най-вече неговото твърдение, че съществува систематическа и историческа аналогия между теологическите и юридическите и политическите понятия. Самият Карл Шмит е цитиран само веднъж и то едва в заключителната бележка под линия²⁵, но полемиката с неговата политическа теология пронизва цялата творба, за да покаже догматичната несъвместимост на християнството с всяка форма на политическа теология. Според Петерсон за политическа теология може да се говори само в рамките на юдейския монотеизъм и гръцкия политеи-

зъм, докато християнската вяра отхвърля, в името на триединната догма, всяка "политическа теология".

В центъра на вниманието на немския теолог е тъкмо процесът на създаване на триединната догма. Ерик Петерсон нахвърля политическата история на богословските идеи в ранната църковна догматика, за да изследва не толкова връзките, колкото непреодолимите различия между политическата теология и християнската вяра. Той изхожда от близостта на схващането за "божествената монархия" у гърци и юеи. Обратимостта на метафизическите в политически и на политическите в метафизически понятия се наблюдава още при Аристотел, който заключава в 12-та книга на *Метафизиката*, че "творенията не искат да бъдат управлявани лошо. Не е добре да има много управници. Нека да има един господар". Това, всъщност, е цитат на думите на Агамемнон в *Илиадата*, където значението е преди всичко конкретно политическо. Така Аристотеловата теология завършва с неувусмислено препращане към сферата на политиката. Съответствието между възгледа за божественото устройство на света и основаването на държавата се оказва изключително устойчиво.

22 Свети Аврелий Августин, *Изповеди* (прев. Анна Николова), София, НК, 1993, XIII, 21, 30.

23 Ерик Петерсон (1890-1960), теолог и историк на ранното християнство. Първоначално е професор по църковна история в лутеранския богословски факултет на Бонския университет. През 1930 г. приема католицизма и става професор по патрология в Папския институт по християнска археология в Рим. В младостта си е близък приятел на Шмит, който има решаваща роля за неговото обръщане в католицизма.

24 Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935) in E. Peterson, *Theologische Traktate*, Würzburg, Echter, 1994.

25 Самата бележка гласи: "Понятието за политическа теология е въведено в литературата, доколкото ми е известно, от Карл Шмит, *Политическа теология*, Мюнхен, 1922. Неговите сбиту тези тогава не бяха систематично разработени. Тук се опитаме, на основата на конкретен пример да докажем теологическата невъзможност на "политическата теология", E. Peterson, *Der Monotheismus...*, op.cit., S. 81.

во. То лесно може да бъде проследено чак до модерните времена. Ако има само един Бог, то следователно има и само един владетел на земята. Светът има йерархично-монархична структура: един Бог – един логос – един космос. Божеството е символ и интегриращ център на действителността. Монотеизмът на тази “естествена теология” съответства на монархизма на владетеля в съответната “политическа теология”. Ако предпоставката на властта е Бог, то, следва че единичността на Бога легитимира и едноличния владетел. За Израил монархията също може да бъде само божествена. В случая се касае за избрания народ, който е управляван от Царя на царете, от единия Бог. За Петерсон е особено важно да покаже, че няма същностна разлика между гръцкото и юдейското схващане за божествената монархия. Благодарение на понятието за божествена монархия е възможно да се прокара пряка връзка и зависимост между върховната политическа власт и върховното Божество. Благоговеещият пред възпяващия висшата политическа власт монарх същевременно почита висшия Бог.

Филон Александрийски открива в император Август способността на платоновия демуург да преобрази съществуващия хаос и междуособици в определен политически ред. Понятието за политически ред се изгражда по образа на космическия “монархичен” ред и намира във властта на императора своя организиращ принцип. Борбата на Юпитер с титаните се разбира от Филон тъкмо като създаване на нов политически ред. Преди Юпитер навсякъде е царял бунт и безпорядък, но с неговото качване на престола тъмните сили се скриват в най-дълбоките кътчета на земята. По същия начин Август е овладял хаоса и е сложил началото на единоначалния ред, който е в състояние да създаде и защити всеобщата сигурност. Пе-

терсон заключава, че политическият “монотеизъм”, т.е. сакрализирането на властта, не е християнско по своя произход. Негов родоначалник е Филон Александрийски, който слива елинския и юдейския монотеизъм. Безспорно, това схващане оказва силно влияние на първите християнски апологети и не случайно много от поддръжниците на йерархичното и монархично схващане са свързани с арианската ерес.

Както е добре известно, първите християни са били считани от римските власти за безбожници и за това са били възприемани като врагове на империята и преследвани. Съвсем разбираемо, първите апологети защитават християнството и го представят като истинската политическа религия, която най-добре може да служи на държавата. Петерсон твърди, че те заимстват от юдейството теологическо-политическото понятие за божествената монархия, за да покажат превъзходството на християнството над езическия политеизъм. Ала немският теолог твърде лесно и схематично представя ранното християнство просто като продължение на юдейството, без да се спре на настъпилата от самото начало разрыв между двете религии и на смяната на избрания еврейски народ от новия Божи народ, който вярва, че Исус е Христос.

За Петерсон най-важно е да покаже, че е невъзможно понятието за Троицата да бъде съчетано с това за божествената монархия. Господството на Бога над света и историята е свършено различно от това на монарха върху своите поданици. Цезарят господства политически и с принуда налага съблюдаването на закона. Ала Бог не налага Своето господство с насилието на тирана, а единствено със силата и постоянството на оухотворяващата света любов. Между земния и бо-

жествения свят има разлом и учението за отношенията в Божествената Троица не може да бъде предпоставка за налагането на определен политически ред.

Християнинът вярва в Иисус Христос, въплътилия Се за спасението на човеците Син Божии. Той не може да утвърждава и защитава съществуващия политически ред като възпроизвеждащ реда на Божествената Троица. В този смисъл Петерсон е прав да твърди, че няма съответствие между божествената монархия и християнското учение. Същевременно е вярно, че от политическа гледна точка, християнството не може да бъде смятано за чисто подривна сила, тъй като несъмнено то не е учение от "революционен" тип. Ала оттук съвсем не следва, че единствено учението за божествената монархия е политическа теология и че не съществува никакво отношение между теологическото и политическото.

Върховният бог на елинистичната култура е определено метафизична, а не национална, фигура. Римското господство също се отнася с метафизическо превъзходство към всички национални божества. Силата на Римската империя е, че успява не само да наложи собствената си власт, но и позволява на покорените народи да продължат да практикуват своите религии. Християнството, обаче, не може да толерира подобен политеизъм и се бори с него в името на единствената истина, която вярва, че въплъщава. Евреите пък запазват своята идентичност в името на очакването на близкото идване на Месията. В оставащото време избраният народ трябва само да съхрани своеобразието си и спокойно може да съжителства с всяка религиозна другост. Така и метафизиката, и юдейският монотеизъм, макар и по свършено различен начин, постигат единството чрез признаването на различията. Този принцип на единс-

твото може да бъде изложен и в чисто политически термини, което дава основание на Петерсон да говори за "общ" теологическо-политически светоглед на елинизма и юдейството.

За християнина всичко това е вече превъзможното. Историческото въплъщение на Иисус Христос прави ненужно самото понятие за избраност. Дошлият Месия е сложил край на историческата мисия на еврейския народ. Още повече, че Христос е дошъл на тази земя, за да спаси цялото човечество. В новия Божии народ всеки вярващ е обрязан, но не плътски и външно, а в дълбочината на сърцето си. Християнството е призовано да осъществи свършеното единство на всички народи, на целия човешки род. "То би представлявало интерес за Целсий, ако се оказало в състояние да превъзможне националните особености, но отделните народи никога няма да постигнат пълно съгласие и да се подчинят на един единствен закон, поради което въздействието на монотеизма върху политическия живот ще бъде винаги и само разрушително"²⁶. Езичникът Целсий защитава неопровержимата теза на политическия реализъм. Отделните народи не могат да преодолеят своите различия и да имат един единствен закон, да се покорят на реалното единство. За християнството единството на света, което Целсий желае, но счита за невъзможно, вече е започнало исторически с идването на Спасителя. Християнинът трябва да се бори за постиганото в Христос единство, въпреки че самата историческа реалност непрестанно му противоречи. Той е призован да осъществи това единство в едната, свята, вселенска и апостолска Църква. Създаването на християнската общност, съвсем не води, както му се струва на Целсий, до само-изключване на християните, подобно на ев-

26 E. Peterson, *Der Monotheismus...*, op.cit., S. 44.

реите, от всичко що се различава от тях, а е израз на вярата в това ново, което в Личността на Христос достига цялото човечество. Дори когато са в малцинство и във враждебна, преследваща ги среда, християните запазват съзнанието за своята принадлежност и задължения към цялото човечество: "Християните не се различават от другите хора нито по страна, нито по език, нито по външен облик. Те нямат собствени места за живеене, не си служат с особен език, в техния начин на живот няма нищо необикновено... Те се придържат към местните обичаи за облеклото, храната и начина на живот, като същевременно показват изключителните страни на своята република на духа... С една дума, това което е душата в тялото, това са и християните в света. Душата е във всички членове на тялото, тъй както християните във всички градове на света. Душата живее в тялото и все пак тя не е от тялото, както християните живеят в света, но не са от света... Душата обича тази плът, която я мрази, тъй както християните обичат тези, които ги мразят. Душата е затворена в тялото, въпреки че тя поддържа тялото живо; тъй и християните са затворници в света: те са, обаче, тези които поддържат света"²⁷.

Ориген, в отговор на съмнението, че един ген народите ще бъдат действително обединени под един закон, заявява, че тази надежда трябва да пребъде в сърцето на всеки християнин, който се опира на силата на Словото. "Той, продължава Петерсон, отговаря с есхатологично пророчество. На различието на народите ще сложи край денят на Страшния съд. Интелектуалната му честност го кара да признае, че различието между народи-

те ще продължи, докато живеем в този век и в това тяло"²⁸, защото светът, поради своята крайност и несъвършенство, не е в състояние адекватно да отговори на радикалната новост на историческото идване на Христос. Накратко, християнинът е призван едновременно да признае постиганото в Христа единство, но и да приеме неизбежното разделение на народите. Ала тогава излиза, че християнството не само приема политическата действителност с всички нейни различия, но и отхвърля, в името на есхатологичното очакване, радикализма на революционния месиаизъм и подриването на съществуващата реалност.

"Иисус е роден по времето на Август, който, посредством своята единствена и върховна власт, изравнява съществуващите различия на земята"²⁹. Едновременно с идването на Христос на земята се е установил, благодарение на водещите управления на Август принципи на единството и мира, политически ред. Наистина, разпъването на Иисус слага край на съвпадането на религиозното и политическото единство. Но оттук съвсем не следва, че, тъйкато в името на Разпнатия, това единство не трябва да се възцари отново на земята. Идването на Христос носи тъй жагувания мир на земята, ала Неговото отхвърляне отлага пълното му осъществяване. Така или иначе, Въплъщението на Христос е задало формата на съвършения ред на земята. Легитимността на упражняваната в името на този ред власт е в нейната обединяваща функция. За християнина политическият ред намира своето основание в този положителен обединяващ процес. Това, разбира се, не означава, че християнинът безпрекословно и пасивно приема всяка власт, а, че отстоява легитимността

27 Към Диогнет, 5, 1-3, цит. по A Diognete, Paris, Cerf, 1965.

28 Erik Peterson, *Der Monotheismus...*, op.cit., S. 45.

29 Ibid.

на този принцип и същевременно посочва границите, в които властта е валидна. Християнството отхвърля гностическия разрив между Бог и свят, между добро и зло. То се бори решително срещу еретичната представа, че политиката сама по себе си е грях и всеки опит за управляване на световните дела неминуемо води до още по-голямо отдалечаване от изцяло другия и чужд на света Бог. Накратко, християнинът е призван да поеме своя дял в света. Оттук и рискът, при неизбежното включване в съществуващия ред, той да забрави, че е в света, но не е от този свят и да престане да свидетелства за царството Божие. Тогава обединяващата политическа идея се превръща просто в оправдаване на определена историческа реалност в името на иманентния по същество принцип за запазване на съществуващия ред на всяка цена.

Историческото събитие на идването на Спасителя на тази земя изисква християнинът да има отношение към историческия процес и неговото възплъщаване в политическата власт. Няма никакво, чисто религиозно и напълно чуждо на политиката, "естествено" предразположение на християнина. Затова и опитът на Петерсон да освободи християнското учение от всяка връзка с политическата теология в крайна сметка е обречен на неуспех. Полемиката на Ориген с Целсий е свидетелство за способността на християнина да прецени ползата и вредата от властта, да схване значението на конкретния исторически момент. Ориген знае, че единството на народите ще може напълно да се осъществи едва в края на времената. Същевременно, настъпилите, при раждането на Христа, Августов мир, за него не е просто временно равновесие между народите, а откриване на необходимото спокойно пространство за възвестяването на Божието Откровение по целия свят и затова той вижда в

него пример за автентичното съвпадане на политическата власт с нейния обединяващ принцип.

Фундаменталният факт, според Петерсон, за превръщането на монотеизма в политически проблем, е издигането на християнството от император Константин в официална религия на Римската империя. Култът към императора вече е добил религиозен характер и имперската идеология заразява монотеизма. Засилва се тенденцията божественият свят да бъде представян по модела на имперската монархична власт. Тъй както империята е управлявана от императора, така и небесният свят е управляван от всевишният Бог. Този монотеизъм е йерархически: божественото всемогъщество е съсредоточено в един единствен трансцендентен Бог и се предава по низходящ път, през Логоса, до ангелите и хората. Императорската власт се превръща в посредник на тази земя между Бога и хората: един Бог, един император, една империя. Божественото право легитимира империята и Август подготвя не само политически, но и религиозно Константин. Християнските императори наследяват имперската идеология и церемония. Образът на императора започва да се наслаждава върху този на Христос. Христос е схващан като заобиколен от небесните си свити император; самият император се превръща в образ на царувания на земята Христос, в земно възплъщение на Логоса. Небесната и земната йерархия строго си съответстват помежду си в теорията на Дионисий Ареопагит, който се вдъхновява от йерархичната вселена на нео-платоника Прокъл. Според Петерсон, това е най-красноречивият пример на заразяване на християнството с неоезически идеологии, на неправомерна симбиоза на теологията с гръцката метафизика.

Немският теолог, за да докаже своята теза за несъвместимостта на християнското учение с политическата теология, разглежда учението на Евсевий Кесарийски, придворният теолог на император Константин, в което открива опит за теологическо оправдаване на политическата доктрина на монархията. Евсевий изучава внимателно Римската политическа история. В предшествалата император Август "полиархия" на републиката той вижда само безкрайните граждански войни, които неизбежно са породени, според него, от този религиозен "безпорядък". На непрестанните противоборства се слага край, когато, благодарение на Въплъщението на Христос, Август става единствен господар на народите, за да се изпълнят пророчествата, които обещават идването на Месията да донесе мир между народите. "За Евсевий монотеизмът всъщност започва с монархията на Август. На Римската империя, която слага край на противопоставянето на народите, метафизически е присъщ монотеизмът. Константин възстановява политическата монархия, с което защитава божествената монархия... Константин имитира със своята монархия божествената монархия. На единствения цар на земята съответства единственият цар на небето и единственият закон е върховният Логос"³⁰. Подобна аналогия между политическата и божествената монархия води до заличаването на разграничението между конкретната историческа реалност и есхатологическото измерение на християнството и превръща теологията в оправдаване и подкрепа на определена политика. "Трите понятия: Римска империя, мир и монотеизъм са вече взаимно свързани. Но сега се прибавя и четвърти елемент: монархията на Римс-

кия император. Единственият монарх на земята – и за Евсевий това може да бъде само Константин – съответства на единствения монарх на небето"³¹. Така монотеистичният принцип се превръща в съставна част от политиката за запазване и укрепване на властта на императора.

Теологическият спор около триединната догма става предмет на ожесточена политическа борба. Формулата: "Един Бог, един народ, един суверен, едно царство" превръща християнството в официална религия на империята, в интегриращ и дори определящ елемент на нейната политика. Непосредственият политически интерес тласка най-напред императорите на страната на арианите. Арианската ерес гласи, че Христос (по-точно: Синът) не е еднороден с Бога Отец, а Му е битийно "подчинен" като най-висше Негово творение, с което отхвърля по същество учението за Троицата. Това позволява на императора да остане еднороден на земята по подобие на еднородния Бог на небето. Пожертването на учението за Троицата е белег за несъзнателното разтваряне на християнската вяра в политическа религия³². Ала триединната догма отхвърля удобно помирение и безвъзвратно разкъсва връзката между земната и божествената монархия. В приетата на Никеийския събор догма изначалното единство на трите Божествени Лица е по взаимно тяхно съгласие, а не е плод на упражняването на една единствена самотна воля. Триединната догма безспорно е най-голямото достояние на християнската теология и не подлежи на присвояване от никоя политическа власт. Оборването на схващането на монотеизма като неразчленена и еднородна монар-

30 Ibid., S. 50.

31 Ibid., S. 51.

32 В изковаването на понятието за политическа религия Ерик Вьогелин в най-голяма степен е задължен на Петерсон. Вж. "За изкушението на политическата религия", цит. съч.

хия, според Петерсон, слага край на политическата теология и прави невъзможно политическото инструментализиране на християнското Откровение. "Християнското учение за божествената монархия неминуемо се проваля пред триединната догма, а тълкуването на *rex augusta* пред християнската есхатология. По този начин не просто теологически завършва монотеизма като политически проблем и християнската вяра е освободена от връзката си с Римската империя, но се осъществява и скъсването с всяка "политическа теология", която злоупотребява с християнското благовестие, за да оправдае определена политическа ситуация. Единствено на почвата на юдейството и езичеството може да съществува нещо като политическа теология. Ала благовестието на триединния Бог е отвъд юдейството и езичеството, доколкото тайната на Троицата съществува единствено в самото Божество, а не в човешката твар. По същия начин и мирът, който християнинът търси не е гарантиран от никои император, а е единствено дар от Онзи, който е "по-висш от всяко основание"³³.

Самата догма за Троицата няма да има повече, твърди немският теолог, никакво политическо-теологическо значение: "Григорий Назиански дава на догмата нейната пълна сила и дълбочина, когато обяснява, в своето Трето слово, че съществуват три понятия за Бога: анархия, полиархия и монархия. Първите две пренасят на Бога собствения си безпорядък, бунт и в крайна сметка разпад. Християните, обаче, се разпознават в монархията на Бога: но, разбира се, не става дума за монархията на една единствена Личност в Божеството, а за монархията на триединния Бог. Това понятие за единство няма никакво съответствие в човешкото създание. С това изясняване се слага край на монотеизма като политически проб-

лем"³⁴. Заслугата за теологическото ликвидирание на всяка политическа теология, според Петерсон, се пада на св. Григорий Назиански, наричан Богослов, заради пълнотата и дълбочината, с която излага, в навечерието на I Константинополски събор, учението за Троицата. Наистина традицията обрисова св. Григорий Назиански като извисен над политическите дела и ежби духовник, но това съвсем не е достатъчно основание да се смята, че той слага край на всяка политическа теология. Напротив, дори избраният от Петерсон откъс е изтъкан от поредица теологическо-политически образи. Анархията и полиархията са свързани с безпорядъка и бунта, а монархията е израз на реда, който преустановява съдържащия се в другите две състояния разпад. Проблематично, накрая, е и твърдението на Петерсон, че единството на Троицата няма съответствие в човешкото създание. Достатъчно е да си спомним за свети Августин, който посвещава много от най-блестящите си страници, за да покаже, че тъкмо троичното единство основава човека като образ Божий.

Всъщност, целта на Петерсон е да покаже разминаването между християнското учение и политическата съдба на Империята: "Не случайно през този период Отците на Църквата погемат стария апостолически фронт срещу юеи и езичници. Ала с това теологически се скъсва връзката между християнското благовестие и Римската империя. Това, което правят гръцките отци по отношение на понятието за Бога, го прави на Запад свети Августин по отношение на понятието за "мира". Августовият мир, който дава тласък на една твърде съмнителна политическа теология в Църквата, се струва на Августин повече от проблематичен:

33 E. Peterson, *Der Monotheismus...*, op.cit., S. 72.

34 Ibid., S. 57.

“Всъщност самият Август води против мнозина граждански войни, в които загиват бележити хора, сред които Цицерон”³⁵. За с вети Августин император Август е продължил политиката на насилие на своите предшественици. *Pax Christi* не съвпада с *Pax Romana*. Мирът Господен е трансцендентен спрямо всеки политически ред и разум, той не може да бъде гарантиран и поддържан от никои цезар, от никоя земна власт, но само и единствено от Разпнатия Бог. В разграничението между Божественя и земния град на свети Августин, Петерсон открива основния аргумент на своята критика на политическата теология. Той изгражда своята теза чрез противопоставянето на Евсевий и Августин. Всъщност, Петерсон не отчита коренната промяна в историческата ситуация на двамата християнски мислители³⁶. Свети Августин в *Божия град* трябва да отговаря на обвинението, че падането на Римската империя се дължи тъкмо на християнството, защото то е прекъснало основополагащата за империята връзка на религията с политиката. А и немският теолог сам прибегва до политическия аргумент на наличието и по времето на “Августовия мир” на граждански войни, за да защити своята “чисто” теологическа, според него, теза за липсата на отношение между теологическото понятие за Троица и политическата реалност.

Така Петерсон скъсва връзката между

християнската вяра и политическата власт, с което смята, че теологически е ликвидирал всяка “политическа теология”. Но, както ще покаже и Шмит, дори и опитът да се прокара рязка граница между теологията и политиката е израз на определена политическа позиция³⁷ и волю-неволю самата теза на немския теолог остава в рамките на теологическо-политическата проблематика, на този хоризонт, в който се помещава и настоящото изследване.

3. Упражнения по екзорцизъм II: между историята и вечността

On peut seulement le denier.

Derrida, *Politiques de l'amitiū*³⁸

През 1970 г. 82 годишният Карл Шмит затваря кръга на своето творчество с отговор на критиката на Петерсон в една втора *Политическа теология*³⁹. Изменили са вече 35 години от публикуването на трактата, ала болката от нанесения от приятеля удар продължава да пари и накрая Шмит се решава да извади стрелата от гноящата от десетилетия рана⁴⁰. Нещо повече, макар и Петерсон отгавна да не е между живите, мислителят от Плетенберг желае да покаже, че самият той още се радва на добро здраве и най-вече, че неговата политическа теология е все тъй здраво стъпила на земята.

35 Ibid., S. 58.

36 Шмит иронично отбелязва по повод на това неправомерно сравнение, че “скокът от света на Константин Велики към вандалския цар Аларих в залязващата Западно-римска империя е огромен, макар и лесно осъществим за един наблюдател откъм 1935 г. От историко-политическа и историко-догматична гледна точка, обаче, ситуацията на един от отците на гръцката църква от Никеийския събор не е сравнима с тази на един от отците на латинската църква от времето на вандалите”, *Politische Theologie II*, S. 70.

37 В конкретния случай трактатът на Петерсон от 1935 г. е недвусмислено насочен срещу опита на нацисткия режим да постави в своя служба Църквата и теологията.

38 Jacques Derrida, *Politiques de l'amitiū*, Paris, Galilée, 1994, p. 138.39 Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erleidigung jeder Politischen Theologie*. Berlin, Duncker & Humblot, 1970.

40 Карл Шмит често прибегва до подобни “катартични действия” през втората половина на живота си. Като виден юрист на Третия Райх, след войната той е арестуван. Преживяното в “отчайващата шир на една тъсна клетка” е предмет на книгата му *Ex Captivitate Salus*, Köln, Greven Verlag, 1950. По-късно Шмит влиза във връзка с равина-философ Якоб Таубес, за да се “изчисти” от своя антисемитизъм, вж. Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt*. op.cit. При всички тези случаи се касае само за изчистване от хвърлената върху него кал и никога за покаяние или отказ от изповядвани някога възгледи.

За Шмит ликвидирването на политическата теология е просто красива легенда и като такава тя не може да бъде разрушена от никаква критика. Още повече, че тази "ликвидация" е охотно приета от мнозина теолози, които я виждат като окончателното, неподлежащо на съмнение доказателство за безпочвеността на теорията на гързалия да престъпи тяхната бразда юрист. Шмит забелязва, обаче, че всички взимат наготово заключението, но никой не обръща внимание на неговото аргументиране. Затова той, верен на юридическото си звание, решава да отвори наново процеса и да преразгледа събрания доказателствен материал, който мотивира безапелационната присъда.

В началото на своя отговор Шмит припомня контекста в годините след Първата световна война. Тогава теологията се оказва неспособна, поради липсата на институционални гаранции, да съхрани за даващата теологическо-политическото пространство на Запада традиция: "няма вече никаква "чисто политическа" държава и никаква "чисто теологическа" теология, *Обществото* и *общественото* обсебват и двете и премахват разграничението"⁴¹. Игването на Хитлер на власт само граматически изостря кризата. Шмит разглежда всички теологически работи от този период (включително и тези на Петерсон) като заемане на позиция спрямо поглъщането на религиозното от политическото. Отхвърлянето на връзката на теологическото с политическото за него не е проблем. Напротив, същественото е, че тази критика също е израз на неизбежното отношение с властта: "За проблема на политическата теология е решаващо придържането към учението за двете царства, за двата различни "града", тяхното институционализиране през християнското Средновековие и Реформацията и кризата на модерния проб-

лем Църква – държава – общество. Двете "царства" не могат вече да бъдат ясно и обективно разграничени. Духовно-светско, отвъд-отсам, трансцендентност-иманентност, идея и интерес, надстройката и база, обаче, и днес могат да бъдат определени само откъм противостоящите субекти. Потенциално тоталността може да се постигне, изхождайки от която и да е точка на сблъсъка, от който и да е оспорван въпрос, след като революционната класа натроши традиционните "стени", т.е. исторически наследените институции на Църквата и държавата"⁴². Тоталитарният режим слага край на разграничаването на религия и политика, на отнасящи се до Църквата или частния живот и публичната сфера въпроси. Термини като духовно и светско, трансцендентност и иманентност се задават вече само в битката за определянето на реалността. "Политическото няма собствен предмет, а разкрива определена степен на интензивност в приобщаването и разграничаването и получава своето съдържание според ситуацията и дадените обществени отношения. Поради това не може да се избяга от политическото в неутралната обективност, в до-политическото естествено право или пък в чистото провъзгласяване на християнското послание на Спасението. Попаднали в полето на отношенията и напреженията на политическото, тези позиции стават политически значими"⁴³. Тук не става дума да се повтаря баналното твърдение, че всичко е политика, а отново да се подчертае, че политическото няма свое собствено съдържание, а се определя единствено от неизбежното отнасяне към собственото настояще: независимо дали става дума за разграничаване или за приобщаване. Както пронизателно отбелязва Ханс Блуменберг "първенство-

41 Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, op. cit., S. 16.

42 Ibid., S. 20-21.

43 Ibid., S. 22.

то на политическото не се дължи на това, че всичко е политическо, а на факта, че определянето на онова, което трябва да бъде смятано за аполитична позиция на свой ред се схваща като политическа компетенция – по аналогия със старото теологическо определяне на онова, което било поверявано на *светската* компетенция⁴⁴

Следователно, аполитичната на пръв поглед позиция на теологията също е израз на определено полемично отношение към конкретна политика и показва, че, поради “променливите групирания на приятел-враг в световната история, теологията може да се превърне в политика в определена било от революцията, било от контрареволюцията конкретна историческа ситуация. Това е присъщо за непрестанно променливите напрежения и образувания на полемично-политически фронтове и е въпрос на интензивност⁴⁵. Заемането на позиция, дори в тесните граници на теологията, никога не може да остане безразлично към собствения историко-политически контекст. Самият Петерсон говори за страстта, с която жените от Константинополския пазар обсъждат тънкия теологически спор за разликата между *ъмнїпзѹїпт* и *ъмппзѹїпт*. Ала тук не става дума за внезапно пламнал интерес у народа към чистото понятие. Спорът съвсем не свидетелства за деполитизиране на теологията, а, напротив, за определени политически нагласи. Никеїският събор е съпътстван от масови, подклаждани от монасите, бунтове. Участието на императора и на “жените от пазара” в този, на пръв поглед, чисто догматичен спор разкрива тяхното взимане на страна в междуособиците. Налице е “неразплетим възел, в който догматично-

теологичната жар се смесва с интриги в двора на императора, монашески бунтове, народни вълнения. Всевъзможни действия и противодействия превръщат Никеїския събор в доказателство на невъзможността в реалната история да бъдат разграничени религиозните от политическите цели и мотиви. Безчет църковни отци и учители, мъченици и светци от всички времена вземат най-усърдно участие в политическите борби на тяхната епоха. Дори пътят в пустинята или невъзможността на стълпника могат да се превърнат в политическа проява⁴⁶. Шмит подчертава трудността, практическата невъзможност да се развърже възела, който в конкретния исторически контекст заплита теологическото с политическото и обратно. Както отбелязва Якоб Таубес: “Един религиозен дебат за Троицата звучи теологически, но ако се бият по улиците на Константинопол за една формула, то, по един или друг начин, той също се политизира⁴⁷. Опитът да се отсече между “чистото” теологическо и нечистото “политическо” си остава само абстрактна, умозрителна конструкция, която никога не намира съответствие в конкретната историческа реалност.

Присъдата, с която се “ликвидира” политическата теология се основава на обобщаването на един-единствен пример от историята на църковните борби от 4 век. За Петерсон той достатъчно добре показва, че заемането на теологическо-политическа позиция всеки път неминуемо води до ерес, до завръщане към принципите на политическия монотеизъм на юдейството и късно-античната религия. Единствено вярата в триединния Бог гарантира критическата свобода на тео-

44 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, op.cit., S. 101.

45 Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, op. cit., S. 19.

46 Ibid., S. 58.

47 Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt*, op.cit. S. 70.

логията спрямо политиката. Ударението е поставено върху догматичната, неподлежаща на промени, природа на теологическите категории: плод на Божественото откровение, теологията е над историята. Шмит, обаче, се интересува тъкмо от историческото преобразуване на теологическите категории в сферата на правото и политиката. Самото отхвърляне на всяка политическа теология чрез критиката на изолирана историческа форма е методологически неиздържано. От никое теологическо понятие не може да бъде изведено едно единствено политическо поведение. Наистина, монотеизмът често критически е подбивал съществуващия ред: библейските пророци, макар че не вярват в триединния Бог, са не по-малко критични към властта от църковните отци. Пък и църковните отци твърде често са били царедворци и триединната догма също е била използвана за легитимирането на новия император. Пълното равенство между Отец и Син в Троицата гарантира на различните представители на монархичната власт признаването на равна власт, без да "принуди" никой от тях. Така Теодосий фактически се изравнява със западния император Грациан и това теологическо решение се оказва най-доброто и в политически план. Накратко, от гедуктивната схема на Петерсон не следва нищо. Всяко теологическо-политическо отношение е своеобразно и не може автоматично да се пренася върху родени от съвършено други исторически обстоятелства форми. Спорът между християните от времето на Константин несъмнено се различава съществено от конфликта между християни и атеисти през модерността. Само фактът, че император Константин се е считал за тринадесетия апостол го поставя в съвършено различна светлина от такива фигури на абсолютната власт като Хитлер или Сталин⁴⁸.

Голямото предизвикателство през 4 век е християнизиранието на езическата империя, което е съвършено различен теологическо-политически проблем от създаването на каноничното право през Средновековието или отношенията между гържава и Църква през модерността. В тази връзка, за Шмит е важно да покаже същественото значение, което има в християнската традиция политическата теология на древните гърци или римляни. Понятието политическа теология идва от латинското *theologia civilis*, на свой ред калка на *θεολογία πολιτική*, за която говори Варон, цитиран и критикуван от св. Августин в *За Грага Божи*. В *theologia civilis* божественото укрепва политическия ред като задава и сплотява идентичността на народа посредством религиозните обреди. Единствено култът към бога или боговете гарантира устойчивостта на империята, уважението на законите, свещеността на обществения ред и йерархия. Политическата религия е изградена върху теологическото основаване на властта и на произтичащия от нея закон, върху необходимостта да се подсили съществуващия ред и умиротвори публичното пространство посредством теологическата застраховка.

Централният момент в аргументацията на Петерсон е противопоставянето на Евсевий Кесарийски и Свети Августин. Двамата са взети за противоположни символични образа на погрешното или вярното отношение на християнина към собственото му настояще. Евсевий е превърнат в символ на отдаления гушата си на света и сляп за есхатологическото бъдеще теолог, тъй както са слепи за същината на нацизма официалните немски теолози. В теологическата "чистота" на св. Августин, Петерсон въплъщава борбата си против обезличаването на теоло-

48 Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, op. cit., S. 46.

гията от тоталитарния режим.

Най-съществено за Шмит е да разгради тезата за ликвидирането на всяка възможна форма на политическа теология: "Какво може да означава това: ликвидиран, защото е политически, а не теологически проблем и затова всъщност не засяга теолога; или пък: ликвидиран, защото, макар и проблемът да е политически, той си остава предмет на теологическото съждение и по тази причина може да бъде ликвидиран от теологическа гледна точка (и) като политически проблем"⁴⁹. Първото значение показва само илюзорното оттегляне от света в килията на "чистата теология". Второто, засяга въпроса за отношението между същностното значение на християнството и политическата власт. Петерсон просто показва способността на теологическото да удържи в едно вечното съдържание на християнството с конкретното политическо значение на упражняването на властта. Дори да приемем, че теологията е напълно откъсната от политиката, то тя е безсилна да ликвидира теологически политиката, защото последната може да бъде ликвидирана единствено политически. Подобно смесване е израз на романтичeskата неспособност да се намери адекватен подход към реалните проблеми: "докато властта в лицето на императора се изправя с религиозни аргументи срещу своя религиозен враг, то теологизирацията романтик се намесва в политическия дебат с теологически аргументи и теологията му служи за романтическо алиби"⁵⁰.

В момента, в който теологът дава решение на политически проблем, той, макар и да се придържа към разделението между теологическо и политическо, неизбежно навлиза в сферата на политическото: "Изречението "политическият монотеизъм е ликвидиран теологически" свидетелства за претенцията на теолога да решава в политическата сфера – толкова по-интензивно политическа претенция, колкото по-високо смята, че се извисява теологическият авторитет над политическата власт... Следователно ако теологът решава политически въпрос, то той си присвоява политическа компетентност"⁵¹. Точно това е направил Петерсон още повече, че "идеята за авторитета е неразделна част от политическото, защото няма политическо без авторитет, нито авторитет без емос на убедеността"⁵². Той се опитва да ликвидира политическата теология посредством налагането на "чисто" теологическото над политическото. "Всяка от конфликтующите страни може да укори другата в "нечисти" смесвания на теология и политика и на политика и теология. От това конфликтът само се интензифицира политически"⁵³. Шмит успява накрая да свърже тази полемика с голямата теза на своя живот за политическото като основаващо се на отношението приятел/враг.

Политическа теология II завършва с твърдението, че теологията може да бъде разбрана като "стазиология"⁵⁴. Шмит открива структуриращия принцип на политическото, отношението приятел/враг, не само в човешките, но и в божествените отношения. Той интерпретира

49 Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, op. cit., S. 76.

50 Carl Schmitt, *Politische Romantik* (1919), Berlin, Duncker & Humblot, 1968, S. 221. За да разкрие "романтичeskата" слепота на Петерсон по отношение на политическото Шмит привежда този цитат от младежките си години и в *Politische Theologie II*, S. 21.

51 Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, op. cit., S. 83

52 Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, Klett-Gotta, 1984, S. 23.

53 Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, op. cit., S. 83.

54 Шмит изковава своя неологизъм от гръцката дума *υφβυϊτ*, която означава, по собствените му думи, "безпорядък, дъбжение, бунт, гражданска война", Ibid. S. 93.

тура $\delta\delta\tilde{\upsilon}\delta\delta\epsilon\delta$ в гностическата перспектива на израза на Гьоте: "*nemo contra deum nisi deus ipse*"⁵⁵. Поетът, според собствените проучвания на немския юрист, срещнал тази мисъл у света Катерина Сиенска. Следователно, заключава Шмит, тя е христологична по произход⁵⁶, т.е. в самото единство на Божествената Троица е налице конфликт между Бог Отец и Бог Син. Така християнската Троица се превръща в архетип на идентичността на основа и *уфбуйт*, на закон и конфликт, на теологическо и политическо. Вигна е тук последната воля на мислителя от Плетенберг да улучи сърцето на християнството със стрелата на еретическото си верую в манихейската борба на един Бог срещу когото никои, освен друг Бог, не може да се изправи. Шмит разглежда Въплъщението на Сина и Спасението чрез Кръста в светлината на конфликта между Бога създател и Бога изкупител. Това гностическо противопоставяне, на свой ред, е сведено до човешкото, твърде човешко разграничение приятел/враг, предпоставка на всяка *Realpolitik* от световната история. Политическото въплъщава, според Шмит, историческото пространство на теологическото и в секуларизираната модерност то се превръща в единствената възможна фигура на християнската догма. Така теологическото се разтваря в политическото: Троицата се оказва символ на политическия конфликт, а въплътеният Логос - символ на Хобсовия смъртен бог, на неизбежния превод на божественото в исторически конкретния ред на този свят. Този преход от политическа теология към политическа христология несъмнено е повлиян от Хобс, който тъкмо в твърдението "*Jesus is the Christ*" намира основаването на земната власт. Шмит свежда христологията до политика, доколкото издигането на Иисус за Христос и господар на света властово изключва всички други претенции. С него

се открива пространство за абсолютната власт на суверена като изразител на това господство, постига се желания политически ред и се отхвърля присъствието в света на всяка есхатологическа трансцендентност.

В теологическо-политическата си интерпретация на християнството Шмит остава недокоснат от тайната на богатата. Проблем за него е да се гарантира теологически съществуващия ред и теологическото се свежда до божествената власт в нейния свещен или секуларизиран политическо-юридически образ. През целия си живот Шмит се опитва да прогони есхатологичното чрез образа на *katechon*, конкретно историческо въплъщение на онази отвъдна сила (демонична или божествена), която не ускорява Второто пришествие, а възпира разрушението на света⁵⁷. Месианското време, събитието на богатата, нахлуването на Бог в историята и света ужасява Шмит с неизбежното разрушаване на съществуващия ред и йерархии, без които няма нито религия, нито общество, нито политическа теология. Затова той неутрализира харизматичното измерение на християнството за сметка на онто-теологичното, вътресветовото измерение. "Юристът трябва да легитимира светът, такъв какъвто е"⁵⁸. Изповядваният

55 Това изречение присъства на латински като мото на IV книга на *Поезия и истина*.

56 Тези гуми са сложени обаче в устата на Катерина не от Христос, а от поета Якоб Михаел Лени. Същност Шмит не крие, че *deus contra deum* е езически принцип и за него Прометей и особено Епиметей са езически прототипи на Христос, а Левиатанът - модерното превъплъщение на същата архетипна фигура. Ала Иисус Христос съвсем не е езически бог, нито пък митически архетип. Фиксирането на догмата за въплътения Бог в Никейското верую слага край на всеки подобен опит за шизофрено разцепване.

57 Шмит взема понятието за *katechon*, за онова "що задържа" от *Второто Послание до Солуняните*, 2:6 на апостол Павел. Голямата цел на Шмит е самото негово творчество да бъде *katechon*, интелектуална сила, способна да се противопостави на ентропийното хлъзгане на секуларизацията към безпорядъка и аморфността.

58 Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt*, Berlin, Merve Verlag, 1987, S. 36.

от Шмит римо-католицизъм е рожба на брака на римското право с Католическата църква. Политическата теология на Шмит е апология на гарантирания от религиозния авторитет метафизически, политически и юридически ред и, преди всичко, е борба на живот и смърт с всеки еретичен протест срещу него. Единствената роля на религията, според юриста от Плетенберг, е да легитимира съществуващото политическо съотношение на силите. Без хвърляната и до днес, от секуларизираната като право теология, сянка на Бога, не може да има държава, не може да се възпре пропагането в хаоса на nihilизма и революцията. Така, иманентизирано, теологическото е усмирено в стоманената клетка на политическото.

“Вярно е, че Христовата Църква не е от този свят и неговата история, но тя е в този свят. Това означава, че тя има и създава видимо и публично пространство”⁵⁹. Християнското благовестие не е от този свят, но се разкрива в него, с което се слага край на бляновете на красивите души за чиста теология, за пренасяне в абстрактното отвъд. Това е, накратко, основната ос на аргументацията на Шмит. Видимостта на Църквата, нейната реална роля в историята са несводими до есхатологическия, отнасящия се единствено до отвъдното, аргумент. Действително, християнството не може да бъде аполитично, тъй като то се въплъщава исторически и политически в този свят и в това е силата на теза-

59 Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, op. cit., S. 47.

та на немския юрист. Ала същевременно християнството не е от този свят. Политическото участие в делата на земния град по никакъв начин не гарантира приемането в Божия град, което е плод единствено на безусловната и човешки неопределима благодат. Оттук произтичат и неизбежните исторически напрежения и двусмислия на християнството: присъдата да се живее тук и отвъд, в непрестанно противоречие и безпокойство. Теологическото се полага исторически и политически в този свят, но не се разтваря изцяло в него. В този смисъл би могло да се говори за метаполитическа теология, която, между Сцила на чистата, но абстрактна, теология и Харибда на иманентната политическа теология, сочи опасния тесен път на следовниците на Христа. През 4 век свещената, политически видима, универсална власт е пренесена от империята към Църквата. Ала историята на християнството съвсем не се изчерпва в политическото усвояване на свещеното и в създаването на поредната световна сила. Църквата не е само светска, но и есхатологическа, мета-политическа реалност. Християнството е свързано не с определено политическо пространство, а с обещанието на едно Слово. Обетованият град за последователите на Исус се намира отвъд смъртта. Църквата презръща света, но, единствено, за да го изостави и превъзмогне. Божията благодат освобождава пространството на теологическото като есхатологически и духовно друго, с което политическата иманентност е приета и надхвърлена.

ТЯЛО И ВРЕМЕ

Стоян Асенов е философ, главен асистент в Катедра "Философия" към Философския факултет на СУ "Св. Климент Охридски". Преподава дисциплината Въведение във философията. Основната сфера на научните му изследвания и публикации е метафизиката и екзистенциално-философската проблематика.

В анализа на робството и роба у Аристотел се среща един удивителен пасаж: "... а робът е в известен смисъл част от господаря, нещо като одушевена, но отделена от тялото част". (Аристотел, *Политика*, С. 1995 г., 1255б).

Пред нас застава едно особено тяло – тялото на господаря, което притежава в себе си част, която обаче е отделена, продължавайки да бъде жива. Именно тази отделена и жива част от тялото се нарича "роб". Преди това Аристотел уточнява, че "частта е не просто част от нещо, а му принадлежи напълно" (нак там, 1254а). Тази отделена част – робът – абсолютно принадлежи на господаря, като част от неговото тяло. Господарят има особено, разраснало се тяло, той има собственото си тяло като неотделимо от себе си, към което прибавя като част едно отделено тяло. Как е възможно господарят да се сдобие с такава отделена телесна част, която абсолютно да му принадлежи?

Преди всичко господарят е такъв по природа. "Господарството" е определена способност, а именно: "Способният, благодарение на разума си да предвижда, е по природа управляващ и господар..." (нак там, 1252а). Така господарството се конституира чрез разумната способност на душата и е иманентна характеристика на определено човешко същество. Доколкото то се състои от душа и тяло, душата е по природа управляваща, а тялото – подчинено, а от своя страна самата душа трябва да се управлява от разумната си част.

Така господарството е способност за управление на душата и тялото чрез разумната част на душата. Следователно господарят не се конституира като такъв по отношение на нещо друго, различно от него – роба, а е вътрешно отношение на господство на разумната душа над тялото, вътрешно овладяване и придаване на разумност на техните действия. Господарят същностно, по природа, е човешко същество преди всичко като разум.

Но съществуват други човешки същества, казва Аристотел, които са преди всичко тяло, одушевена вещ, които имат твърде малко общо с разума – колкото да разбират и изпълняват. Такова човешко същество се нарича "роб" и той е такъв по природа. Той не може да изведе от се-

бе си разумните принципи на собственото си ръководство и себевладеене. По природа той се нуждае от външен на себе си разум, който да придава целесъобразност на одушевеното тяло, което иначе би се разпаднало в хаотични и инстинктивни действия. Робът по природа не си принадлежи. Като преди всичко тяло той трябва да бъде овладян, ръководен от господаря, който е преди всичко разум. Така робът се "сдобива" с разумна душа, а господарят – с още едно отделно тяло, като част от собственото му тяло.

Удивителното тяло на господаря води до удивителни следствия. Те произтичат от самата възможност да притежаваш отделена част от тялото, способна да действа сама (разбира се, с първоначал-

ния тласък на разума). Това означава да отделиш част от телесния си живот без при това самия ти телесно да участваш – частта, свързана с всекидневната, производствена жизнена дейност. Ако липсва такава отделима част, собственото тяло би се превърнало в инструмент за нейното осъществяване. Сега този инструмент е тялото на роба – отделената от тялото част. Следователно отделеността е свързана с отделяне от определена инструментална въвлеченост в телесния живот. Тя е отделеност на собственото тяло от тялото и на самата душа от тялото. Отделянето, трансцендирането, е всъщност вътрешната граница на свободата. Това позволява душата да се съотнесе със самата себе си, да се съсредоточи в самата себе си, да има време за себе си – т.е. да бъде преди всичко разумна душа.

Тази възможност, според Аристотел, не произтича просто от някаква конкретна историческа ситуация, а от различния онтологичен статус на душата и тялото. Ситуацията отразява една онтологическа необходимост.

Обикновено този проблем чисто исторически се интерпретира като появата на т.нар. "свободно време". В онтологичен план "свободното време" е всъщност свободното **от тялото** време, то произтича от метафизическото различаване на душата от тялото. Времето на душата е метафизически **различно** от времето на тялото. Отделянето от тялото е възможност душата да се събере в собственото си време. Това време е не просто друго време, наред с времето на тялото, а време, което извежда отвъд самото време, към вечното и безсмъртното в самата душа.

Затова чрез душата е възможно отиването към други битийни редове, към са-

мото вечно и безсмъртно, към самото битие.

Но тъй като душата е душа в тяло, са необходими определени действия за да не пропадне тя във времето на тялото. От една страна тя е съотнесена с всички непосредствени прояви на телесния живот, а от друга – със самата себе си и оттук със самото битие. Тези действия са свързани с овладяването на собственото тяло и на тези, които са преди всичко тяло. По горе видяхме че отделянето от тялото е и отделяне на собственото тяло от тялото като инструмент на непосредствената жизнена дейност. Така тялото става свободно отвъд необходимостта, тяло само по себе си, живеещо в природата на собствените си желания. Това прави възможно душата да се изправи пред самото тяло като такова. Ако господарството над отделеното тяло (роба), като придаване на целесъобразност на действията му, е от гледна точка на една непосредствена практическа необходимост, то овладяването на тялото само по себе си е продукувано от една метафизична необходимост. То е установяване на свобода спрямо собственото си тяло, налагане на мяра на собствените му желания така че то да стане изразител и да се подчини на друг, по-висш онтологичен ред. И тъй като този по-висш битиен ред е възможно постижим чрез душата, то усилията по овладяване на тялото целево са насочени извън него. Всяка действителна аскетична практика е, първо, отнесена към тялото като такова и второ, никога смислово не остава в границите на тялото само по себе си. То не може да стане последна цел, да зададе предела на аскезата. Действията по овладяване на тялото са насочени към това да не се остане в самото тяло, животът **да не съвпадне** с живота на тялото. Затова аскезата е едно трансцендиращо спрямо тялото действие, за

да може то да придобие онтологична тежест, каквато от себе си не притежава.

Стременият живота да не съвпадне с живота на тялото не е свързан основно със страха от редуциране на качеството на живота, от пропадане в страстта на телесния живот. (Лекотата, с която правим това, го доказва.) Непосредственият опит показва, че живеенето на тялото е едно **самоизчерпващо** се живеене, че съществуването му е едно **пресъхващо** съществуване. Разбира се, съществуването на тялото е акт на утвърждаване на битието, но то е такова съществуване, което непрестанно показва възможността на небитието (независимо как се мисли то). В чист вид това е проблемът за крайността и смъртта. Времето на тялото е крайно време и аскетичните практики могат да укрепят тялото срещу някои от проявите на небитието, но не и да придадат безкрайност и вечност на неговото съществуване. "Свободното време" не е просто проблем за свободата, а онтологичен проблем, засягащ възможността на едно битие. Владеенето, господството над себе си, следователно, не може да не се отнесе до утвърждаването и възможността на собственото съществуване, до владеене на самото битие. Отделянето от тялото като част от това господство е опит да се отиде към едно друго, **различно** от това на тялото време, където съществуването да се утвърди не в крайността на времето, а в самия източник на всяко битие и следователно на всяко време. Очевидно битийните възможности по посока на безкрайността се търсят **извън** самото тяло – чрез това у нас, което може да ни изведе към безкрайността и към това, което онтологически я прави възможна.

Така господарството е опит да се поеме собственото битие. Ако разтълкува-

ме широко мисълта на Аристотел, че управляващ и господар е този, който е способен да владее себе си и благодарение на разума си да предвижда, то можем да кажем, че **господар е този, който може да предвижда битието си като възможно по отношение на една безкрайност.**

Тялото е неизменно действащо лице в това предвиждане и в търсенето на възможност, защото безкрайността се появява в опита като трансцендиране и преодоляване на крайността. Протегането на човека към безкрайността е свързано с непосредственото осъзнаване и сблъсък с крайността на тялото. Неизменяният момент от този сблъсък в голямата европейска традиция, започваща от Платон, е това, което горе определихме като **отделяне** от тялото. Като излаз към едно друго, **различно** от неговото, време. Това друго време трябва да се мисли като друга битийна възможност, друга в сравнение с тази, която тялото може да осигури.

Тук виждаме отразен основният начин, по който човек схваща своето битие. Ако трябва да го изразим накратко и схематично, трябва да кажем, че човешкото битие такова, каквото е като факт, като наличност, се схваща не като това, което човекът всъщност е. Във всеки момент човекът се определя като различен от това, което е, като ето тази точно определена конкретност. Тя трябва да бъде трансцендирана към нещо друго, различно от това, което човекът е като определеност. Това се дължи на факта, че Аз-ът схващайки себе си като определен обект, е едновременно и субект, т.е. нещо, което превишава всеки обект, нещо повече от всяка конкретна определеност. В своята интуиция, Аз-ът е отнесен и към една неопределеност, към отрицание на всяка конкретност. Така ние схващаме всяка своя крайна определе-

ност като недостатъчност на нашето битие, като липса в самата структура на определеността. Тази липса може да се конституира само по отношение на една пълнота. В схващането на себе си ние се конституираме като полагане и отрицание на определеността, т.е. като потенциално отнасящи се към безкрайността. Това полага и структурата на нашата времевоост, в която, както казва Бахтин: "Нашето съзнание никога няма да каже на самото себе си завършващо слово" (М.Бахтин, *Естетика словесного творчества*, М. 1986, стр. 20).

Така в основната си битийна нагласа човешкото битие е отнесено към една времева безкрайност, към битийна възможност отвъд крайността на времето.

Едва ли би било пресилено, ако кажем, че в съвременността този безкраен времеви хоризонт, към който е отнесено човешкото битие е небитието. Че безкрайната "битийна възможност" отвъд времето е нищото. Тук няма да анализираме този момент, а ще го приемем като доминираща нагласа и ще се опитаме да изведем определени следствия.

Насочващото се към времева безкрайност човешко битие се удря в границата на небитието. То няма изход от собствената си крайност тъй като това, което е отвъд крайното време е нищото, в което ние нямаме никакво време и никакво битие. Ние не можем да видим съществуването си като възможно отвъд непосредствения живот, с който разполагаме. Започваме да мислим битието си като възможно единствено в крайността на времето – времето се превръща в нещо **безизходно**. Битието и времето се оказват еднозначно обратими. Така проблемът за възможната безкрайност на нашето битие се редуцира до проблема за

възможната му продължителност **във** времето.

Тъй като въпросът за битието е винаги въпрос за неговата възможност, тук е логично да се запитаме какво гарантира нашата продължителност във времето и какво задава нейните граници.

Изведнъж се оказва, че ние имаме време, съществуване, докато тялото го има. Обитаваме времето, доколкото тялото го обитава. Нямаме друго време, освен това, което тялото може да ни даде, защото отвъд това време, което то осигурява е нищото, небитието. Собственото ни битие е затворено в границите на телесното време и следователно е възможно само там. Тялото е единственият ни времеви дом. Неговата времевоост е **единствената** ни времевоост, животът му очертава нашата битийна възможност. Тук не става въпрос за някаква редукция, а за това къде и в какво човекът вижда възможността да има време, а също и колко е времето, което му е отредено. В този контекст времето на тялото и времето на душата също стават едно и също време. Душата като че ли се лишава от метафизическите си възможности за битие отвъд, след, независимо от времето на тялото. Тя загубва субстанциалното си превъзходство, доколкото не може да трансцендира живота по посока на една вечност и следователно на една метафизическа независимост от тялото. Сякаш изчезва увереността, че животът като живеене може да бъде гарантиран чрез душата. Чрез нея може да се гарантира определено достойно живеене, но тя не може да **спаси** живота. **Гарантирането на живота става телесен проблем.** По този начин възможността на битието експлицитно се свързва с тялото и неговата собствена жизненост – **имаме битие, доколкото имаме време, а имаме време, доколкото имаме**

тяло.

Това може да обясни особената ни въвличеност, особеното ни увлечение по тялото, непрекъснатата напрегната грижа – за здравето, за вида му, за природосъобразния му начин на живот, за извайването и функционалността, за разгръщане и максимизиране на способностите и функциите, на всички форми на неговия живот, за коригиране, за изменение, за подмяна на части. Очевидно това е възможно само ако то е придобило **онтологична тежест**, ако сме положили в него оживотворяващите си надежди.

Не можем да не забележим, че тялото непрекъснато показва себе си, във всички възможни форми, в своята вътрешност и своята външност, че притежава огромна публичност, в която демонстрира не нещо друго, а самото себе си. Можем да кажем дори, че в съвременността човекът дефилира **преди всичко като тяло**. Ние се себепоказваме чрез нашите тела **като тела**. И това е така, защото самото то, като тяло, е понесло особена битийна истина, особена сила, че с него са свързани не някакви случайни, а онтологични нужди.

Свързването на битието и тялото придава различна форма на начина, по който овладяваме себе си. “Да си в себе си”, да се владееш по отношение на една безкрайност, не се осъществява в актовете на отгърпване от тялото, а в плана на разгръщането и утвърждаването на телесността. “Да си в себе си” не се свързва с трансцендиращо спрямо тялото движение, а с жестовете на неговото укрепване и усилване. Тялото прави битието възможно и затова се превръща в наша онтологическа страст. Другояче казано, битието е възможно като история и конкретна наличност на тялото, като всепроникваща телесност.

Разбира се това високо стоеене на тялото се случва защото във времевите му граници ние виждаме възможността да имаме време **въобще** и така то изразява базисни екзистенциални възможности и нагласи. По-горе отбелязахме, че проблемът за безкрайността на нашето битие се представя като проблем за продължителността във времето. Рефлектиралата от нищото интенция към безкрайността се връща обратно в самото време и се проявява като стремеж към разтягане на времето, себе си-като-безкраен става едно мъчително протягане във времето и на времето. И тъй като границите на това разтягане се задават от времевата продължителност на тялото, то формалният акт на схващане на себе си, който имплицира едно съществуване “Аз съм”, се реализира съдържателно в двойна редукция – **време и тяло. Аз съм готолкова, доколкото съм времева протегнатост на тялото**. То трябва да **произвежда** време, превръща се в машина за време. Колко време трябва да “произведе” тялото? Разбира се, безкрайно време.

Какво е това тяло?

Непосредственият опит с тялото ни подсказва, че то винаги е насочено към собствения си край, че то имплицитно носи в себе си собственото си отрицание като своя съдба. Ние непрекъснато откриваме белезите на това отрицание върху собственото си тяло и ги наричаме стареене или болест, или внезапно се озоваваме пред празното място, на което е седял близък човек. Времевият живот на тялото такава, каквото ни е дадено, е отрицание на безкрайното време. То е такава, че рухва под тежестта от произведеното от самото него време. Сякаш е неспособно да понесе продължителността на собствения си живот.

Този опит за тялото е опит за **метафизичните граници** на тялото. Той показва, че то няма от себе си възможността да трансцендира собствената си крайност. Безкрайното време, което тялото трябва да произведе, не разрушава и не преодолява съгубовните граници на телесното време. Следователно стремежът за безкрайно продуциране на време от тялото е опит да се **отместват** тези граници, да се отдалечават максимално – до безкрай – началото и края на нашия живот в рамките на един предизвестен завършек.

Оттук следва, че в интенцията ни към безкрайността като безкрайна протегнатост на тялото липсват **метафизически претенции**. Тя не е насочена към метафизическите граници на тялото, а е опит за дистанциране от тях, оставайки затворена в техните предели. В този смисъл, ние изначално сме приели това метафизическо тяло или по-точно това метафизическо измерение на тялото като неизбежно. Времето на тялото не излъчва метафизическа надежда. С него, така да се каже, ние няма какво да правим. Можем само да се опитаме да го носим във времето максимално дълго. Защото то произвежда времето на нашия живот.

Какво е това тяло, ако то е фиксирано в метафизическите си граници, от които ние искаме да се отдръпнем?

Ако се върнем отново към опита си за тялото, лесно ще забележим, че непосредственото му живеене сякаш върви в **обратна** на желаната от нас посока. Ще забележим, че то с лекота и желание се отдава на съкращаващи живота процедури. Сякаш в него има една склонност към скъсяване на собствения му живот – то обича да пуши, да се храни нездравословно, да лежи неподвижно или да се изтощава неправомерно и т.н. То по-скоро изяжда

времето, отколкото го произвежда. Тялото злоупотребява със себе си и изобщо се държи твърде **подозрително**.

Очевидно **не** това е тялото, с което свързваме времевите си надежди. Тялото, което намираме непосредствено и което е склонно към самоубийствени актове **не е** тялото, което търсим. Не това е **нашето** тяло. То трябва да бъде **обезценено и отречено**¹. Но тъй като не можем да го оставим настрана, ние трябва непрекъснато да го следим – дали пуши на забранените места и изобщо защо пуши, с какво се храни и т.н. Трябва непрекъснато да го подслушваме – през пулса, през холестерола, през кръвта и урината, през бръчките, през зрението и слуха, през ловкостта и силата. Така търсенето на тялото, което може да осъществи времевия ни проект е свързано с радикално отричане и непрекъснато следене на непосредственото тяло. Но тъй като това е единственото тяло, с което разполагаме, отрицанието е първата стъпка към един проект за неговото преработване. То става ценно само по посока на трансцендиране на неговата непосредственост, придобива значимост, ако има потенциала да живее като едно **груго тяло**. За това към него не може да има никаква милост. Съществуването ни като процес на утвърждаване на собственото ни битие – времевата протегнатост на тялото – има за своя първа стъпка **отрицанието, следенето и безмилостността** към непосредственото ни тяло.

Какво е това тяло, към което непосредственото ни тяло трябва да бъде трансцендирано като към своя цел и в което то да получи своята завършеност?

Преди всичко то трябва да бъде такава, че животът му, времето му, да не е приближаване към края, а да държи този край

на дистанция от себе си. Продължителността на това тяло трябва да бъде независимо от потока на времето, да стане безотносително към самото време. Това е възможно, ако тялото се мисли, като **неподвижно**, в смисъл на застинало в себе си, винаги тъждествено на себе си. Но това не е тъждественост, която събира цялото многообразие на времевия живот, защото това би означавало да носи в себе си или края като своя възможност, или края като преодолян, т.е. вечността. Тъждествеността, за която става въпрос тук е една **отграничаваща** тъждественост, отделяща от времето и следователно от края. Но това, което е извън времето и не е вечно, е **безвремево**. Безвремето тяло се явява идеалният образец, завършеното състояние, към което трябва да бъде трансцендирано непосредственото, времево тяло. Тялото като безвремево е една равна, винаги идентична на себе си телесност. В нея липсва всякакво различаване, всякакво преди и след и следователно – време. То се полага като безвремеви отрязък **върху** времето. Самото време се превръща в нещо външно за тялото. Тялото се явява като тъждествено на себе си в потока на външното време. По този начин самото време се екстериоризира, става външен фон на тялото, а не негова вътрешна структура. Безвремето тяло като винаги идентична на себе си телесност, разиграва себе си на фона на едно **гатурано**, часовниково време. То се движи по тези дати (години, възрасти), без обаче да ги допуска в себе си, без да ги иманентизира. Безвремето тяло става точката на покой във вътрешната истерия на времевоостта. То се разполага по тези дати, безразлично към самите тях. Така те се лишават от екзистенциален смисъл. Безразлично към времето, тялото може свободно да се носи **по** самото време. Да обхожда времевите моменти, да преминава от един в друг – непотопяемо.

Движението на времето не е вътрешно движение на безвремето тяло. Чрез това свободно движение обаче, тялото "има време". И в това е целият смисъл на безвреметоостта – това е начина да се "има време". Цената на това е безразличието.

Образецът на безвремето тяло поставя по нов начин *проблема* за възрастта. Ако тялото е безвремево, в него не се осъществява никакъв преход от една възраст в друга, никаква възраст не свършва и никаква не започва. Тялото се движи по датите без да придобива възраст. С тези дати можем да измерим продължителността на едно траене, в смисъл да фиксираме продължително присъствие, но не и да придобим възраст, защото тя изисква вътрешни граници и преход, каквито безвремето тяло не притежава. Впрочем това се отнася до израза че някой е примерно на осемдесет години. С това ние определяме една продължителност, но не и възраст. Ако кажем, че този, който е на осемдесет години е възрастен, това означава, че той е **отминал** детството и зрелостта и е **придобил** старостта. Стремещт към безвремето тяло е стремеж към живот без възраст.

Безвремето тяло такава, каквото го описахме тук е засега само идеален проект, то отразява надеждата, че макар и неизбежни, времевите граници никога няма да бъдат достигнати. Очевидно то би останало само едно красиво мечтание, ако с него човек не свързваше единствените си възможности да придобие определена власт над себе си, а с това и над собственото си битие. Така че изглежда неизбежен опитът, времевата протегнатост на тялото да бъде реализирана именно като едно безвремево тяло. За да не бъде само идея, то трябва да бъде въплътено, да бъде дадено емпирично, да при-

добие конкретна образност. Как непосредствено даденото ни тяло като времево може да поеме идеалното тяло, а самото то да се обезвремеви? Единственото, с което разполагаме, е непосредственото тяло и времевите модуси на негово съществуване. Безвремето тяло може да получи реалност само чрез някой от тези модуси – като безкрайна продължителност на една времева форма на тялото. Така например липсата на възраст на безвремето тяло трябва да бъде дадена чрез една от възрастите, някоя от възрастите, трябва да стане винаги тъждествена на себе си, да не прехождат в друга възраст. Един определен времеви модус или състояние на непосредственото тяло придобива непрекъснатост и самотъждественост, следователно безкрайност, а безвремето тяло – конкретност и битие. Тъй като това е нещо, което трябва да бъде постигнато, проектирано към безвремето тяло, като трансцендиране на непосредственото, е процес на изграждане и конструиране на едно определено налично състояние като непрекъснато и винаги идентично във времето. Следователно ние трябва да намерим в самите форми на времеви живот такива, които са най-пригодни да приемат безвремето тяло, които вътре в себе си имат **субстанциално сродство** с него. Те трябва да бъдат такава “място” във времето пространство на тялото, че да изразяват дистанция от края, да са “пълни” с време. Едва ли би било изненада, ако кажа, че това са **младостта** и **здравето**. Те действително “имат” време, излъчват способност да се движат най-дълго във времето, символизиращ отдалечеността от края. Сами по себе си сякаш имат **безкрайността** и **абсолютността** на живота.

По този начин интенцията към безкрайността, свързана с времевата протегнатост на тялото се реализира чрез абсо-

лютизиране на младостта и здравето. Ако от хоризонта на времевоостта на непосредственото тяло те са били характерни за определена възраст, за определен отрязък от живота и по този начин са мислени само като моментни състояния, сега те трябва да пронизват всяка възраст, всяко тяло, всички форми на живот. Тялото застига в тези състояния и така се придвижва във времето – винаги самотъждествено в здравето си младост. По този начин здравето и младостта се субстанциализират. Да ги загубиш означава като че ли да загубиш субстанциалната си самотъждественост. Но тъй като те не са естествени състояния на всяка възраст, непрекъснато трябва да бъдат **произвеждани** във всяка възраст и във всяко тяло, да бъдат имплантирани във всички форми на живот. Младостта и здравето от една страна се мислят като естество, а от друга, като такава естество, което непрекъснато трябва да бъде произвеждано. Те се превръщат в **артефакт**. И пред нашите очи непрекъснато се открива зрелището на тези **артефактични тела**. По този начин грижата за себе си, овладяването на собственото битие се изразява в техниките по запазване и изобретяване на здравето и младостта. Ако е възможна една съвременна аскеза, то тя обездателно би била техника по **балсамиране** на тялото в тези два негови модуса. И действително ние виждаме една огромна индустрия, произвеждаща средствата, механизмите, уменията за това. Тялото трябва да бъде балсамирано като младо и здраво и така пренесено през времето. От него е необходимо да бъде изтрито, коригирано, отрязано всичко, което се отклонява от младостта и здравето, то трябва да бъде погложено на всевъзможни процедури, за да бъде произведена здравата мумия на младостта – възкръсналия човек на нашето съвремие².

Затова тялото трябва да показва само атрибутите на младостта и здравето – силата, свежестта, непресъхващата сексуалност, да гледа винаги положителното. Това обяснява и нечувствителността към определени теми като например тези за страданията³.

Този начин на оценностяване на тялото не може да не се отрази върху нещата от света, върху начина, по който оценностяваме съществуващото въобще. Навярно най-разпространения и общоприет метод е съществуващото да бъде разделено на “здравословно” и “нездравословно”. Ние усилено етикетираме всяка една вещь от света и написваме върху нея една от тези две думи. А определени неща направо носят на гърдите си табели. Впрочем тези думи “здравословно” и “нездравословно” са придобили универсална значимост. Употребяваме ги за вещи, храни, приятелства, любови, социална реалност, околна среда, космически лъчения. Този “хигиеничен” подход, както би го нарекъл Хосе Ортега-и-Гасет е някаква особена съвременна форма на манихейство.

И ние се отдаваме на процедурите по изграждане на безвремето тяло с грижа, с любов, със страст, безмилостно и с последна надежда. Това е начина да се включим в шествието на балсамирани млади тела, които бодро вървят през годините. Иначе ни остава само да ги съзерцаваме удивено как крачат по подиума като току-що слезли от Рая.

По този начин ние ставаме инженери на тялото като **безвремева вещь**. Тя се превръща в **утопичен** битиен проект, може би последното останало място, което трябва да организираме, за да живеем.

И тогава тялото внезапно пожелава да умре.

Дали то ни е измамilo в най-съкровенията ни надежди? Този текст всъщност трябва да бъде четен и като една апология на телесността в смисъла, в който Кант говори за апология на сетивността: “Сетивата не мамят. ... и то не поради това, че те преценяват винаги правилно, а понеже съвсем не преценяват, поради което заблудата тежи винаги само върху разсъдъка”. (И. Кант, *Антропология от прагматично гледище*, С. 1992 г., стр. 48.)

1 За разлика от някои египтяни и някакви комунистически вождове, ние сме се изхитрили да се опитаме да направим това докато сме живи.

2 В този контекст, обсъждайки българските несъвършенства, един колега ми каза следното: “Не сме общество ние, щом у нас сърдечните операции са повече от пластичните”. Наистина това е добър съвременен критерий за просперитет и грижа за човека.

Между вярата и покварата

IV Кръстоносен поход и разграбването на Константинопол*

Георги Казаков

Историк, главен асистент в Катедра "История и теория на културата" към Философски факултет на СУ "Св. Климент Охридски". Изследванията му са главно в областта на историята и културата на Византия. Автор е на редица статии в научния печат; съставител на сборници с исторически текстове.

Днес понятието "кръстоносен поход" се използва много свободно за изразяване на ентузиазирани подкрепа за почти всяка кауза. Но дълго време то е употребявано почти изключително за означаване на поредицата от военни походи на Западния християнски свят към Палестина от кр. на 11 до 13 в., чиято цел е била да бъдат отвоювани Светите земи от техните тогавашни ислямски владетели. Това не е пълно или изчерпателно определение. Има и много други признати кръстоносни походи, но именно тези военно-религиозни експедиции за "освобождаването на Йерусалим" особено дълго доминират европейското въображение за собствената му традиция в борбата срещу исляма. Папската власт уверява участниците, че ще получат съществени духовни облаги: ще им бъде опростено времето, което душите им трябва да прекарат в Чистилището, а ако допуснат грехове, дори и смъртни, те ще им бъдат опростени и дори може да бъдат тачени като мъченици, ако загинат по време на кръстоносния поход. Няма съмнение, че тези високи духовни гаранции са един от факторите, който в продължение на няколко столетия държи Изтока на преден план в съзнанието на западното общество и оставя трайна следа в историята на Европа – и католическа, и православна².

На 2 октомври 1187 г. Саладин, султанът на Египет, след серия от успешни военни кампании успява да превземе Йерусалим – тежко поражение след близо 90 години християнска власт. Третият кръстоносен поход (1189-1192), организиран да върне града на християните, е най-зрелищни-

* Настоящата публикация се посвещава на годишнината от началото на Кръстоносното движение. Преди 910 години – през 1095 г. в град Клермон (дн. Франция) папа Урбан произнася своята знаменита проповед, с която призовава християните да освободят Йерусалим.

² През последните няколко години средновековния феномен на кръстоносното движение се позва с огромен интерес сред научната общност. Сред множеството изследвания по въпроса бих искал да отбележа скоро публикувания четиритомник на Dupront, Alph. Le Mythe de croisade. Vol. 1-4. Paris, Gallimard, 1997-98. Заслужава да се отбележат подобаващо публикации по темата на един млад български изследовател – Веселина Вачкова и особено, последната ѝ монография - Вачкова, В. Традиции на свещената война в Ранна Византия. С., Гутенберг, 2004.

ят. В него вземат участие тримата най-велики владетели на Западна Европа: германският император Фридрих I Барбароса, английският крал Ричард I Лъвското сърце и френският крал Филип II Август. Неразбирателствата между тях са толкова големи, че остават нарицателни и до днес. Най-вече заради тях тримата владетели не успяват да отвоюват Йерусалим. Вместо да обединят усилията си за общата християнска кауза, християнските владетели предпочитат за упражняват властта си в полза на поганиците на своите държави. Всъщност става дума не толкова за междуличностни конфликти, каквито безспорно има, а за първите систематични прояви на един относително нов възглед за властта в Западна Европа през Средновековието – владетелят започва да присвоява дадената му от Бога власт не в полза на всички християни, а в името на по-доброто управление на една част от тях – онези, които са поганици на неговата държава. Именно това обстоятелство обяснява развитието на историята на кръстоносните походи в следващите няколко години: никой от големите монарси не откликва на поканата на папа Иннокентий III за следващ поход, който да довърши започнатото, но затова пък множество рицари с разнообразен статут откликват ентузиазно. Именно липсата на традиционния тип лидер се оказва фатална за съдбата на Константинопол и Източната римска империя – Византия.

Огледалото на корупцията: Гибън, Папството и IV Кръстоносен поход

Причините за завладяването на Константинопол от рицарите на IV Кръстоносен поход (1202-1204) остават загадка и до днес, прикрита съзнателно или несъзнателно от различните мотивации както на участниците в събитията през 13 в. така и на съвременните историци³. "Кой уби Константинопол?" е станало нещо ка-

то историческа кримка, в която привържениците на теорията за заговор и корупция изреждат като заподозрени владетелите, поддръжниците, покровителите и облагодетелствалите се от събитието. Като пример за дългогодишните последици от него служи външният вид на катедралата Сан Марко във Венеция, отрупана с трофеи от Византия и украсена с богатствата на една империя, придобити за сметка на Византия. Огромните бронзови коне, украсявали някога шумния хиподром на Константинопол и добили фамозна известност из целия християнски средновековен свят, днес удрят церемониално копита и цвият победоносно над западната порта на катедралата. По-надолу, друг плячкосан от Константинопол шедьовър изобразява Херакъл като отвличащ чудовищния злиган от Ериматея. Откъм южната страна статуите на четирима императори, избаяни от порфир, охраняват съкровищницата на катедралата, която пази стотици други легендарни трофеи и реликви – някога съхранявани в Константинопол.

Обстоятелствата, които осигуряват на Венеция тази уникална екзотика са добре известни. Представите за историята обаче са нещо по-сложно. Няколко поколения образовани европейци от 18 в. насетне са формирали своята представа за случилото се въз основа на прочутото описание, което Едуард Гибън (1737-1794) дава за разграбването на Света София, когато самозабравили се кръстоносци пиели вино от свещените потири за участие, тъпчели православните икони и поставяли проститутки на патриаршеския трон, докато "техните мулета се превивали под товара от ковани сребърни и златни орнаменти, откъртени от пор-

³ Повече за IV Кръстоносен поход и обстоятелствата около превземането на Константинопол в: Runciman, St. Histoire des Croisades. Paris, Dagorno, 1998.

тите и от амвона; и ако животните залитнели под тежестта, нетърпеливите им водачи ги намушквали с нож, а нечистата кръв шуртяла по светите настилки". Такова ужасяващо описание дава една от най-влиятелните книги от епохата на Просвещението – "Залез и упадък на Римската империя" – за завършека на четвъртия Кръстоносен поход, започнал с набожност и грижа "в помощ на земята отвъд морето" и за спасението на душите на войните-поклонници. Именно Гибън обявява самозвано присъдата, която дълго време пречи на обективната интерпретация на събитията: Римският папа и Католическата църква целенасочено били замислили и реализирали свой план, в центъра на който е унищожаването на Константинопол, за да си осигурят световно господство⁴. Тази умишленост в действията на Католическата църква срещу Римската (Ромейската) империя, симптоматичен епизод от която се явява разграбването на Константинопол, е ключова теза на Гибън, толкова красноречив белетрист, колкото и полемист: "залезът и упадъкът на Римската империя" се дължали според Гибън на покварата и корупцията на Църквата, която целенасочено присвоява или за себе си, или за своите прелати, символическите и материалните ресурси на империята. Подобни обвинения в корупция срещу Църквата са отправяни систематично и през Средновековието, и през Новото време. Никога преди Гибън обаче, те не са били олицетворявани от толкова талантлив автор, нито са оказвали толкова сериозно и дългосрочно влияние върху ценностите и менталитета на цяла и относително млада обществена група – тази на светското общество⁵. Всъщност плячкосването на Константинопол е резултат на сложни и

многофакторни процеси, в които вземат активно участие много групи и участници. Един от принципите, който обединява толкова различаващите се и етнически, и политически, и социално участници е готовността да присвояват за своята собствена група (етнос, съсловие, град) общите църковни цели на кръстоносното движение. Най-ясно тази тенденция може да бъде проследена в събитията и действията, които водят до отклоняването на кръстоносците от тяхната цел – от освобождаването на Йерусалим до плячкосването на Константинопол.

Разграбването на Константинопол и неговите автори

Призивът на новия папа Инокентий III за кръстоносен поход през 1198 г. среща въодушевен всенароден отклик. И въпреки че християнските владетели отказват участието си, към призива се присъединяват мнозина духовници и рицари. Трогнати до сълзи, при посрещането на кръстоносците пред катедралата Сан Марко през 1202 венецианците обещават да осигурят кораби за превоз на цена, която по-късно се оказва непосилна. Именно тогава пратеници на византийския претенгент за престола правят предложение, на което е трудно да се устои: кръстоносците да се отклонят към Константинопол, за да осигурят императорската власт на Алексий, срещу което той обещава помощ, възнаграждение и транспорт по пътя към Йерусалим. Първоначално предложението на Алексий среща неогорбение от мнозинството. Постепенно обаче, предвид очевидната неспособност на кръстоносците да заплатят превоза си и под натиска на глада привържениците на отклонението вземат връх и "въо-

⁴ Гибън, Ед. Залез и упадък на Римската империя. Т. 1-4. С., ЛИК, 1999-2003

⁵ За специфичното влияние на книгата на Гибън върху светското общество в Европа и за антиклерикалния "патос" в идеологията на Просвещението виж: Улф, Лари. Изобретяването на Източна Европа (Картата на цивилизацията в съзнанието на Просвещението) С., Кралица Маб, 2004.

ръжените поклонници“ след бурно обсъждане се съгласяват да се насочат към византийската столица. Вината за това отклонение се разпростира върху мнозина. Най-много “заслуги” за него се приписват на венецианският гож Енрико Данголо, който сякаш се наслаждава да манипулира и да се възползва от кръстоносния поход. Той вписва тайна клауза в своя екземпляр от договора си с кръстоносците, която му позволява да поставя такива условия на разплащане, че да гържи дължниците под бремето на постоянен и непосилен дълг към Венеция. Именно тази клауза му позволява да настоява пред кръстоносците за превземат адриатическата крепост Зара, владение на унгарския католически крал, с който обаче Венеция воюва. Пак тази клауза е най-силният коз на Данголо за намесата на кръстоносците във византийските раздори за престола, от които ползата на Венеция е пряка и огромна. Когато завземането на Константинопол приключва, именно договореностите, подписани от Данголо, осигуряват най-голям дял от пляката на Венеция, за да се превърне този град с един удар от оживено търговско средище в културно-политически център, обсапан с реликви, каквито подхождат единствено на столицата на Римската империя.

Другият “голям заподозрян” в досието по отклоняването на кръстоносния поход е германският император Филип Швабски. Той самият не участва в похода, но има основания да бъде обвиняван, че гърпа конците зад кулисите. От кореспонденцията му с папата личи, че той е мечтаел да се сдобие с короната на Византийската империя чрез брака си. Действията му показват обаче, че той търси сложни стъпки, които демонстрират едновременно устойчивост на интереса му към Византия, но и липса на реализъм. Именно парите и задкулиските сделки на Филип осигуряват на неговия васал Бонифаций Монфератски, маркиз на Ломбардия, изби-

рането му за водач на похода, след неочакваната, но много навременна за плановете на германския император смърт на легендарния Тибо от Шампан – първият водач на IV Кръстоносен поход. Лидерският пост позволява на Бонифаций да изпълни мечтите на своя сеньор – този път с помощта на кръстоносците. Поводът е намерен в лицето на Алексий, претендент за византийския престол и зет на Филип Швабски, който персонално уговаря да иска съдействие от своя зет в германския императорски двор през 1201 г. Симптоматично е, че името на Алексий и неговото посещение при Филип Швабски систематично се прикриват във всички документи, върху които Бонифаций може да повлияе. Потулването на Алексий е важно защото когато няколко месеца по-късно, неговите пратеници отправят неочаквано щедрото си предложение за отклонение на похода към Константинопол, Бонифаций е най-ревностният застъпник това отклонение да бъде направено. Ако по отношение на кръстоносците Филип прави всичко възможно да прикрие собствения си интерес от подкрепата на своя зет, то по отношение на папа Иннокентий III нещата са противоположни – Филип изпраща Алексий в Рим с официално представителство от германската империя, за да иска съдействието на папата за своя зет като законен претендент за византийския престол.

Самият папа, запазвайки добре документирана безпристрастност през цялата голнопробна история на IV Кръстоносен поход, въпреки голословните, но красноречиви обвинения на Гибън, не е напълно невинен. Въпреки, че разпореждането му след превземането на Константинопол да се щадят православните християни е недвусмислено, то няма морална тежест, защото по-рано той вече е позволил на кръстоносците да си присвоят чужда християнска собственост, ако се налага. След завладяването на Константинопол

той жадува да прибере в Рим съкровищата и реликвите на Византийската империя, както и да подчини на своята власт Православната църква. Трябва да се признае разбира се, че мнозинството от кръстоносците нямат никаква вина за случилото се. Дори на о. Корфу, притиснати от глад, изолация и недоимък, те отказват да се отклонят от мисията до момента, когато "не се трогват до сълзи от гледката на своите господари, родственици и приятели, паднали на колене пред тях".

Тези толкова различни частни и групови нагласи и мотивации по отношение на Константинопол влизат в достатъчно сложни и разнообразни отношения помежду си. Създават се предпоставки следователно, отвъд намеренията на участниците, за постепенно разпадане на общата цел на "въоръжените поклонници" – освобождението на Божи гроб. По-възривоопасната тенденция обаче, която е и с по-дългосрочни последици, е съвпадането на процеса по изграждане на частни и групови доктрини за присвояване на византийското наследство с друг, по-дълбок, по-многофакторен процес – процесът по формиране и структуриране на все по-активно църковно-политическо конфронтиране между Православната и Католическата църква. На два пъти на кръстоносците се налага да нападнат Константинопол: първият път, за да възкачат Алексий на престола, а после – за да го детронират и да издигнат император. След 1204 г. отношенията между кръстоносците и местните православни християни окончателно започват да се развиват в духа на ескалираща конфронтация. В следващите 57 години властта на рицарите на Константинопол се изпълнява чрез мерки, които много повече приличат на окупация, отколкото на каквото и да е друго.

По особено интересен начин тези мерки се проявяват в разграбването на Константинопол. През първите няколко месеца свещените реликви и легендарните паметници от библейското и античното минало се плякосват с темперамент и страст, които шокират както средновековните хронисти, така и съвременните историци. Постепенно този темперамент се канализира в система: разграбването придобива собствена инфраструктура с относително ясни канали за транспортване. Тази нова система на "свещената плячка" позволява планирането и осъществяването на операции със сложна логистика: цели архитектурни комплекси или части от тях се извозват на Запад⁶.

Последици

В центъра на Париж се намира изящен параклис – "Ла Сент Шапел" – непогражаемо бижу на готическата архитектура. Строен от легендарния френски крал Луи Свети, той е трябвало да олицетворява сакралната мощ на френската държава. За да легитимира тази мощ безапелационно, Луи Свети докарва в Париж, с посредничеството на Венеция, някои от най-важните реликви на Христос, които по-рано са били притежание на двореца в Константинопол – тръненият венец на Христос, гъбата, с която са попивали кръвта му на Голгота, части от Честния Кръст и много други. За френското кралство Луи Свети прави много – въвежда единна система на правосъдие, създава единна административна система, извършва редица реформи в областта на уеднаквяването на управлението: именно той превръща град Париж от резиденция на краля в център където функционира единната система на правосъдието, администрацията и управлението за цяла-

⁶ Интересна систематизация в това отношение може да се открие в Belting, H. Image et culte. Une histoire de l'art avant l'ère de l'art. Paris, Du Cerf, 1998.

та френска държава през Средновековието – т.е. в столица. И до днес паметта на това дело на Луи Свети е жива дори в съвременната топография на Париж: един от двата централни острова на р. Сена носи неговото име. За самия Луи обаче, същинска легитимност неговото дело намира в строителството на изящния параклис. Стойността на параклиса за френския крал далеч надхвърля художествената стойност на невероятната архитектура и многоцветните витражи, които и до днес спират гръха на посетители и специалисти. За Луи Свети истинската стойност на параклиса е в Христовите реликви, които той пази. Именно те са онази сила, която следва едновременно и да освети и да легитимира властта на краля и френските държавни институции⁷.

Историята на реликвите от Константинопол и от Ла Сент Шапел е характерна за цяла Европа. След падането на Константинопол в Западна Европа се появява изобилие от византийски реликви, които кръстоносците носят със себе си. Заради изключителната си ценност за християнската вяра, най-често те намират убежище в изградените вече църковни средища – Париж, Кьолн, Мюнхен, Франкфурт, Нюрнберг, Страсбург, Рим, Реймс, Милано, Венеция, Сантяго де Компостела. Те допринасят решително за легитимирането на тези средища като центрове на общохристиянско поклонение. Около тези средища в епохата на Новото време (Модерното време) след 17 в. ще се развие и идеологията на националната държава и културата на модерното европейско общество. Именно тези средища експонират най-характерната особеност на европейската култура – едновременно универсална и локална⁸.

Без да правим преки връзки, не можем да не забележим, че стопанският, административният и културен ресурс на центро-

вете и регионите, които и до днес пазят византийското наследство в Западна Европа, решително доминира в рамките на съвременна Европа. Анализаторите отдавна са забелязали огромния ресурс, който днес генерира Европейският регион, поделен между няколко национални държави – Франция, Италия, Швейцария, Бенилюкс, Германия. Огромната съвременна стопанска мощ на този регион, чиито условни граници на юг са Лион и Милано, на изток – Франкфурт и Кьолн, на север – Северно море, на Запад – Париж, в голяма степен се дължи на неговата културна хомогенност, т.е. на способността му да излъчва и разменя сходни ценности, послания и практики. Не може да има съмнение, че един от най-важните исторически фактори за изграждането на тази хомогенност е развитото още през Средновековието християнско поклонничество в този регион. Византийските реликви, които попадат тук по време на кръстоносните походи, динамизират този иначе типичен средновековен феномен. Слабата на реликвите от Константинопол, които се появяват в Париж, Венеция, Франкфурт, Кьолн и др. започва след XIII в. постепенно да пренасочва към тези центрове активния поклоннически поток, който дотогава е насочен главно към два центъра в Западна Европа – Рим и Сантяго де Компостела. Разбира се византийските реликви не са нито единствения, нито най-важния фактор за регионализацията на поклонничеството в Средновековна Западна Европа след 13 в. Не може обаче

7 За религиозно-политическото значение на параклиса "Ла Сент Шапел" и за мястото на съхраняваните в него Христови реликви в развитието на политическите институции на френската държава виж: Le Goff, J. Saint Louis. Paris, Gallimard, 1996.

8 За ролята на поклонничеството в Средновековния Запад като фактор за формиране на културно-религиозна идентичност виж брилянтното изследване на Dupront, Alph. Du Sacre. Paris, Gallimard, 1987. Заслужава отбелязване, разбира се и станалата вече "класическа" монография на Brown, P. The Cult of the Saints. Ch., University of Chicago, 1981. (българско издание Браун, П. Култът към светците. С., Агамата, 1999.)

да се отрече тяхната важна роля за динамизиране на културно-религиозните контакти в този регион – и впоследствие – за неговата културно стопанска хомогенизация⁹.

Разграбването на Константинопол, разбира се, има и други последици: геизнтеграционни. Проявата на кръв и поруганите светини на Константинопол отварят такава пропаст между православните византийци и католиците, която няма да зарасне през цялото Средновековие. Въпреки, че са притиснати отвсякъде от многобройни противници няколко века по-късно повечето византийци упорито от-

казват всякакъв религиозен компромис с Католическата църква – дори това да е цената на оцеляването на Византийската империя. “По-добре чалмата на султана, отколкото тиарата на папата” – тази фраза на византиец Лука Нотарас от 15 в. може и да е измислена от неговите съвременници, но отлично описва прегела на културната и религиозна нетърпимост, който разделя Византия от католическия свят в навечерието на османската инвазия¹⁰.

След края на Византия този антикатолически, а следователно и антизападен дух е наследен от Православната църква.

⁹ За разпространението на византийските реликви в Западна Европа през Средновековието, начините на проникването им и за тяхната роля при трансформацията на традиционните поклоннически маршрути виж: Cutler, A. et J-M. Spieser. *Byzance medievale*. Paris, 1996. както и блестящите каталози за византийско изкуство на Metropolitan Museum of Arts, редактирани от Hellen Evans – *The Glory of Byzantium (843-1261)*, NY, MET, 1997 и *Byzantium Faith and Power (1261-1557)*, NY, MET, 2004.

¹⁰ За специфичната и относително цялостна антивизантийска идеология на Запада и нейните културно-религиозни мотиви виж брилянтната книга на Dagron, G. *Empereur et prêtre. Etude sur le “cesaropapisme” byzantin*. Paris, Gallimard, 1996.

Именно Православната църква през епохата на Модерното време, пренасяйки православието, чиято доктрина е създадена във Византия, няма как да не пренесе и неговата специфична антикатолическа и, следователно – антизападна насоченост. Така процесът на модернизация на православните общества ще се окаже за дълго време усложнен от една специфична фокусираност върху Запада.

ЖУРНАЛИСТИЧЕСКАТА ДЕОНТОЛОГИЯ И ПУБЛИЧНАТА СФЕРА

ИВАЙЛО ЗНЕПОЛСКИ

Проф. д-р ИВАЙЛО ЗНЕПОЛСКИ е ръководител катедра «Културология» в Софийския университет, директор на «Дома на науките за човека и обществото» и научен ръководител на поредиците «Актове» и «Софийски диалози». Гостуващ професор в Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Париж) и в университета Бордо IV. Министър на културата в периода 1993-1995 г. Публикувал е множество книги между които: «История на филмовата мисъл. От Луи Люмиер до Кристиан Мец» – т.1(1986), т.2 (1988), «Умберто Еко и уханието на розата» (1987), «Катастрофата като филмова метафора»(1992), «Новата преса и преходът. Трудното конституиране на четвъртата власт»(1997), «Езикът на имагинерния преход»(1998), «Penser la transition/Rethinking the transition», (2002), «Вебер и Бурдуйо – подходи към интелектуалците»(2003). Негови статии и студии са публикувани във Франция, Германия, Чехия, Унгария, Италия, Сърбия и Русия.

Много често може да се чуе оплакването, че нямаме сериозна преса. Не бих се заел пламенно да го опровергам, тъй като ще призная откровенно, че нямам ясна представа какво точно се влага в понятието *сериозна* преса. Дали трябва да го разбираме в смисъл на някой, който «се взима на сериозно» (тогава цялата ни преса е суперсериозна), или в смисъл на някой, който «говори сериозно», т.е. не лъже, не скрива, не преувеличава – с една дума може да му се вярва (все неща, които трудно могат да бъдат доказани или опровергани, следователно несериозно е да обявим някого за несериозен по отношение на неговите намерения). Можем да разширим периметъра на търсене на отговора и да решим, че *сериозността* на един вестник може да се изяви в сравнението с други вестници. Казано по друг начин: в сравнението с какви други журналистически практики даден вестник се явява *сериозен*? По отношение на другите вестници, излизащи в страната, или по отношение на един малко или много абстрактен модел, гестилиран образ от общите впечатления от всички налични големи образци – *Льо Монд*, *Франкфурт алгемайне цайтунг*, *Таймс*, *Ню-Йорк Таймс* и т.н. Но ако оплакването за липсата на сериозна преса у нас се позовава на последното, тя рискува да срещне малко съчувствие, тъй като многобройни са сферите на нашия живот, които не биха издържали на едно такова сравнение... Това обаче не би ли означавало да се примирим с факта на нашата изначална *несериозност*?

“Сериозна преса” – едно неизяснено понятие

Затова нека останем в полето на българската журналистика (без да отричаме нормативния натиск на водещата световна практика), но да променим малко гледната точка и потърсим мястото на *сериозната* преса в обикновено предлаганите типологии. Напрасно ще разгръщаме учебниците по журналистика: понятието *сериозна* преса не се споменава. Типологиите на вестникарската продукция обикновено се правят на базата на някакъв обективен признак: периодичност на издаването, начин на отпечатване, формални характеристики (формат, количеството страници, цена, форма на представяне, време на излизане – сутрешни, вечерни вестници и т.н. Но дори и към този тип категоризации се изказват възражения: “Групирането на различни вестници води до пренебрегването на това, което представлява истинската им същност, тъй като именно чрез разликата от своите конкуренти писмената преса се дефинира най-добре; настоявайки на тяхната прилика, стигаме до там, да пренебрегнем тяхната оригиналност¹”. И наистина, какво съществено ни казва типологията за *Труд* и *Дневник*, определяйки ги като всекидневници? Посочвам тези две заглавия като подходящи примери, с които ще си служа и по-нататък в това изложение, в качеството им на символизиращи две тенденции, които по-скоро се пресичат, отколкото се изключват. Разбира се, типологията на базата на периодичността ще ни откаже възможността за сравнение между *Труд* и *Капитал*, но имаме достатъчно основания да сравняваме *Дневник* и *Капитал*, тъй като това би ни помогнало да изясним характеристиките, респективно на всекидневника и седмичника, освободени от всякакви други странични, професионални или политически, съображения.

Обикновено издателите на всекидневник, в търсене на известна дистанция на отсяване на събитията и развиване на коментарните жанрове, обособяват свои седмични приложения или издания. В случая групата «Капитал» изминава обратния път – седмичникът усеща, стреми се да запълни някаква липса, иницирайки свое всекидневно издание. Каквато и да е близостта между редакционните политики на двете издания, разликите се открояват: всекидневникът се отгава на актуалността, дозирайки, според утвърдената с времето формула, «по малко от всичко», дозирайки голямата актуалност (основните вътрешно- и външнополитически събития, икономическия живот, света на технологиите и т.н.) с малката актуалност (произшествия, престъпления, политически клюки, спорт, забава, информация за времето, за цените на хранителните продукти и т.н.). И все пак връзката между *Капитал* и *Дневник* се запазва, тъй като не може да не направи впечатление, че за разлика от *Труд*, *Дневник* не излиза два дни в седмицата. Фактът, че това са събота и неделя, дни, в които може да се предположи, че официалният живот не е толкова интензивен, говори, че издателите му не са особено чувствителни към малката актуалност (най-много катастрофи и произведения статистически стават през уикенда).

Типологията на седмичната преса е далеч по-детайлирана, тъй като нейната специализираност позволява да се открият разликите на базата на характера на преобладаващия вид публикации и отношението към поднесената информация. Съществуващите типологии открояват следните видове: седмичници за обща информация, неделни вестници, икономически седмичници, спортни седмичници, общо-

1. Pierre Albert, *La presse*, PUF, Paris 1988, p. 10
2. Тошо Тошев, *Властохолукът*, в. *Труд*, 19 май 2004

културни или литературни седмичници, илюстровани седмичници, седмичници за свободното време и т.н. Но и тук дихотомията *сериозна-несериозна* преса изглежда неуместна по линията на две различни логики. От една страна, и поетите, и футболистите имат пълното право да смятат, че литературните и спортни седмичници трябва да отговарят на техните развити професионални интереси по един адекватен и следователно сериозен начин (което не означава, че може да има немалко поети или футболисти, които да не са удовлетворени от начина, по който се представят проблемите в тяхната сфера). От друга страна – животът на отделния човек и на обществото като цяло трудно може да се раздели на “сериозна” и “несериозна” сфери: работата и отгивът, сигурността и развлечението, политиката и сексът изглеждат еднакво важни и следователно са възприемани *сериозно*.

Можем да срещнем и една типология на пресата, която се представя под формата на дихотомия: популярни и качествени вестници или информиращи и коментиращи вестници – без при това да можем да поставим знак за равенство между понятията «популярна» и «информираща», както и между понятията “качествена” и “коментираща”. Не ни го позволява нашият опит, който ни е срещал с толкова некачествени коментари и с толкова непопулярни информации... Горната типология, изглежда по подходяща за характеризиране начините на рецепция на вестникарската продукция, отколкото на тематичната характеристика на съдържанието. Не са малко сред читателите тези, които проявяват жив интерес към новините, но не обичат коментарите или просто не ги търсят. Проблемът за «качеството» не е тъждествен с този за «сериозността» – едно от желаните и най-трудните за постигане неща в журналистиката е

съчетанието между качество и популярност. Очевидно класификацията на пресата по съдържание и начин на възприемане е важна, но малко обективна.

“Важни” теми или професионални подходи?

Нека се опитаме да систематизираме критериите, по които обикновено се опитва да се определя *сериозността* на един или друг вестник. Обобщавайки различните бродещи мнения, бихме могли да ги сведем до четири основни критерия: тираж, периодичност на излизането, тематична насоченост и жанрова характеристика.

Сериозността като че би могла да бъде измерена посредством степента на влияние, което вестникът упражнява в обществото, отразено в тиража. Колкото по-голям тираж – толкова по-голямо влияние – тъй като какво по-очевидно свидетелство, че вестникът отговаря на някакви масови очаквания? Тук е в сила електоралният принцип – купуването на вестника е акт на гласуване на доверие. Разбира се, може да се възрази, че вярата не може да служи като измерител на каквото и да било качество, но това не променя нещата. Нека един политик се опита да не гледа сериозно *Труд*! На времето френският министър-председател Лионел Жоспен даде немалко поводи за коментари с репликата си, че не може да си позволи да управлява против *Льо Монд*. Подобни тези у нас се тиражират от самите вестникари. Наскоро във втората част на мемоарната си книга *ЛЪЖАТА. Жан, Иван и Величеството*, главният редактор на *Труд* споделя: «Неведнъж са ме питали – съзнавам ли голямата отговорност, не се ли изгърбвам под нея? Понякога дори са ми казвали, че съм най-влиятелната личност в България, а още по-често, особено в последните две-три години, че

съществува и страх. Страх от *Труд*, страх и от мен». *Труд* е вестникът с най-голям тираж (около 300 хил. екз.) и в случая от значение е широтата на влиянието му, ролята му за формиране на общественото мнение по един или друг въпрос. Но Лионел Жоспен не казва, че не може да управлява срещу най-тиражния френски вестник *Франс соар* (около 3 мил. екз.) или срещу най-гледания телевизионен канал TF1, а срещу *Льо Монд* (с тираж вариращ между 400 и 500 хил.). Понеже не можем да го запоздзем, че се е объркал, трябва да предположим, че има предвид не най-тиражния вестник, а вестника, който има влияние върху определена категория публика. Този проблем ме е занимавал и преди: *Льо Монд* е адресиран не към широката публика, а към по-тесен сегмент от обществото: специализирани, висококофиниранни слоеве от обществото, водещи интелектуални и политически елити, които на свой ред са в състояние да препредават неговите послания, както под формата на практически предложения и решения, така и на по-популярен език, въвеждайки ги в политическото всекидневие³. Следователно вестници като *Льо Монд* отговарят на някакви други обществени очаквания, което ще рече, че всеки тип очакване предполага задоволяването на определена (различна) сериозност. Всяка аудитория в известен смисъл получава отговор на своите очаквания, ако журналистиката ги познава и се отнася *сериозно* към необходимостта да им отговори. Точно съзнанието за това тласка и *Труд*, и *Капитал* към допълване на адресатите си. Групата «Капитал», за да приобщи към специализираната си проблематика по-широк кръг *обекновени* читатели, иницира всекидневник. Издателите на всекидневника *Труд* в стремежа си да не изгубят контакт с редица специализирани сегменти от публиката, без да нарушават очакванията на тези, които са обърнати преди всичко към сен-

зационното от информационния поток, го допълват със седмичника *Жълт труд*. Това впрочем е един обективен показател, върху който може да се опре сравнението между двата всекидневника.

Нека видим дали периодичността определя степенята на *сериозност* на едно печатно издание. Възможността на седмичника да представи в дълбочина своята проблематика прави ли го по-сериозен от всекидневника? Всекидневникът се отличава с един вид универсалност – той говори за всичко, което има отношение към събитията на деня или интересите, бележещи всекидневието на хората. Това му позволява да обхване разнородна публика, чиито профил понякога му убягва. Всекидневникът, който не съумее своевременно да си изгради модел на своя читател, е обречен на изчезване. Такива примери има немало в историята на българската преса след 1989 г. Седмичникът по-лесно успява да изгради модел на своя читател, бидейки насочен към потесни сектори от публиката. Това му позволява да се отдръпне, да установи дистанция, да се задълбочи в определена проблематика, да отсее преходното, да се отгаде на коментар и анализ. Седмичникът върви след събитията и се опитва да ги подреди в по-цялостна картина, опитвайки се да установи скритите връзки между на пръв поглед несвързани събития. Но в замяна на това поддържа по-редки контакти с публиката и не ѝ влияе непосредствено. Дори ако сме сигурни, че ни поднася най-качествения коментар, той не е в състояние да компенсира това, което публиката очаква от всекидневника, следователно седмичникът може да съществува и функционира само в контекста, създаден от всекидневната преса.

3. Ивайло Знеполски, *Новата преса и преходът. Трудното конструиране на четвъртата власт*, Изд. Гражданин, София, 1997, с. 32

Но дали тогава не е *сериозен* вестникът, който се занимава изключително със сериозни теми? Това би означавало да можем със сигурност да определим кои сфери от живота на всеки отделен човек и на обществото като цяло, са сериозни (важни, приоритетни, спешни). Негласно съществува убеждение, че това са теми, свързани с политиката, икономиката, образованието, здравеопазването и т.н. Но можем ли всички останали теми, които имат отношение към нашия живот, да наречем несериозни? Става въпрос за културата, спорта, ваканцията, третата възраст, секса, забавлението, модата и т.н. Не е трудно да видим, че всички всекидневници се занимават с т.нар. *сериозни* теми, но не всички по един и същ начин: в един случай можем да намерим информация и коментар за предизборната платформа на дадена политическа сила, а в друг – конфиденциална информация за частния живот на политиците... Да вземем и пример от всекидневието, проблема с отоплението: един вестник може да го разглежда през призмата на необходимостта от реформиране и оздравяване на сектора, което е свързано с въвеждането на ясни пазарни механизми; а друг може да се интересува преди всичко от грешките в т.н. топлинно счетоводство и трудностите на пенсионерите да си плащат сметките. И в двата примера би било трудно да определим кои аспекти от засегнатите проблеми са по-важни за обществото и в този смисъл – по-сериозни. Публиката не само има право, но и необходимост да бъде информирана за всички засягащи я проблеми, независимо от нивото, на което се експонират. Следователно не темата (респективно носената от нея проблематика), нито дори различните подходи към нея

определят сериозността на вестника.

И нека накрая видим дали жанровата ориентация, т.е. ориентацията на нивото на спецификата на съдържанието, не би могла да определи понятието *сериозност*. Този въпрос до голяма степен като че засяга предимно седмичната преса, но можем да кажем, че в същата степен е валиден и за жанровата ориентация на различните рубрики във всекидневната преса. Това, което от гледна точка на «обществото» може да изглежда изключително сериозно, от гледна точка на индивидите може да бъде без всякакво значение и обратното. Наскоро в културното приложение на вестник *Капитал* бе публикуван свободен разговор с няколко млади дейци от различни области на културата, притежаващи вече известен публичен образ. На въпроса как се отнасят към членството в НАТО, едно от най-важните и коментирани събития в политическия живот на страната през тази пролет, една от участничките в разговора отговаря по следния начин: «Трябва да призная, че нямам абсолютно никакво мнение. Може би защото не изпитвам никакъв интерес. Просто съм оперирана от чувството на интерес към този проблем и някои други подобни (...) Подозирам, че има страшно много неща, които не знам и някак си не искам да знам⁴.» Малко по-нататък в разговора същата участничка реагира по следния начин на изразеното от събеседниците ѝ мнение за липсата у нас на сериозна преса: «Не знам, не съм специалистка, но наистина ми липсва това, че няма едно специализирано списание за танц, абсолютно ми липсва такава неща, тотално (...) В Германия, и не само там, има изключително високо ниво на танцова критика и само като погледне човек дизайна на списанията...⁵» Привеж-

4. *Страсти и възкресения*, Капитал Light, 10-16 април 2004, с.12

5. Пак там, с. 14

дам тези две изказвания не за да отправям укор, а за да илюстрирам тезата, че жанровата ориентираност на даден печатен орган не може да бъде критерий за възприемането му като сериозен или не-сериозен. Седмичниците *Култура* и *Литературен вестник* за мен са пример за *сериозна* преса, но ограниченият им тираж говори, че не са много съотечествениците, които споделят същото мнение или по-скоро не са в състояние да имат каквото и да е мнение, тъй като са им дълбоко безразлични. Точно толкова, колкото и читателите на двата културни седмичника нямат каквото и да е мнение за качествата на някои от футболните седмичници. Има читатели, за които последните са *сериозна* преса, тъй като ги възприемат през призмата на задълбочения си професионален интерес. Аналогично отношение поражда и реакцията на цитираната дама, която усеща като сериозна празната липсата на издание, поставящо проблемите на танцовото изкуство. Всяка жанрово ориентирана преса има своята специфика и от тази гледна точка може да бъде определена като целесъобразна и следователно *сериозна*.

Граматики на журналистическото поведение

Неуспехът дотук да изпълним с някаква яснота съдържанието на понятието *сериозна преса* насочва към мисълта, че е необходимо по друг начин да се определи смисълът, който обикновено интуитивно влагаме в него. Това понятие не е ли свързано не толкова с ориентацията и характеристиките на един или друг вестник, а с определено журналистическо поведение? С журналистическо поведение, съобразено с дадени норми, гарантиращи характера на журналистическата продукция като отговаряща на успешното изпълнение на основните ѝ функции, извлечени от продължителна и изпълнена с

битки социална история. А именно: принос в изграждането и поддържането на публичното пространство, в осъществяването на социалната интеграция, обективното информиране на обществото, рационализирането на обществените отношения, критичен коректив на останалите публични власти, важната роля в полето на отбиха и т.н.

Изключително интересна обосновка в тази насока намираме в изследването на Сирил Лемиео *Лошата преса*⁶. Анализирайки обичайните критики към работата на журналистите, френският социолог се обявява против тяхната едностранчивост, тъй като не отчитат комплексността на журналистическия труд. «В случая с журнализма е особено важно да се вземе предвид плурализмът на логиките, тъй като тази дейност, исторически свързана с развитието на демокрацията, точно толкова, колкото и с експанзията на капитализма, продължава да бъде трудна за разбиране, мислейки като нечисто това, което произтича от комерсиалната логика, или като лицемерно това, което се разкрива от гражданските амбиции⁷.» Съгласуването на тези две логики е сложен процес, който исторически се разгръща в продължение на два века в няколко периода, подробно характеризира от автора, извеждащи към днешната ситуация. Журналистическият труд се разглежда в светлината на един общ модел на човешката дейност, опрян на социологията на Гофман, Гарфинкъл и Болтански. В емпиричен план Сирил Лемиео има за отправна точка на изследването си наблюденията върху отношенията между журналистите от влиятелния всекидневник *Льо Монд* с френските политици. Анали-

6. Френският израз *Mauvaise presse* прави алюзия за удиома *mauvaise fille* (лошо момиче), който означава момиче с леко поведение.

7. Cyril Lemieux, *Mauvaise presse: une sociologie compréhensive du travail journalistique et de ses critiques*, Ed. Mutaille, Paris 2000, p. 8

зъм и обобщаването на видяното му позволяват да изгради модел на журналистическото действие. Това действие се обляга на общност от правила, които журналистът трябва да следва, за да бъде в съгласие с професионалната си среда и със самия себе си. Авторът нарича тези правила *граматики* – в смисъл на това, което е общо между хората от професията и което им позволява да *говорят* специфичния за професията език. Формулира три вида граматика (допълващи и пресичащи се), всяка от които отговаря на серия от правила, по които журналистът трябва да ориентира своето поведение според доминантата на практическата ситуация, в която се намира. Тези граматика са: публична граматика, естествена граматика и граматика на реализацията.

Публичната граматика засяга публичния статут на журналиста, изхождайки от факта, че неговата дейност е изложена на показ и на преценка. Основното правило, произтичащо от тази граматика, е това на разграничаването, маркирането на дистанция между журналиста и другите актьори на социалното действие. Журналистът трябва да основава своето действие върху принципа на универсалността, построявайки съжденията си върху основания, споделяни от един *трети*... А това е възможно единствено на базата на добросъвестното събиране на факти и доказателства, преди да се пристъпи към акта на изграждането на мнение и писменото му излагане. Тази граматика до голяма степен третира проблематиката на отношенията между журналиста и политиците. Например, когато един журналист говори на «ти» с политик в интервю, което взема от него, той допуска грешката «неосъществена

дистанция», водеща до елиминирането на *третия*, който няма същите отношения с този политик и е поставен в неравностойна позиция. На полето на *публичната граматика* Сирил Лемю посочва три вида погрешно поведение, състоящи се в демонстрирането на: враждебност, приятелство или безразличие. Те водят или до дискредитиране на журналистическата позиция, или до изгубване на инициативата от страна на журналиста.

Естествената граматика се отнася не до публичната ситуация, а до частното битие на журналиста и може да бъде наречена още граматика на ангажираността и размяната на услуги. В този случай журналистическата дейност се обляга на лични съображения и ангажименти⁸. Тази граматика посочва опасностите за отклонение от спецификата на журналистическата дейност. Журналистът е заплашван от други три граматически грешки, произтичащи от характера на отношенията му със събеседника: липса на чар, липса на доверие и неравностойна размяна. В последния случай става така, че политикът използва журналиста, за да може неговата дейност да получи необходимото публично одобрение, често в ущърб на публичността, без в замяна да предостави значима, още неогласена информация, която би дала професионални предимства на журналиста пред конкурентите. Спазването на правилата на естествената граматика би предпазило журналиста от това, неговият статут да бъде използван, а самият той – дискредитиран. Професионалната етика изисква да се прави разлика между приятелството, интереса и моралното съждение.

Грамматиката на реализацията отправя към принципите на реализацията на жур-

8. Пак там, с. 152

налистическия труд. По време на частно парти, в обмяната на мнения с политик, журналистът не трябва да забравя, че е журналист⁹. Граматиката на реализацията е и граматика на медията, и професионална граматика, изискваща спазване на формата. Тя регламентира и капацитета на журналиста да се самоограничава при преминаването от една граница в друга: да не се поддава на конюнктурата, да има ясното съзнание за границите на своето действие (минало, настоящо, бъдещо), да бъде реалист по отношение границите на другите. Това предполага журналистът да е в състояние да осъществява дадено свое действие под знака на изискванията на някоя от другите две граматиките, да избягва «техниките на властване» определени от Сирил Лемю като: поругаване, съблазняване и фрустрация. Журналистът не трябва да се смята за всемоушен или за безпомощен да промени каквото и да било в дадена ситуация.

Предложените от Сирил Лемю граматиките позволяват да се оценява адекватността и валидността на журналистическата работа. Спазването на правилата, произтичащи от *публичната граматика*, ограничава употребата на «техниките на властване» (от журналистите и върху журналистите), спомагайки за въвеждането на *третия* в комуникативната ситуация (в качеството му на потенциален арбитър), установяването на аргументи на сблъсък – такива са условията, за да се направи приемлива логиката на съвременната организация на журналистическия труд, както и моралните и политически императиви на неговата регулация. Неправилно би било работата на журналиста да се оценява само според правилата, предпоставени от една-единствена граматика. В тази оптика професионалните грешки се представят като резултат от граматически конфузии между две групи правила, т.е. като употреба на

едно неподходящо, по отношение на контекста правило. Напр. това на имплицитното разграничаване от събеседника в публичното пространство и на лична ангажираност в частната ситуация. И, от друга страна, съблюдаването на граматиките дава основание да се говори за един «морал на комуникацията». Тук Сирил Лемю се вписва в проблемното поле на Юрген Хабермас: журналистът би трябвало да действа във всички случаи от гледна точка на императивите на комуникацията...

На фона на казаното употребяваното рутинно понятие *сериозна* преса звучи не само абстрактно, но някак и неадекватно, доколкото сериозността не подлежи на измерване. Това, което може да бъде уточнено, е съобразяването с определени правила. От тук нататък възниква проблемът за качеството – въпрос на субективни възможности и субективна преценка. Доколкото спазването на провъзгласените журналистически норми може да бъде проверено и установено във всеки един журналистически акт, както и в упражняването на редакторната политика като цяло. Между двете няма пълно покритие, но истина е, че репутацията на даден вестник прехвърля символни капитали върху отделните журналисти или сътрудници, но също така е и истина, че проявите на отделния журналист, нарушаващ правилата, хвърля сянка върху репутацията на вестника. Няколкото шумни скандали с отделни журналисти, които публикуваха измислени интервюта и репортажи за събития, които сами са измислили, в *Ню Йорк Таймс* потвърждават това. Не съществува журналистическа репутация един път завинаги установена, тя подлежи на постоянно отстояване и завоюване. Никаква грешка или слабост не би могла да се скрие зад етикета *сери-*

9. Пак там, с. 169

озна преса.

И все пак до каква степен произтичащите от логиката на журналистическата дейност и приети от професионалното съсловие норми могат да изпълняват ролята на сигурен регулатор? Предложените от Сирил Лемю *журналистически граматика* (и всички други, които биха могли да претендират за същата регулираща функция) до голяма степен не представляват ли по същество идеални норми, очертаващи един желан, но на практика трудно достижим, хоризонт? Това не означава, че са утопични, независимо че във всяка нормативност присъства и утопичен момент, предполагащ относително еднотипни поведения в относително еднакви условия. Разбира се в реалността нещата рядко се случват точно по този начин. Следователно трябва да приемем, че тези *граматика* имат не задължителен, а препоръчителен характер. Идеалната норма трудно се съгласува в еднаква степен с динамично променящия се контекст или с всички възможни контексти. И според Сирил Лемю журналистът се намира в непрекъснато напрежение пред изпитанията на различните граматика, което на практика често довежда до загърбването на една норма в името на друга. В дебата след публикуването на *Лошата преса*, без да поставят под въпрос предлагания модел за регулация, редица коментатори отбелязаха неизбежността на този момент. Изразява се съмнението, че морализирането на журналистическата практика може да бъде силен аргумент за пазарен успех на вестника. «Ако журналистът знае, че едно събитие е изключително важно за *неговата* читателска публика какви са филтрите или схемите на прочита и на признанието, които той актуализира, с изключение на тези,

свързани с граматиката на реализацията (съблюдаване на формата, на правилата за неподценяване на конкурента и т.н.)? Все пак не бихме ли могли да кажем, че професионалната грешка не само произтича от конфузията между две групи правила, а разкрива също така характера си на предизвикателство, в качествата си на обект на преговори между две заинтересовани страни¹⁰»

Стремежът да се отговори на очакванията на публиката е свързан и със стремежа за икономическото оцеляване и преуспяване (това е логиката на капиталистическото разширяване), така че малко са журналистите, които биха се спрели пред регламентираните от трите граматика забрани, ако те поставеха под въпрос връзката им с аудиторията. Проблемът най-често се поставя в обратен порядък – как да бъде смекчена журналистическата геонтология, т.е. на необходимостта от известни отклонения от правилата да не се гледа прекалено строго? Самото признаване на плурализма на граматиките по същество означава, че не може да се говори за едностранна детерминираност на журналистическата дейност. «Журналистът по своята функция има нужда от движение между *публичната* и *естествената* граматика, което го поставя в позицията на перманентно напрежение: журналистът най-често получава най-интересната информация по пътя на *естествената* граматика и предлага тази информация в рамката на *публичната* граматика (от където произтича и една постоянна работа на балансиране между *каже* и *прави*¹¹.

Български медийни практики в светлината на журналистическата геонтология

10. Julie Le Quang Sang, *Revue de sciences sociales*, n 40, p. 255

Ако се обърнем към практиката на нашата преса, не ще бъде трудно да установим, че, несистематизирано и донякъде тавтологично, към нея са отправяни всички възможни критики за отклонение от правилата, които никої у нас не се е наел да дефинира, но на които всички се позовават, водени от вътрешното си чувство за правилност¹². Ще се опитам да систематизирам упреците за най-често срещаните нарушения на професионалната етика, използвайки теоретичната матрица на Сирил Лемю.

1. Нарушаване на правилата на публичната граматика. Най-често срещаното нарушение тук е нарушаването на изискването за дистанция: демонстративното фамилиаричене и дори интимичене с политиците е по-скоро правило, отколкото изключение. Но дистанцията се нарушава не само по линия на приятелството, но и по линията на враждата. Българската журналистика не може да скрива не само политическите, но и личните си пристрастия – нейното отношение към политическия субект е подчертано емоционално (доброжелателно или недоброжелателно), нещо, което винаги води до изключването на необходимия *трети*. Много често журналистите се ръководят от логиката на «наказанието» или на «посегателствата върху личния живот». Принципът на дистанция е нарушаван и в другата посока – тази на читателската публика. В много ситуации българската журналистика се изкушава да заличи границите между себе си и аудиторията, отъждествявайки при това понятията *аудитория* и *народ* и провъзгласявайки се за говорител и защитник на народа. Този израз на журналистически популизъм мери ръст с популизма на политическите партии и придава на пресата неприсъщо електорално поведение. Нарушаването на тази дистанция крие още по-големи

опасности, тъй като не позволява на пресата да играе очакваната от нея в годините на прехода възпитателна роля в процеса на формирането на демократическата публичност. Точно обратното, с поведението си тя тласка политиците към едно наддаване в популизма. Най-пресен пример за това са реакциите около катастрофата на автобуса с учениците-екскурзианти в Черна гора и смъртните присъди, издигнати на българските медицински сестри в Либия.

2. Нарушаването на естествената граматика в българската преса се изразява в поемането на прекалено лични ангажменти, в пренасянето на частния интерес в публичното пространство и създаването му на алибита на общ интерес. Нещо, което показва слабата автономност на журнализма, подчиняването му на засилващия се механизъм на комерсиализма. Понятието публичност не се разбира като капацитет на пресата да формира обществено мнение на базата на рационалността, а като способността да се отговаря на едни или други очаквания на политически и икономически обособени групи.

3. *Нарушаване на граматиката на реализацията* се наблюдава в няколко добре открояващи се направления. Първото и най-важното от тях е демонстративното злоупотребяване с «техниките на властване», превратното тълкуване на понятието «четвърта власт» като власт наравно с другите власти и дори конкурентна на другите власти¹³. Страхът от *Труд*, за който говори по-горе главният му редактор, е не само израз на властова по-

11. Jèrфme Bourdon, *Debat sur un livre – Mauvaise presse de Cyril Lemieux*, Réseaux n 105, FTRD/ Hermes Sciences Publications, Paris 2001, p. 266

12. Виж колективните изследвания: *Медии и преход, 24 часа – Вестникът, Труд – Лигерът*.

13. Ивайло Знеполски, *Новата преса и прехода*, с. 171-175

зация, но и нейно експлоатиране. Успешното манипулиране с «техниките на властване» създава убеждението в българската журналистика, че вестниците задават дневния ред на обществото, че журналистите създават фактите. Всъщност новините се правят от другите институции, а журналистиката ги селектира и поднася.

Друга често срещана грешка, свързана с *граматиката на реализирането*, е загубване на усета за границата на журналистическото действие. Това е в сила както при прекаляването с обругаването на някой политик, така и в това, което обобщено бихме могли да наречем анти-институционално говорене – едно базисно недоверие към действията на всички правителства и всички органи на държавната власт. Например продължилата повече от две години масирана медийна атака към управлението на НДСВ и личността на министър-председателя Симеон Сакскобургготски постепенно създаде предпоставки за банализиране на журналистическия критически дискурс и доведе до обратния на очаквания резултат. Последните социологически сондажи, в светлината на приближаващите парламентарни избори, показват покачване на доверието към правителството. Обръщането на публичното мнение е отчасти резултат на неумението журналистическото действие да се проектира с оглед познаване границите на неговото въздействие в бъдещето.

И накрая ще обърна внимание върху едно друго характерно нарушаване на *граматиката на реализацията*, което се отнася до използване на формата. Да вземем за пример начина, по който културната проблематика се представя в *Труд* и *Капитал*. Основанието да сравняваме всекидневник и седмичник е фактът, че *Труд* през цялата седмичка посвещава статии

на културни събития или културни фигури, а от известно време лансира и седмично културно приложение, отговарящо по характер на седмичното културно приложение на *Капитал*. Последният е ориентиран към икономическа и политическа проблематика, към взаимовръзката и взаимното проникване на двете сфери. За него проблемите на културата са периферна област и седмичното му приложение потвърждава това. «Капитал Light» е замислен и осъществен в консумативния дух на множеството илюстрирани български издания, списвани в т.нар. life style, т.е. обърнати към тези замознали се българи, които се нуждаят от придобиването и на един нов цивилизационен стандарт на живот. Предлага им се декора на «модерен» живот, свързан с модата, съвременния интериор, стил на консумация (новооткрити модни ресторанти, светски художници, скъпи коли и т.н.)...В тази панорама мястото на изкуството, ако присъства, и на фигурата на «творец» е по-скоро декоративно: холивудски развлечения и звезди, задаващи модели на популярни еталони за красота или интимен живот, и художници, чиито картини трябва да украсят площите на новопостроените къщи. «Тъй като нямам почти никакво свободно време, а обичам промените и в гардероба си, и във всички неща – за мен е много полезно, като отворя списанието, да видя кой е най-новият парфюм, да го проверя и да си го купя» - така една от гостенките от цитирания вече разговор в «Капитал Light» изразява одобрението си към този тип преса... Новата класа на предприемачи се нуждае от известна светска осведоменост за новите филми, театрални постановки, популярната музика и т.н. и те го получават не под формата на професионална оценка, а като разширена, непроблематизирана информация, предимно като събития от големите културни центрове на развлеченията... Т.е. изданието е много по-адек-

ватно на актуалната социална и поколенческа стратификация, отколкото на националната културна ситуация. То следва вкуса на вече съществуващата читателска публика на седмичника и пропуска възможността да разшири тази публика и в други посоки, както и да спомогне за изграждането на нещо повече от консумативен вкус в икономически активната част от населението. За необходимостта от това е достатъчно да погледнем скалата на меценатството: основната помощ е насочена към спорта, модата, конкурсите за красота и развлекателния спектър на електронните медии. Културата и университетът са непознати или нежелани партньори.

Труд, обратно на това е обърнат с лице към националния културен живот или по-скоро към една своя идея за това, какво е водещо и ценно в него. Независимо дали приемаме или не приемаме тази му представа, трябва да отбележим, че позицията му е по-адекватна. От тук нататък можем да бъдем въввлечени в концептуален спор относно визията за съвременната национална култура. Концепцията на *Труд* е близка до разбирането за граждански ангажираното изкуство (преди всичко литература) от социалистическия период, което обвързваше тясно културата с политиката. От тази гледна можем да определим позицията му като носталгична – израз на съжаление за загубения статут на интелектуалците в демократичното развитие и опити да бъде реанимиран, посредством експониране на фигури (носталгично, традиционалистки и консервативно настроени) от онова време и фаворизирането на кръгове, загубили някогашното си влияние. От неговите страници не можем да придобием представа за процесите на тематично, стилово, жанрово и генерационно обновяване на българската литература и култура изобщо. Следователно и двата вест-

ника нарушават един от принципите на граматика на реализацията – този за границите на тяхното действие, но по два различни начина. В единия случай информацията за националната култура е размита в експонирането на един космополитен консумативен стил, в другия – информацията за националната култура е стеснена, редуцирана до надмината от живота представа.

В очакване на читателя

Нека отново се върнем към понятието *сериозна преса* и да приемем, че вестникът, който не нарушава установените журналистически правила или поне максимално се стреми да се придържа към тях, може да бъде наречен *сериозен*. В същото време би ли трябвало да приемем, че журналистическите грешки неминуемо водят към прикачване на етикета *несериозен* вестник? Едва ли. Ако от тази гледна точка се наложи да правим типология на българската преса, бихме били силно затруднени, тъй като по същество практиката ни сблъсква с една доста разтегната скала на съчетание между съблюдаване и нарушаване на описаните журналистически граматика. При това във всеки отделен вестник има сектори на коректно журналистическо поведение и сектори на прикрито или открито незачитане на правилата. Откриваме политически некоректни коментари до коректна икономическа информация или икономически манипулирана информация редом със стремеж за създаване на отворена арена за политически дебати и т.н. Налице е пъстра палитра между коректното и некоректното журналистическо поведение, което можем да наблюдаваме както в т.нар. популярна преса, така и в пресата за по-тесни елити. Често е трудно да се установи дали нарушаването на правилата е резултат от поведението на отделния журналист или от ориентацията на

редакционната политика. Всичко това свидетелства за бавно избистряне на правилата в журналистическото поле, което макар и да увеличава своя капацитет да се саморегулира, все още не е в състояние да го прави ефикасно.

Това не означава, че сме обречени на релативизъм в преценката на практиките на един или друг вестник или на българската преса като цяло. Има разлики в позициите и в цялостния облик на вестниците, които клонят по-скоро към полюса на респект към журналистическите правила, и тези, които по-охотно ги нарушават. Но това трудно може да бъде доказано по пътя на логичната аргументация, а и едва ли би имало полза от една пуническа вестникарска война на тема репутация... Преценката е във властта на публиката: правейки своя избор, тя оценява. Кое не означава, че е гарантирана от грешки. Много трудно е да се излезе от кръга на двуйната детерминираност: «Публиката иска своя вестник» и «Вестникът създава своята публика».

От такава гледна точка въпросът: «Има ли сериозна преса у нас?» звучи реторично. Имаме толкова *сериозна* преса, колкото е възможно да я има. Пресата е функция на определени исторически, икономически, политически и културни предпоставки. Ето защо не може да има изобщо *сериозна* преса, а преса с възможни граници на *сериозност* в зависимост от контекста. Толкова по-големи са шансовете за такава преса, колкото по-развити са способностите на аудиторията да я преценява. А и тези способности на свой ред зависят от фактори, които не е трудно да бъдат изброени. Става въпрос за наличието на относително независим интелектуален живот, на традиции на демократична култура, на интелектуална прослойка, която е достатъчно значима и има интерес да се инвестира в журналисти-

ката, на развито гражданско общество. Но също така и на резултата от всичко това – наличието на критична маса читатели, които са готови да подкрепят една такава преса.

Заключителната фраза на това разсъждение би могла да бъде: “В очакване на Читателя”!

Цивилизация без религия? (Темите на Достоевски в съвременността)

Дискусия с участието на Георги Капривев, Александър Ньосев, Калин Михайлов, Жан-Кристоф Байи, Миклош Ветьо, Иван Добчев, Калин Янакиев

Публикуваната по-долу дискусия е съвместен проект на списание "Християнство и култура" и Театрална работилница "Сфумато". Идеята тя да се проведе и да има тъкмо такава тема, възникна непосредствено преди гостуването на "Сфумато" в Париж. Във френската столица една от най-изтъкнатите и авангардни театрални трупни на България, представи (в продължение на 20 вечери) своите два спектакъла под общото заглавие "Долината на смъртната сянка" ("Альоша" – реж. Маргарита Младенова и "Иван" – реж. Иван Добчев), по текст на Георги Тенев. Спектаклите се играха при забележителен успех в един от известните парижки театри "Театр дьо ла Тампет". Но идеята на "Сфумато" бе тези спектакли по "Братя Карамазови" на Достоевски да се превърнат в център, около който да се произведе едно по-мощно културно събитие. И ето – един от неговите същностни елементи трябваше да бъде и въпросната дискусия, в която да вземат участие български и френски интелектуалци. Нейното заглавие – "Цивилизация без религия?" бе по-скоро провокативността, а връзката с Достоевски трябваше да касае много повече няколко от големите теми в творчеството на великия християнски писател, отколкото да тласка към литературни анализи или непосредствени размишления върху спектаклите. Ето защо, Калин Янакиев, който пътува с трупата на "Сфумато" в Париж, формулира предварително 2-3- страници тези, върху които да бъде дебатирано и тия тезиси бяха разгадени предварително на участниците в дискусията. На 9.12.2004 г. във фоайето на "Театр дьо ла Тампет" дискусията се състоя и в нея взеха участие Калин Янакиев, Жан-Кристоф Байи, Миклош Ветьо и др. Случи се така обаче, че дебатът (спонтанно или не съвсем) взе едно направление по-скоро театроведско и театрално-историческо и макар това съвсем да не бе безинтересно, за духа на "Християнство и култура" то вече стоеше малко външно. Ние обаче не поискаме да се лишим от идеята за подобен дебат, можещ да се публикува на страниците на списанието ни и затова два

месеца по-късно, вече в София, решихме да го повторим, този път изцяло с български участници: отново в театър "Сфумато", отново около спектаклите по Достоевски, отново върху същите предварително предложени тезиси. Поканихме неколцина изтъкнати български философи и културолози (с различни направления на мисълта) и този път разговорът бе много по-плътено издържан в общата тема в заглавието. Така обаче ние вече разполагахме с два разговора, които не можеха да се обединят в едно иначе, освен след сериозна редакторска работа. В края на краищата решихме, че основният текст на публикацията, ще се придържа към дебата, проведен в София, като в него ще бъдат включени основните изказвания на събеседниците ни от Париж: Жан-Кристоф Байи (философ и театрал) и Миклош Ветьо (философ и теолог, редактор в католическото списание "Comtempo"). Преди текста на така обявените две дискусии публикуваме тезисите на К.Янакиев за тях. Така считаме, че нещо от непосредствеността и нестрогата изчерпателност на изказаните от различните интелектуалци мнения, ще бъде предадено и на читателя.

Сп. "Християнство и култура" и Театрална работилница "Сфумато" си сътрудничат не за първи път. На страниците на списанието публикувахм статия на нейния директор, режисьора Маргарита Младенова и разговор с режисьора Иван Добчев. Бихме искали публикацията на тази дискусия да бъде още един акцент в съвместната ни работа и своеобразно интелектуално "честване" на събитието "Долината на смъртната сянка", което – по наше мнение, далеч не е само театрално.

Християнство и култура

Тези за дебат

1. Не би могло да се отрече, че от епохата на Просвещението насам, европейският гух е обсебен от едно все по-обхватно усилие да се "освобождава": отначало от "непълнолетие" на своя разум ("робуващ" на религиозния авторитет), но постепенно и от всяка нормативност изобщо. Модернизмът на 20 век, в най-широк смисъл на тази гума (включващ разбиването на каноничността в изкуствата, но също и идеите за "обективната истина", за "естествения морал", за "човешката природа") задълбочи и универсализира тази похот към "освобождаване" от какво ли не. Стигна се до едно възприемане на цялата стара, християнска европейска култура като едно "робстване" от което следва да се извърши тотално освобождаване. Жан Бодрийар определя в този смисъл модерните времена като време на "оргия", а днешния постмодерен свят – като свят "след оргията", който не е наясно какво повече да прави след тоталната си "освобожденост".

- Няма ли в определянето на старата религиозна култура като "несвободност" и в усилието на модерната към все по-обхватно и все по-"похотливо" освобождаване, известни демонични, опасни измерения, които е прозрял още Достоевски?

- Няма ли в релативизацията на нормите, в разтварянето на границите между "норма" и "абнормност", едно изгубване на базисната ориентация, едно общо апатизиране на живота?

- Може ли да ни каже Достоевски нещо за "света след оргията" (според диагнозата на Бодрийар)? Знаят ли героите му нещо за онова, което следва подир "оргията" на "освобождаването"?

2. "Цивилизация без религия" е озаглавил една своя работа американският писател от 20 век Ръсел Кърк. Цивилизация без религия означава ли обаче, просто една цивилизация на автономния човек? Или пък това е цивилизация изцяло отгадена на иманентното, без отвъден "свог", без надхвърляща всекидневието "задача", без намираем в нея смислов фундамент? Една цивилизация на неосъществяващото нищо същностно "работене" и невъзстановяващото никакви дълбоки ресурси "релаксиране"?

3. Цивилизацията на "освобождаването", цивилизацията "без религия", цивилизацията на чистата иманентност, далеч не се състоя просто като едно еманципиране на разума – както твърдяха мнозина. Тя се състоя страстно – като гвижение на "европейския nihilизъм" (Ницше), на разнообразните "атеизми", бунтове срещу Бога, прогласявания на "смъртта на Бога". У Достоевски тази тайна, страстна история на либералната цивилизация е видяна като дълбокия, "карамазовски" порив към отцеубийството.

- Има ли "отцеубийствен" аспект духът на модерността?

- Възможна ли е всъщност безрелигиозност, която да не е (скрито, безсъзнателно, изтласкано-травматично) анти-религиозност?

- Достоевски сякаш не вярва във възможността на един студен а-теизъм. В дълбочините си атеизмът се изговаря като някакъв повече или по-малко травматичен анти-теизъм, и даже като религиозност с обратен знак, като спор за Бога (при това – с Бога).

Могат ли да бъдат чути анти-теистичните, "Иван-Карамазовските" гласове на големите идеологии на 20 век.

4. Достоевски схвана и описа дълбинните мотиви и начала на атеистичния терор в Русия – въставането срещу "бащата" (Бога, царя, държавата); бесът на съблмното своеволие да се изправиш срещу собствената си природа, срещу самия свят, да реализираш нихилизма, концентриран в Бого-убийството. Днес ние сякаш откриваме подмолиите на един обратен нихилизъм – в името на Бога; един религиозен тероризъм. Метафизическият терорист на Достоевски и съвременният (религиозен, ислямски) терорист – има ли място за сравняващ размисъл?

5. Съвременният европейски свят несъмнено все по-трудно може да види някакъв смисъл в страданието. В тази връзка той също като Иван Карамазов стои пред "проблема за измъчените гечица" и има още по-малко ресурс за справяне с него. Традиционните богословски отговори не удовлетворяват травмираната от страданието съвест на човешка след края на 20 век (светът на "Освиенцим" и "ГУЛАГ"). Страданието днес е чист "скандал". Но при Иван Карамазов от "скандала" се ражда "бунт", а от бунта – убийство. Можем ли да се преборим за едно ново "осмисляне" на страданията? Имаме ли сили за това? Дължни ли сме да направим това?

6. Съвременният свят все по-определено се ръководи от принципа "всеки човек има право на щастие". У Достоевски старецът Зосима формулира точно противоположен принцип: "всеки за всичко, пред всички е виновен".

- Ако "всеки има право на щастие", има ли всеки право да желае за себе си както освобождаване от страданието, така и освобождаване от състраданието, съчувствието? Не финишира ли този модерен принцип в една цивилизация, която има все по-дълбоки проблеми със солидарността между хората?

- Скандализиращ или изискващ ново премисляне от съвременния човек е принципът на стареца Зосима?

7. Героите на Достоевски (особено в "Братя Карамазови") говорят по особен начин. Агресирайки се един към друг, те обикновено се и "свърхадресират" (говорят с Бога, с Истината, с Идеята). Може би оттам идва и усещането за това че те никога не говорят спокойно, че те винаги по малко "крещат". Нека се опитаме да чуем "викането" на съвременниците ни. **Калин Янакиев**

Георги Каприв: Онова, което се казва в тезисите за след-просветителския патос, е безспорно в принципа си и то си струва да бъде обсъждано.

Въпросът е дали така описаната ситуация продължава да бъде актуалната ситуация в Европа днес. Струва ми се, че не е точно така. Съхранявайки тези характеристики (ние можем да ги обсъждаме, можем да виждаме техните проявления в какви ли не области), на мен ми се струва, че в последните 15 – 20 години в Западна, но и в Източна Европа се наблюдава по-скоро едно оттласкване от тези тенденции. С други думи аз се боя да не обсъждаме нещо, което някак си е изгубило давност днес. Наблюдава се – особено сред по-образованите слоеве – едно, бих казал, завръщане към различните типове религиозност – не задължително традиционните, не задължително католическите. В този

смисъл на мен ми се струва, че тук се отварят два пласта: от една страна следва да се обсъди този "експеримент" за пълното "освобождение" на разума и това до какво той доведе. Но ако използвам прочутото (и станало вече клише) изречение на Адорно – като че ли "след Освиенцим" (и още по-добре след 1968 или след Виетнам) нещата като че ли взимат един друг завои, който ми се струва също интересен за обсъждане.

В такъв смисъл визията за един "свят след оргията" ми харесва. След "оргията" идва понякога изтрезняването, други пък се опитват да лекуват махмурлука с отиване към нова оргия, но, струва ми се, човечеството си дава вече сметка за това, че тоталното "освобождение", тоталното отхвърляне на какви ли не зависимости го доведе до други зависимости: зависимости от ситуации, от непрегвдимы неща, от непрегвдимото натрупване на отношения, на обстоятелства. И като че ли една голяма част от европейското човечество тръгна – не, не да се "заробва" отново, а тръгна обратно към религиозното говорене, обратно към една религиозност, но вече много по-премислена. От позицията на един скепсис, от който човекът не иска да се откаже.

Притеснявам се, сиреч, и с това ще свърша засега, че ние съдим за съвременната ситуация с аршина на едни по-стари времена в историята на религиите, на Църквата. Да не би обаче да "мерим" нещо, което в момента не е точно така. Да не би ние да привиждаме продължаването на тази ситуация на "оргията на освобождението" само защото, тъй да се каже, религиозното око не е коригирало оптиката си; не е готово да възприеме тези нови "завръщания" и ги причислява към онова, което вече е било?

Александър Кьосев: Аз ще започна от общия коментар на предлаганите тезиси за нашия дебат. Техният коментар ще бъде – да го наречем така – деконструктивистки (но в добрия смисъл на гумата). Основното ми притеснение е, че върху тия тезиси няма да се получи никакъв разговор, защото въпросите тук са формулирани като риторични – т.е. за тях има прозиращи отговори, които са тези на К. Янакиев, с много от които аз не мога да се съглася. Но това е по-малкият проблем. По-големият проблем е, че аз не мога да се съглася с безкритичната употреба на определени термини и определени "техники на разказване". Тук има наложен (предварително) определен разказ и той изглежда така. Съществува една европейска цивилизация, за която се предполага, че в началото си е била християнска и благодарение на перипетиите на еманципацията се разум, нещата стават все по-лоши и по-лоши. Има едно постепенно задълбочаващо се "освобождение" от "предразсъдъци" и се стига до една точка, която може да бъде наречена "крайна долна мъртва точка". Появяват се такива метафори като "похот към освобождение" (има дори преход от "усилие за освобождение" към "похот на освобождението"). Когато въпросите се задават по този начин, има страшно много презумпции и коментарирането на тия презумпции би ни отвело твърде далеч. Ща кажа само, че в самия начин, по който са поставени въпросите има предварително изключване на една друга гледна точка (и не на една – на много гледни точки) и това не може да не затрудни диалога. Казвам това предварително.

Аз ще коментирам отначало един термин – терминът "цивилизация" (и респективно "цивилизация без религия", който стои в заглавието). Първо – понятието "цивилизация", разбира се, не е християнско понятие. То не присъства в централния набор от понятия – метафори, с които работи един религиозен разум. То има конкретно исторически про-

изход и Норбърт Елиас прекрасно е описал как възниква понятието “цивилизация” в опозиция с понятието “култура” и как първото има англо-френски аристократичен и имперски произход, а второто – немски буржоазен произход. Няма да повтарям тук това, което казва Норбърт Елиас. Във всеки случай “цивилизация” (както и “култура”) са секуларни понятия; понятия на секуларния разум (ако употребя тази синекдоха “разум”). Те се интересуват отолково от понятието “религия”, доколкото понятието “религия” бива разглеждано в неговия чисто социологически аспект, а именно доколкото религията създава техники за сцепление на едно общество – когато религията е видяна не в своята трансцендентна същност, като извеждаща към един друг съвършен свят и към контакт с Върховното същество, а доколкото религията е видяна като “лепило” на едно общество, като механизъм осигуряващ солидарността на хората в това общество и доброто функциониране на социалните параметри.

Срещ понятия, които засягат такива категории като “общество”, “социум”, “цивилизация” (или “култура”) – за тях религията е интересна от секуларна гледна точка. И когато се казва “цивилизация без религия” се въвеждат едновременно две гледни точки, имплицитни на двете части на израза: едната е секуларна, другата е религиозна – получава се противоречие още в заглавието. Цивилизацията се интересува по принцип от религията по нерелигиозен начин, а религията се занимава с цивилизацията само доколкото помагат или пречат на религиозните задачи. А за въпросите на Калин Янакиев беспорно втората гледна точка е нормативна, тази, която тръгва от канонината религия и следва линията, водеща към Достоевски, Иван Карамазов и т.н. Необходимо е обаче двете точки да се въведат с ясното съзнание за тяхното разграничение – иначе те ще създават очевидност в заглавието, която всъщност е заблуждение.

Аз бих искал да напуснем това заблуждение и да разсъждаваме за понятието “цивилизация” (иначе би трябвало да говорим за “оїкумена” – защото това е християнското понятие). Ако разсъждаваме за “цивилизацията” обаче, трябва да го правим от социологическа гледна точка. Ако пък разсъждаваме от социологическа гледна точка, проблемът за релевантността на Достоевски стои по особен начин. Защото Достоевски разиграва, при всичките си метафизични измерения, семейни сюжети, микросюжети. До каква степен семейният сюжет и проблемът за отцеубийството може да бъде “преведен” в категориите на “големите числа” и в категориите на социологията, обществата, цивилизацията? Това е много сериозен въпрос. Аз бих казал, че в съвременния свят, това което аз наричам не атеизъм, а а-религиозност се дължи на факта, че хората живеят в един свят, в който материалната култура, икономическата култура като динамика на материалната култура, е построена върху а-религиозни принципи. Другояче казано, техниката и светът, изграден от техниката, са базирани върху един научен тип рационалност, а научният тип рационалност изключва тази хипотеза (на религиозното) от самото начало. Така че в някакъв смисъл, материалният свят, който ни заобикаля е а-теистичен или а-религиозен по самата си материална същност. И тук не става дума за вярване, не става дума за грами а ла Достоевски, а става дума за това, че като отидеш на борсата, като гледаш телевизия, като се качиш в трамвая, минаваш без Бог. Структурата на всекидневния свят е “без Бог”. В това е “смъртта на Бога”, а не непременно в липсата на пламенно вярване. Вижте, в това е един от парадоксите на съвременния религиозен човек – в това, че той едновременно може да бъде свръх религиозен, а заедно с това непрекъснато извършава всекидневни действия, които са лишени

от християнска ритуалност и всички останали импликации, които ритуалността носи в себе си.

Значи, структурата на тази материална цивилизация (защото гумата “цивилизация” върви с материална цивилизация – това е задължително и който знае историята на понятието разбира за какво говоря) е такава, че всекидневните действия и ритуали на човека са а-религиозни. А той непрекъснато играе тези “игри”: Все едно дали субективно вярва или не вярва. Тази цивилизация е отдавна а-религиозна. И тя е а-религиозна в своите материални структури и това е доведено до определен тип крайности. Тези крайности носят в себе си опасности и т.н., но дали тези опасности могат да бъдат мислени в категориите на “отцеубийството”, на “гемонизма”, това е много съмнително.

Очевидно е, че това което се случи във Втората световна война – ГУЛАГ, “Освиенцим”, бомбата над Хирошима – са ужаси на цивилизацията, на материалната цивилизация. Много повече те трябва да бъдат мислени в категориите на Хайдегер и въпроса за техниката, за техно-науката, както казва Паточка, отколкото в категориите на Достоевски. Категориите на Достоевски внасят идеята за лично и драматично отношение към проблема за вярата или безверието. Докато всъщност става дума за материален, структурен цивилизационен проблем. Тази цивилизация кара човека да играе а-религиозни “игри” – всекидневни игри, материални игри. И неговата вяра или безверие в някакъв смисъл са епифеноменални. Защото това е въпрос за самодвижение на външната – социологическа, материална социална структура.

Или – връщам се към това, че “цивилизация с или без религия” е израз дълбоко оксиморонен и ние трябва да осъзнаем неговата оксиморонност – преди всичко. И да се откажем да осмисляме проблемите на този свят през категориите от типа на тези на Иван Карамазов, не защото те са ирелевантни, а защото те са релевантни само за малка част, малък сегмент от този свят.

Когато мислим в категории като “европейски дух”, низходящо движение на този дух и стигаме до демонизъм и бесовщина, изпускаме гигантска проблематика, която няма нищо общо с Достоевски и никога Достоевски не е бил в състояние да я осмисли.

В някакъв смисъл тази цивилизация е строена социологически. Тя е строена чрез закономерностите на населението, на големите числа, на движенията на големи демографски маси, на дисциплинарните процедури и други такива неща. И категории като “бунт на разума”, “еманципация на разума” само ни объркват.

Калин Михайлов: В интерес на истината, аз също имах известен проблем със заглавието “Цивилизация без религия”, но аз специално нямам особен проблем с “цивилизацията”, тъй като за мен не е толкова съществено дали ще разграничаваме стриктно, терминологично “цивилизация”, “култура” и т.н. За мен темата може да звучи и като “цивилизация без религия” и като “култура без религия”. Проблемът тук е по-скоро какво влагаме във втория термин – в “религия”, в “религиозност”. И тук, мисля си, има два пътя. Ние можем да изхождаме от позицията на една единствена истинна, вярна, ортодоксална религия като християнството и тогава положението ù в “цивилизацията” стои по един начин. Ако обаче ние мислим религията и религиозността в едни по-широки рамки,

тогава бихме могли да предложим друг подход – не зная дали той би бил по-продуктивен. Тогава бихме могли да мислим, че в момента няма криза на религията, на религиозността, а просто има нов тип религиозност, която се изразява по различен начин. Не по традиционния начин. Сиреч бихме могли да не строим някаква опозиция, според която, ето – има все по-малко традиционно религиозни хора, църковни и т.н., гравитиращи към официалните деноминации, а от друга страна има една все по-арелигиозна, или нерелигиозна маса от “здравомислещи” хора, които са отгадени само на материалната култура, на материалното живеене. Според мен, ако се гледа по-дълбоко на нещата, не става дума точно за а-религиозност и тук аз не съм съгласен с тезата на Ал. Кьосев, в смисъл такъв, че аз не вярвам, че липсата на религиозност не създава тревожност изобщо. Мисля, че такава тревожност има, макар тя не при всички случаи да е на повърхността.

Второ, мисля, че ако ние разбираме религията в един смисъл на свързаност, ако разбираме религията като нещо, което свързва – свързва хората помежду им, но ги свързва и с някаква трансцендентна същност, свързва човека със самия себе си, с другия и с творението – тогава, мисля, ние разширяваме това понятие “религия” и можем да коментираме от тази гледна точка, какво е нещото или кой е този “някой”, с когото хората от Просвещението насам се свързват. И тук е мястото на демонието. Защото всъщност, за един християнски мислещ човек, в духовното пространство не може да има празнота. Ако няма една, така да се каже, автентична връзка с трансцендентното Същество, със себе си, с ближния и с творението, тогава трябва да е налице някакъв друг тип духовна, религиозна връзка, която би могла да отиде към сферата на демонието. С други думи моята теза е, че днес ние по-скоро наблюдаваме освен някакъв вид връщане към традиционно религиозното (което, да, има го), още и един нов вид религиозност – например, от типа на “Ню Ейдж”, някакъв микс, някакво смесение от всякакъв вид религиозни елементи, които всъщност формират нов тип религиозност и който нов тип религиозност конкурира традиционната религиозност, заплахата е за нея. Така че ние можем да мислим и в тази посока – за този нов тип религиозност – доколко тя се явява конкурентна, доколко тя действително може да бъде някаква заплахата. И ако тя е заплахата, как реагират традиционните религии спрямо тази заплахата.

Другият проблем, който засегна и Ал. Кьосев, е в това как ние бихме могли да свържем тази логика, това движение на “големите числа” с малката, семейна история, която е предмет на разказването на Достоевски. За мен всъщност – колкото и ретроградно да прозвучи това – за един нерелигиозен човек – няма среден път в поклонението на човека. Как да го кажа? Има или Бого-почитание, или някакъв вид идолизиране и идолатрия. Ако не се почита Богът, непременно се взема нещо от творението, което се превръща в идол. И не става дума непременно това да се прави, както е било в езическите времена – да се покланяме на нещо, сътворено от нашите ръце; нещо, което е украсено със злато. Не става дума за такъв тип идолопоклонство. Става дума за нещо от творението. То може да бъде и някой наш близък, който ние взимаме, отделяме и превръщаме в идол. Следователно, нека да помислим и от тази посока: че това също може да бъде наречено религиозност – и това е някакъв вид поклонение, някакъв вид култ. В този смисъл, ние можем в нашата собствена история да търсим такъв вид заменяне на Бого-почитанието с идолопоклонството и да видим има ли го в нея, съществува ли. Защото, аз лично, ако се обърна към себе си – за да бъде разговорът по-екзистенциален

– намирам такива неща в своята собствена история и мисля, че това е нещо, което свързва малката, лична история, с “големия разказ”.

Всъщност, предложението ми се състои в това: нека да видим религиозността и по този начин – не просто като някакво противопоставяне от една страна на истинска, ортодоксална религиозност и от друга страна – а-религиозния свят, а да видим религиозността малко по-дълбоко. Защото а-религиозността на новото време е може би също някаква “латрия”, поклонение ...

Георги Каприв: Вижте, европейската култура – ако ние приемем, че тя се структурира някъде през 5-8 век, се базира върху християнските ценности и изхожда от християнски ценности – както в своята духовна сфера, така и в своята чисто политическа сфера. В този смисъл – за процеса на т.нар. “освобождане” от религиозното, на “изваждане” на християнската религия от европейската култура след края на Средновековието, има смисъл да се говори, както ни предлага К. Янакиев.

Защото, вижте, понятието “атеист” в латинската словесност се появява много късно. На гръцки тази дума, разбира се, я има по-отрано, но на латински това понятие се появява в навечерието на Ренесанса. Какво означава това? Това означава, че дотогава не е имало какво да се изкаже с тази дума. Това, което е имало да се изкаже с тази дума се е появило по-късно. В 11 – 12 век за да изразят нещо подобно, прибегват до старозаветни текстове – до оня “безумец” от Псалмите, за който е казано, че “рече в сърцето си: няма Бог”.

Да, разбира се, че средновековният човек не се е отнасял религиозно към всеки предмет и всяка дейност на своето всекидневие. Какво значи въобще да се отнасяш религиозно към всичко това? Обаче при средновековния човек работи онова, което К. Михайлов каза – работи усетът за трансцендентна инстанция, която е инстанция над всичко (а не че в конкретните си жестове средновековният човек се е отнасял “религиозно”).

За мен големият въпрос тук е (и изобщо това е големият проблем, за който трябва да се говори), има ли необходимост човекът (защото аз настоявам, че такова нещо като човешка природа има) – има ли необходимост човекът, търси ли той, има ли в себе си стремежът към трансцендентност или го няма или това е в него “привнесено” културно? Моят отговор е, че има и тъкмо защото има (по природата си) дори във времента на това, което, малко силно наистина е очертано като белези на следпросвещенското време – на “освобождането” от ценностна нормативност и есхатологически хоризонт, човекът го търси в някакви други измерения. Това, от християнска гледна точка, не може да бъде наречено другояче освен “демонизъм”. Демонизмът не е непременно бутафорно зловещ. Демонизмът е чисто и просто полагането на трансцендентното в едно по-“хоризонтално” измерение, превръщането му в “хоризонтална утопия”, съхраняваща същата енергия на свързаност с пределното. Ето в този план ми се струва важно да се поразсъждава, а не че в съвременния свят възниквал плурализъм. На мен този плурализъм не ми пречи, защото за мен вярата е по-скоро иманентна характеристика, онтологична характеристика и чак след това някаква друга. Ето защо за мен една либерална структура на съвременната цивилизация ни най-малко не е вредна за една вяра и за една религиозност.

Жан-Кристоф Байи: Ще се опитам да отговоря на въпросите на г-н Янакиев, доколкото мога без да се отдалечавам от театъра, защото това е сферата, в която се чувствам компетентен. Вижте, трагедията, трагичното се появяват в определен момент от историята на формирането на Запада - появяват се в Гърция, и вижте колко е характерно, появяват се като прекъсване на една монодия, като прекъсване на това, което тогава е било едногласно разказвано, изричано, говорено. Става така, че вече не се разказва нещо от гледната точка на "истината", или на паметта, или на догмата, не се разказва това, което "се е случило", а то се раздробява на различни действащи лица и се проблематизира на сцената, пред очите на историческия момент. В най-старата трагедия, достигнала до нас "Персите" - и това наистина е необикновено - действието се развива сред враговете на гърците, сред персите. Но персите не са описани като някакви безогледни грубияни, на тях се случва всичко, което се случва в душата на всеки, който е изправен пред необходимостта да взема решения. Тоест трагичното се явява като това, което се решава да не говори, да не разказва повече фаталното разплитане на решенията, а да проблематизира самото решение - "какво ще правим сега?" Трагичното е това, което задава този въпрос. Не това, което се оплаква и хленчи пред съдбата, а съвсем друго нещо. Следователно въпросът с катарзиса от страданията тогава е застанал така: трябва ли, може ли да се показва насието, и ако се показва, как да се покаже, за да не бъде заразно, а да доведе до осмислянето си. Има два големи отговора, дадени още в Древна Гърция. Платон казва, че трагичното не е възможно, защото насието винаги е заразно, а когато се показва става още по-лошо. Вторият отговор е отговорът на трагедията и на Аристотел, който казва: да, възможно е, катарзисът действа. Това означава, че проблематизираното показване на страданието по определен начин може да го обезсили, да го разруши. И първият му рушител е Есхил с неговата "Орестия", където на човечеството се предлага нещо по-различно от чистата верижност на насието, от чистата верижност на фатума, от речитатива или молитвата пред тази верижност. Именно такава е движението на катарзиса да представи страданието. А представянето на страданието създава разбираемост на историята, която рикошира върху настоящето. Древните гърци дори са си забранявали да разглеждат животрептящи теми, защото са смятали, че страстите са прекалено парещи и няма да може да се осигури, да се определи дистанцията спрямо събитието. Разгръщането на трагедията е тъкмо това - един дълбоко рационален акт. И тъй като гърците не са били бездушни грубияни, те са включвали в това рационално движение на трагичното и ритуалната памет, макар да са били в процес на скъсване с нея. С други думи, бих казал на господин Янакиев, че Просвещението според мен съвсем не започва през 18 в., то започва с Есхил и даже преди него.

Бих искал да му отговоря също нещо друго. Намирам описанието, което той дава на развитието на Европа след Просвещението за твърде карикатурно. Защо освободилият се човек да е с това унищожен? Защо отърсилият се от опека - а такава определение дава Кант на Просвещението (аз наричам Просвещение отърсването на човек от опека) - защо това движение, което между другото не подлежи на завършване и никога не твърди, че това движение може някога да бъде завършено - защо това движение би трябвало да означава самоунищожение на човека? Защо да напуснеш къщата трябва да означава това да я събориш? Защо просто да не се излезе от нея? А модерността, бихме могли да приемем, е продължение на това, което е било задействано от катартичното усилие, от първоначалното дистанциране - тя означава да продължим да пробле-

матизираме, да превръщаме във въпроси това, което ни е било дадено като отговори. И може би трансцендентното не се състои толкова в рецитиране на догмати, във връзката с боговете или с Бога, а е нещо може би, за което все още нямаме пълна представа. Защо трябва вечно да сме принудени да виждаме в разпръснатостта, във фрагментарността, в относителността отделните елементи на пъзел, събрани и подредени някога от Бог, Който е имал кутията, частите на пъзела ... Защо просто не приемем разпръснатото като самото състояние, в което се проявяваме? Ако вникнем позадълбочено в движението на модерното, на модерността, ще видим, че то няма нищо общо с престъпване на нормите. Модерността смята, че теоремата не е за нас, а пред нас. Това означава, че имаме само бегла представа за нещата. Трансцендентността е малък далечен призрак, а не голяма сянка, която ни наблюдава. Така стои и въпросът за страданието, който ни е поставен тук. Въпросът за смисъла на страданието има прецизен отговор в християнската религия. И е прецизен, защото тази религия има нужда от страданието. И е прекалено лесно да се възприема като nihilism опитът да се разглежда страданието по друг начин. Възможно е да нямаме свърхадресати в трагическия хор, в хоровата формация на съвременното и бъдещото човечество, която предвиждам. Възможно е да имаме вече само адресати...

Миклош Ветьо: Аз съм метафизик и нямам много какво да кажа за катарзиса, но въпреки това ще се включа в този диалог, като се опра на забележителната мисъл за модерността като "оргия", изказана в тезисите, с която съм много съгласен, тъй като съм християнин, метафизик и съм пострадал и от хитлеристките, и от комунистическите гонения – между другото, майка ми е загинала в лагер. Ще взема повод от две неща. Жан-Кристоф Байи говори за разума, който се отърсва от веригите, от сянката на трансценденцията и става автономен. Той намира това за нормално и добро. Тук бих искал да внеса едно уточнение като кантианец (аз съм кантианец, и то не само в свободното си време). Смятам, че разумът не е нещо, което се движи напред свободно и безцелно. Истината на разума не е в безцелното движение. Кант казва, че съществува практически и теоретически разум и практическият разум има приоритет над теоретическия. Според неговата мисъл разумът е нещо, което си поставя норми; разумът е също нещо, което има крайна цел. Разумът е автономен, да, но - доколкото си дава закони и няма разум без закон. И тук стигаме до другия аспект на дискусията. В предложените тезиси е засегната проблематиката на страданието, което се изживява различно след ГУЛАГ и Аушвиц, след Кампучия и Руанда. Смятам, че въпросът за страданието има смисъл и е възможен само, ако доброто и нормата се считат за трансцендентно придобити. Шопенхауер казва, че всяка метафизика започва с въпроса за злото. Въпросът за злото е въпросът "защо". Но когато питам "защо", аз нося в сърцето си предчувствие, осъзнаване на факта, че злото, което ми се е случило не е трябвало да се случи. Въпросът "защо" е трагичен въпрос, той разобличава злото въз основа на дълбокото убеждение, че **съществува** добро. Ако не съществуваше добро, нямаше да можем да изобличаваме злото. Отхвърлянето на злото не е инстинктивно, отхвърлянето на злото означава, че трябва да изобличаваме ужаса в името на доброто, на ценностите, на нормата, на трансцендентността, в името на вечното ни предназначение. Има хора, които твърдяха и заявяваха, че след Аушвиц вече не може да се вярва в Бог. Един приятел смята, че най-голямата победа на Хитлер е била в това, че е разрушил вярата в трансцендентността.

Ще си позволя да направя една забележка. Не Бог е построил газовите камери, а хората. Това е било сторено от добри граждани на една държава. И историята на 20 в. показва, че тоталитарният геноцид е дело на две държави – едната официално атеистична, а другата полуофициално. Не е случаен фактът, че във фашистките държави в собствения, тесния смисъл на думата, репресията не е стигала до геноцид. В Испания Католическата църква си е била на мястото и геноцид погребен на нацисткия няма. Няма такъв и в Италия на Мусолини. Неслучайно арменският геноцид е извършен от младотурците, които са били атеисти. Султанът е искал да опази арменците. Садам Хюсеин, който е атеист, обгази цял народ. При теократичния режим за злото има някакви граници. Именно при идеокрацията няма граници пред злото. Не мисля, че модерността е задължително тоталитарна, но за съжаление пострелигиозната модерност има склонност да провежда геноцид и е доказала, че това е реална възможност при атеистичните или агностичните режими, в които такъв геноцид е имало. При религиозните диктатури са убивани много хора, но никога не е имало стремеж да се ликвидира цял народ. Там и при най-големия разгул е имало граници. Това е много характерно.

Калин Янакиев: Втората група от тези, които съм предложил за дебат тук е, да го кажем така, екзистенциално-социологическа. Призовавам да поразсъждаваме сега именно по този начин. Все пак, не ви ли се струва, че задълбочаването на секуларизма в новоевропейската цивилизация протече по един не, всъщност, обективистично-безстрастен начин, а твърде страстно. Имам предвид, че тази тенденция насочена срещу теоцентризма, срещу теизма на средновековната християнска култура, се състоя между другото и като едно движение на европейския "нихилизъм", на провъзгласяванията на "смъртта на Бога", напр. От Ницше, с други думи изобщо не се състоя като настъпление на един а-теизъм, като едно "автономизиране" на разума, а като движение със силно анти-теистичен оттенък и привкус. А-теизъм и анти-теизъм са все пак различни неща. Атеизмът е обективистично, разсъдъчно отричане на едно трансцендентно Същество. Анти-теизмът е по-скоро обратна религиозност: една вражда с Бога, която по парадоксален начин Го предполага. Откъде, питам ви, идва тази страст в секуларизма на нова Европа? Можем ли да разсъждаваме върху тази разлика между а-теизъм и анти-теизъм, като се съгласим, че анти-теизмът все пак, е безспорно новоевропейско явление и – тема на Достоевски? Защото анти-теизмът на Иван Карамазов не е отричане на Бога – той е, да го кажем така, протест пред Бога за това, че Го има, дъвбой с Бога за Неговото собствено битие.

Александър Кьосев: Нека да тръгна от това, което К. Янакиев ни предлага – от екзистенциалната проблематика. За мен, нека кажа това в началото, екзистенциална проблематика възниква когато човекът бъде изправен пред своята крайност и пред границите на своето съществуване. Ако се съгласим с такава формулировка, то разбира се, че в европейската култура (колкото и този израз да звучи фалшиво-обобщаващо) има подобни анти-религиозни и анти-теистични пунктове и Достоевски и специално героят му Иван Карамазов, най-рязко експлицират тези пунктове. Само че на мен ми се струва, че в европейската цивилизация и култура има много по-ефективни техники за "справяне" с екзистенциалната проблематика от анти-теизма на Иван Карамазов на фона на които този анти-теизъм изглежда елитарен, интелегентски лукс. Какво имам предвид? Имам предвид, че цялата модерност представлява разнообразни и множествени техники на **скриване** на човешките граници от очите на човека. И то не в мис-

ловен и интелектуален, а в материален и институционален план. Например – модерността е времето, в което болестта се скрива от очите на хората; модерността е времето, в което лудостта се скрива от очите на хората и лудите се затварят в съответни заведения. Модерността е епохата, в която публичните наказания се отменят и съответните затвори стават невидими за външния наблюдател. Модерността създава общества, в които уродите и различните видове отклонения от “нормалното човешко” съществуване биват изтласкани и човекът става едно нормализирано, типово същество, чиито граници на живот биват заключени в холивудския сюжет с “хепи енд”. “Хепи ендът” като масова структура на популярната култура представлява техника на скриване на трагичната човешка крайност. Освен всички други свои функции той има задачата да изключи екзистенциалната проблематика от полето на живота. Сиреч цялата новоевропейска цивилизация, разбрана в този план – като техника на ограничаване на екзистенциалните питання – е много по-ефикасна за скриването на тази проблематика от очите на типовия, на масовия човек, отколкото радикалният философски човек на Достоевски. Достоевски от тази гледна точка е свръх важен за определен елитарен, интелектуален кръг, в който религиозното съзнание проигрива своето Друго. И в този смисъл да, Иван Карамазов е много повече религиозен, отколкото а-религиозен. Да, той е свръхстрастен и тази страстност няма откъде да гоиде, освен от катастрофичното преживяване на определени религиозни идеали (макар че може би гумата “идеали” не е най-подходяща в случая). Но дали пък не е по-важно това, че материалната и социологическа култура и цивилизация, която обгражда масовия човек, крие неговия собствен край, неговата собствена ограниченост от неговите собствени очи – тя не носи катастрофични енергии в себе си. Къде е тук връзката с Достоевски? Има ли някаква страст в това? Не, има пълна безстрастност. Има пълен автоматизъм.

В моята картина на новоевропейските времена, следователно, анти-теизмът е гребен интелектуален епизод в тази картина. Той има малко значение.

Калин Янакиев: Като преминавам към следващата група въпроси аз не искам тук отново да се заплетем в едно търсене на нов (не даван досега, излизашък вън от двата посочени) богословски отговор на този въпрос. Сиреч аз искам да се опитаме да отговорим на въпроса как (да кажем след Освиенциум и ГУЛАГ, след масовите геноциди на 20 век) можем да се справим с факта на страданието, което вече не можем да осмисляме – да осмисляме по традиционния религиозен начин, или по-точно по тези два начина, предлагани ни от богословието – “страданието е наказание” или “страданието е педагогическо”, както съм посочил в предварителните тезиси.

Георги Каприв: Аз ще се разположа в една по-друга плоскост, която, предупреждавам, не е неутрална. Задавам въпроса така – можем ли ние да отнемем страданието изобщо от човешкото съществуване? Сиреч можем ли да си представим земното човешко съществуване изобщо без страдание? Какво разбираме под страдание – това е първият въпрос? И второ – що е съществуване без страдание; възможно ли е т.нар. абсолютно щастие? Твърдя, че не. Твърдя, че в самата човешка екзистенция страданието съществува – ще използвам лош, наистина, термин – като същностно свойство, вътрешна характеристика на тази екзистенция. В този смисъл опитът да се каже – подир Иван Карамазов (и от т.нар. критици на християнството “след Освиенциум и ГУЛАГ”) – има страдание, следователно няма Бог, е същото като да се каже: има страдание, сле-

дователно няма човек. Тук се появяват някакви логически абсурдности, ако ние допуснем, че човешкото съществуване е изобщо възможно без страдание.

Според мен, оттук нататък болният въпрос е друг. Не – има ли страдание, а защо точно аз страдам, или защо ето този човек страда...

Калин Янакиев: Аз даже казах – има ли смисъл страданието, защото това, че не е възможно съществуване без страдание е несъмнено. Кризата е при осмислянето на несъмнено неотмислимото от екзистенцията страдание. Днес то вече не може (или поне човек масово не успява) да го осмисли по познатите два, дадени от християнството начина – като имащо го за наказание за вина, или за формиране на личността. А без осмисленост, страданието става чист факт, скандален факт – скандал, предизвикващ единствено въстание, бунт...

Георги Каприв: Значи, защо страдат невинните. Това е въпросът. И аз ще кажа така: извън описаните специални случаи, когато безспорно се налага като наказание, страданието не е свързано с категориалната линия "виновност-невиновност", то е свързано просто с човешката екзистенция. В този смисъл, да се обвинява Бог – ако от Него не може да се изведе подобен наказателен или педагогически смисъл на страданията в света – на мен ми се вижда инфантилно. Това ми се вижда един хог като този да обвиниш баща си, че те е глобил на улицата полицаї; или пък че ти е паднала тухла на главата.

Александър Късов: Но ако, както твърдят християните, Бог е всепричината на всички причини?

Георги Каприв: Какво да разбираме, обаче, под "всепричината"? Бог е отговорен за всяко нещо, което се случва в този свят? Така ли ще ми се каже? Това е много наивно богословско мнение. Аз не мога да го приема.

Калин Янакиев: Нека да е наивно. Нека да бъдем за момент наивни. Ще дойде при нас някой и ще ни рече: "Вие, теистите, вярващите, християните ни учехте, че Бог е всемогъщ, че Той е всепродвиждащ, всеблаг... Учехте ни, че Той е сътворил човека такъв, какъвто го е сътворил. Да, казвахте ни, че човекът е грехопаднал и по тази причина страда, но ни казвахте и това, че Бог е допуснал човекът да падне, че Той даже го е създал свободен, приемайки риска човекът да падне. Да, от тук нататък, страданието се вписва абсолютно неотмислимо в човешкото битие. Страдат, обаче, ние виждаме, и невинни (или пък страдат хора, което не могат да са така много виновни, та да търпят толкова големи страдания). Няма ли да каже този противо-речник: Ако както ни учехте има Бог; ако както ни учехте Той е устроил така Своето Творение, та е допуснал в него да се впише фактът на страданието, което е лишено от смисъл – то ние плюем на това творение; то не е правилно изчислено, или пък просто няма никакъв Бог и страданието е глух факт – факт без смисъл, който отново ни предизвиква да плюем на този "скандал" – страдание без смисъл. А да плюем, значи да се отвърнем от, да изтребим личността, реалността, да извършим убийство от отчаяние.

Георги Каприв: Аз мисля, че това е някакъв много особен бог на инфантилизма, който се върти в главата на въпросния "противо-речник"; той прилича на някаква дружинна ръ-

ководителка. Той не е Бог – не е Бог на свободния човек, Които, казват християните, Той е създал. Аз не казвам тук, че страданието – всяко страдание, следва от определен греховен избор на определен човек, защото, да – тук веднага ще възникне проблемът с онзи, който непомерно страда, без да е извършил нищо непомерно. Аз само казвам, че сферата на човешкото не е доминирана от Бога по начина, по който законът за гравитацията доминира подлунната сфера. Искам да кажа, че, не просто и само човешките свободни (или частично свободни) деяния и жестове, имат нещо общо със страданието, но самият тип екзистенция е устроен така. И аз никак не съм склонен да твърдя за някакво мое или за нечие чуждо страдание, че то е предизвикано от Бога. То не може да бъде предизвикано от Бога по една много проста причина, която – богословски грамотните много добре знаем – в християнската традиция е наречена “сфера на вторите причини” – т.е. създадените от “първата причина” и причиняващи от себе си причини в този свят. Екзистенцията влиза в тази сфера и даже доминира в тази сфера – човешката екзистенция. В такъв смисъл Бог, “вина на Бога” и т.н., приложени към т.нар човешко страдание – нямат същинско място.

Калин Янакиев: Но тогава отново се изправяме пред казаното: Ние не разполагаме вече с начин да покажем някакъв **смисъл** на факта, че в човешкия свят има страдание и така този факт се превръща в чист скандал. А скандалът поражда, както показва Достоевски – реакцията на чистия бунт, а той пък – води до акта на унищожението на скандализиращата действителност. Ако успеем да покажем, че скандализира не Бог (Които не е причината за страданието), то с това все още не сме се справили със скандала. Страданието било същностно свойство на екзистенцията? Но тогава скандализира самата ни екзистенция...

Александър Кьосев:

Има една друга гледна точка, която казва, че страданието не е означаващо на едно означено; то не е израз на някакъв смисъл, който е “заг” него. И физическата болка, и различни други видове страдания – да кажем уродството обаче, не притежават смисъл, който е заг тях и ние нищо не знаем за този смисъл, но те са възможност за създаване на смисъл. Те са възможност за справяне. Радикалната случайност на човешкото съществуване е направила така, че един човек и друг човек да кажем, се раждат без крака и единият от тези, които са се родили без крака и (тук взимам първият попаднал ми в паметта пример) става състезател по баскетбол за инвалиди, а другият нищо не прави. Това е пример как едни хора могат да осмислят живота си по някакъв начин, а други не го правят.

Значи, искам да кажа, че смисълът не е преди страданието – като “педагогически” или “наказателен”, а смисълът е след страданието и в справянето на човека или на групата от хора с него. Не случайно след големи катастрофи възникват епоси и песни, различни видове символическо реагиране на страданието. И тъй, смисълът не е преди страданието, той е след страданието. В този смисъл онази семантика, която ще бъде изработена след страданието, може да бъде крайно индивидуална. И нейната комуницируемост, нейната съобщаемост е сериозният проблем. В съвременния свят на пъстрота, многообразие и множественост – един от централните проблеми е, че смислите, които човек си е изградил от своите страдания, са несподелими, или много трудно споделими. И тяхното радикализиране, и тяхното обобщаване под един “общ смисъл” е

страшно трудно.

И тъй, ако се занимаваме с проблема за страданието и смисъла, за мен винаги смисъла е след страданието и най-добрият пример за това е травмата на раждането – когато всеки човек, раждайки се, изпитва гигантска и необяснима, неясна болка и след това, започва да произвежда каквото и да било смисъл – той става след това смислово същество. Освен ако не приемем хипотезата за първородния грях, разбира се.

Аз просто не разбирам въпрос, в който се търси смисъл на страданието пред него. Това моментално полага едно “педагогическо” същество, което или наказва, или съветва и т.н. Всъщност, обаче, ако разгледаме нещата по един иманентен и секуларен начин, ще се окаже, че няма смисъл на страданието преди самото страдание. Страданието е онази безсмисленост, която трябва да бъде превърната в смисъл. И човекът или успява или не успява да се справи с това.

Калин Янакиев: Той може дори да пожелае да не се справи, особено ако става дума за страданието и смъртта на т.нар. невинни, които до такава степен са нещо, което не бива (или няма смисъл) да бъде и щом е, е нетърпимо, че е, че предизвиква – отгоре на всичко морално-обоснован – отказ да бъде осмислено; отказ да се “справим” с него.

Александър Кьосев: Страданието дава възможност да станеш друг. Да станеш по-сложен, да станеш различен, по принципа – това, което не ни убива, ни прави по-силни.

Калин Янакиев: Това е почти “педагогическият” смисъл. Но ето, Иван Карамазов пита: как да осмислим страданието на “невинно измъчените гечица”? Как ще го осмислим? Как ще се “справим” с него? Дори не е честно да се “справяме” с него. “Справянето” е вече покушение срещу смисъла... Следователно, щом не можем (и не бива) да го осмислим, остава ни да се разбунтуваме срещу този “скандал” – да умрем, да убием, да “върнем билета”.

Александър Кьосев: Ако непременно полагаме това, че има подобно Същество за всичко това, вероятно така и следва да направим...

Калин Михайлов: Аз не мога да формулирам някакъв отговор на обсъждания тук въпрос въвн от теологическото. Ето защо, доколкото заговорихме за чистия “скандал” на страданието, аз си мисля, че на един такъв “скандал” може да бъде отговорено само с друг “скандал”. И в този смисъл пасажът, който ми идва на ум от Писанието, е за “елините, които търсят мъдрост” и “иудеите, които искат личби”, на което ап. Павел противопоставя “проповядването на Христа разпнатия”, “незнаенето” на нищо друго, “освен Христа, и то разпнат” (Срв. 1 Кол. 1: 22-23; 2:2). Сиреч аз мисля, че на “скандала” на страданието отговаря именно този “скандал” на Разпятието и той е единственият “скандал”, който може да запуши, тъй да се каже, устата на другия “скандал”. Струва ми се, че това е единственият адекватен отговор; аз поне нямам друг отговор.

Искам да кажа и нещо по въпроса за т.нар. наказателен смисъл на страданието. Доколкото разбирам, от православни позиции това е един щекотлив въпрос, доколкото в православната традиция съществува един стремеж да се редуцира това юридическо изме-

рение на цялостното отношение между човек и Бог. За мен обаче, то не е напълно премахваемо, в смисъл, че този стремеж се сблъсква с някои неща от самата духовна практика. Ако говорим за греховността, ясно е, че тя може да бъде предавана от поколение на поколение. Вие може би не приемате тази идея, но аз съм сигурен, че това е вярно – т.е. има тъй да се каже, следствия, последици от греховете на родители и прародители, които присъстват в потомството. Това присъствие е преодолимо и то е преодолимо именно чрез заставането пред Кръста и предаване, възлагане на тези последици, на тези страдания на Христа. Суреч – аз не знам дали този подход е много характерен за нашата, православна традиция на благочестието, но, вижте, когато ние отиваме на изповед, ние мислим преди всичко за нашите собствени грехове – предаваме ги на Бога. Но ние не мислим за това, че бихме могли да застанем пред Кръста и да възложим Богу включително онова страдание, което на нас ни е причинено.

Аз си мисля, че има страдание, вън от тези в концентрационните лагери, когато в определени семейства има толкова уродливо в своята пределност страдание, което сигурно не е по-малко страшно за душата от онова, което се е случило в лагерите. И когато има толкова пределно и непоносимо страдание – и тук идваме до конкретни духовно-терапевтични практики – човек може да застане, така да се каже, пред Кръста на Спасителя и всъщност, това страдание да го предаде, да го отдаде Нему – страданието, което търпи той сам. Така че мисля, че нещата все пак опират до Кръста и затова – нека кажем и това – съвременното християнско благовестие трябва да започва с Кръста и да свършва с Кръста. Ако Кръстът бъде заобиколен по някакъв начин според мен ще се озовем в положението да търсим онази мъдрост, която търсят елините и която всъщност не носи спасение, не носи благата вест за човека.

Калин Янакиев: Но ние трябва да се преборим със съвременния секуларен свят за този Кръст. Ето, нека все едно, че бавно отново преживяваме Иван Карамазов. Само че не за "децата" сега ще говорим, а ще ви дам ето такъв един по-обикновен пример. Една жена – разболява се от рак, ще умре много скоро. Детето ѝ се е родило увредено и тя знае, че то е осъдено на ужасен живот. Жената при това не може да се успокои дори с това, че като умре и го остави сираче, за него ще остане да се грижи нейният мъж, неговият баща, защото той систематично изневерява на тази жена и е очевидно, че в бъдеще ще захвърли детето. Жената дори не може да се успокои с мисълта, че като умре за нея тази ситуация ще престане да съществува. Тя не е свободна дори да се отпусне в смъртта си. И ето, тази жена пита: какъв смисъл може да има, какъв смисъл може да се намери за да осмисли това, което ѝ се е стоварило. Ще дойде (ако тя живееше в един по-стар свят) при нея един богослов – "хабилитиран" в осмислянето на факта на човешките страдания и ще ѝ каже какво? Едното, което може да ѝ каже (с което са осмисляли факта, скандала на страданието): Ти понасяш някакво наказание. Какво ще отвърне тя? Представете си, че тя е обикновена жена, не престъпница. Тя ще отговори: За какво съм наказана. Богословът ще рече – не знам, но радвай се, прочее жено, защото ти ще изтърпиш тук това наказание, ще изкупиш греховността си и горе ще бъдеш щастлива. Ей Богу, тази жена няма да приеме това обяснение. Другото, което би могло да ѝ предложи традиционното богословие е твърдението, че това страдание я учи на нещо, формира и възвисява душата ѝ. Но на какво я учи, след като утре тази жена ще умре? Защо трябва да се научи така страшно и да умре? Ще дойде накрая Александър Кьосев и ще каже – това е възможност за теб да мобилизираш някаква "техни-

ка“ за да осмислиш тази ситуация – но тя няма време за това. Пък дори и да намери такава “техника” дотолкова ли е тази жена наивна, та да не разбере, че нейното “осмисляне” не променя нищо във фактически случилото ѝ се. С други думи тази жена (както и Иван Карамазов, както и всеки краен крехък човек) казва: Посочете ми смисъл на случващото се с мен, на това толкова банално и – да, неотмислимо от земното съществуване – случващо се тук с нас, защото ако няма такъв смисъл, освен вече посочените и очевидно не отнасящите се до подобен род случки съображения, аз имам пълното право да кажа: “Свят, в който има такова, като моето страдание (а точно такъв е светът) изобщо не заслужава битието си”. Това е феноменът на жената на библейския Йов, която пред лицето на трагедията на техния дом призовава: “Похули Бога и умри!” Какъв е следователно, изходът от такъв свят, в който страданието съществува най-често като именно такъв чист скандал, който няма и не може да получи смисъл? Ето какъв е – особено ако и Бога е “отмислен” от него: абсолютно анестезиране на нещастната човешка екзистенция, потапянето ѝ, в полусъзнателно битие или унищожаването на този нелеп свят. И в двата случая – тотално самоубийство. И двете тези неща обаче, се изправят пред нас като напълно законна реакция на света, в който страданието е изгубило смисъла си и се е превърнало в чист “скандал”. За да не допуснем такава една реакция, за да я лишим от законност, каквато тя инак би имала, ние трябва да намерим някакъв смисъл. Във всеки случай, ние трябва да се преборим за смисъла на страданието, защото в противен случай възможният път на нашата цивилизация е цивилизация на дрогата, на пълната анестезия. Защото свят, в който съществува (при това като негово същностно свойство) страдание, което не може (или вече не може) да бъде осмислено, което е чисто и просто “скандал”, е свят, който е най-добре да бъде потопен в анестезия; да му бъде сложена една инжекция от самото начало и толкоз. Да стигне до предела на пълното и съзнателно “орязване” на границите, на скриването на екзистенцията от самата нея – за която говори тук Ал. Кьосев като за една действителна (и аз бих добавил задълбочаваща се) практика на европейската култура от началото на секуларното ѝ битие насетне. Аз мисля че тази практика следва именно това изгубване на смисъла в присъщата на света ни страдателност.

Георги Капрчиев: Добре, искате ли да се върнем за малко към Средновековието? Да се върнем ето защо: нали ние не бихме се наели да твърдим, че през Средновековието не е имало страдания, при това още по-многообразни и сигурно още по-нелепи. Някой от вас има ли примери, в които някой тогава да е казал: “Бог е пожелал нашето страдание”? Може и да е имало такива, но те са безспорно много, много малко. Днес ние трескаво задаваме този въпрос за смислеността на страданието, “карамазовския” въпрос. Защо? Ами защото, според мен, мислим по друга жизнена парадигма; защото мислим в парадигмата на гореспоменатото Просвещение и неговите интелектуални наследници, в парадигмата, в която всяко “защо” трябва да има ясен причинно-следствен отговор Е, няма. Или поне не за всичко има. И във всеки случай за повечето от тези неща, които тук най-общо наричаме страдание на “невинните”, няма някакъв ясен, еднозначен, причинно-следствен отговор. Ще си послужи с прочутата фраза “злото няма една причина”...

Калин Янакиев: Тук обаче става дума не за причина, а за смисъл, за такова – осмислящо “защото”, а не за “обясняващо”. И ако няма такова “осмислящо защото”, практическото поведение на човека в такъв свят би могло да бъде това на скриващата гранич-

ността ни съвременна цивилизация – анестезията, анестезията на човешкото като такова (на живеещото с границите си и трансцендиращо по природата си същество). Ние обаче трябва – именно като моралистично-мотивирани мислители – да се преборим да не допуснем този практически отговор, защото той е противо-човешки, унищожаваш човек отговор.

Иван Добчев: А не е ли сложено в самото начало на християнското гледане към този въпрос; още в “граматиката” на въвеждането в храма, едно **обещание**. За всяко едно страдание на теб ти е обещано нещо. И някак си това много бързо се превежда в “а защо не веднага”, защо не още тук, а там – отвъд. Моята баба – ще ви разкажа едно смешна случка (макар че за нея тя не беше смешна, а трагична) – беше религиозна, тя ме е въвела в храма, тя ме е кръщавала, водила ме е по манастири, измолила е баща ми на колене пред Света Богородица, когато той е бил болен от жълтеница, когато е бил на година, защото предишното ѝ дете е умряло – и т.н. Това е жена, следователно, която твърдо е сегяла в тези неща ... В края на живота си, беше някъде през седемдесетте години, аз се връщам от София през една ваканция и тя ме запосреща и казва: Така и така, знаеш ли срещу нас, тези абсолютни безбожници, комунисти, пияници, които са крадци и всякакви, при това известни – спечелиха шестица от тотото. И тя каза: Няма Бог! Откъде идва тази нагласа, защото има нагласа в природата на човека, някак си да е убеден, че следва да бъде компенсирани?

Калин Янакиев: Да, да, вижте – достигаем до нещо съществено. Има едно присъствие, една разлятоост в целия съвременен свят (то засяга дори такива традиционни хора като бабата на Иван Добчев), на убеждението – пред-убеждението, че всеки има право на щастие. Ако не се осъществява моето право на щастие, ако съм(сме) нещастни, то – голу този свят! Абсолютно скандално за този съвременен свят звучи принципът на стареца Зосима у Достоевски, който при това, забележете, е направо пряко противоположен на този: “Всеки за всичко пред всички е виновен”. Ако човекът живее според принципа “Всеки има право на щастие”, който много лесно и много спрехаво се превежда като “Всеки има право да не страда” – било той сам, било, което е по-важно, за другите, заедно с другите, от другите, то човекът не може да се справи със страданието, не може да му намери смисъла. Ако обаче се приеме принципа на стареца Зосима проблемът по някакъв начин изчезва. Как да не се страда – ами нали всеки за всичко пред всички е виновен? Следователно, не е неестествено да се страда. Страданието е чист скандал, само при върховенството, при метафизичното върховенство на принципа, че всеки има право на щастие. Е, можем ли да се преборим за принципа на стареца Зосима? Трябва да се съгласим обаче, че този принцип е скандален за цялата съвременна цивилизация, независимо от цялата ѝ пъстрота, тъкмо защото тя изключва (както би казал Ал. Кьосев) “хипотезата” за Бога и за радикалната, в Бога, в Христа човешка солидарност.

Георги Каприв: Скандален е този принцип на стареца Зосима, да – и при това той не може да бъде универсализиран извън религиозното мислене и живеене.

Калин Янакиев: Да, не може. Няма ли следователно, някакъв демонизъм при освобождаването от религиозното гледане, защото това освобождаване води до господството на принципа “всеки има правото на щастие”, а този принцип пък води до превръщането на страданието в абсолютен скандал против смисъла. А превръщането на страданието в гол скандал – при неотмислимостта му от този свят – води най-край до една цивилизация, позволяваща (ако не предписваща) тоталната анестезия – води до nihilизъм. А nihilизмът е тъкмо демонизъм.

Калин Михайлов: Мисля обаче, че тук има една крайност – една друга крайност: издигането на страданието като някакъв вид абсолютизъм – че ние трябва пък задължително да страдаме. “Страданието е винаги нашият кръст” – казват някои християни, и аз мисля, че тук има известно объркване. Не всяко страдание е нашият кръст и всъщност онова, което има предвид Иисус Христос под носене на личния кръст не е всяко страдание. Сиреч ние имаме тенденцията да разширяваме казаното и да утвърждаваме – да, той носи кръста си, защото страда за нещо си. А според мен това страдание, което се има предвид в християнската традиция, това, да го кажем така, “канонично” страдание, е, когато ние страдаме като християни. Защото в християнската традиция се прави това разграничение: ето, ако някой от вас страда като крадец, да – това естествено не е “неговият кръст”; ако пък страда в име Христово – тогава е блажен. Значи, не всяко страдание е “кръст”. Ако аз страдам поради някакви мои си грехове, това не е “кръст”.

Калин Янакиев: Ако страдаш като тази жена, която аз описах...

Калин Михайлов: Без да роптаеш, обаче...

Калин Янакиев: Тя може да не роптае, обаче (в един радикален смисъл) при едно единствено условие: че не се ръководи генерално, житейски от принципа, че има “право” на щастие, а напротив, животът ѝ е доминиран от принципа за радикалната солидарност. И тогава тя ще приеме страданието си – колкото и то да е абсурдно, защото: не е за наказание, не е за вразумление, но защото и тя, като всеки човек, е радикално и базисно солидарна.

Георги Каприв: Искам да посоча и една друга линия, която К. Янакиев пропусна и някак много бързо достигна до бесовството. Там е работата, че бесовското е в известен смисъл и гениално. То по гениален начин си намира каскада от палиативи за да не стигне до радикалното питане за смисъла. Защото всички, които тръгват в този живот с презумпцията за правото на щастие, тръгват и с презумпцията за съществуването на света – за “този свят”. И ето: веднага се структурира в културата една каскада от самозалъгвания по отношение на страданието и осмислеността му. Ето, вижте какво пише върху цигарената кутия: “Пушенето убива”. Сиреч: защото пушиш, страдаш. После друг вариант на “защото”, трети ... Могат да се изреждат до безкрайност. Но демонът измисля подобни “защото”, за да не даде да се стигне до радикалното питане за страданието и за необходимостта от неговото осмисляне. Казва се: ето, атмосферата, озоновата дупка... Ако правехме “иначе”, страдание нямаше да има. Страданието няма нужда да се осмисля, защото то е недоразумение. Него може да го няма. То е подлежащ на “икономисване” скандал. Това пък е, тъй да се каже, позитивното на демонието; че то екранира, закрива възможността от такова радикално промисляне. В това е неговата “гениалност”. Тя разбира се е една гениалност, която ние ще наречем демонието. Тези каскади също са, искам да кажа, демонието. Защото едно радикално промисляне, като предложеното от К. Янакиев, веднага ще доведе и до радикалния отговор. Обратно: всички тези, които се движат по тези каскади от “защото”, които частично обясняват частични страдания като недоразумения и ефекти от лоша “икономия”, никога няма да стигнат до него. Те непрекъснато ще казват: Крива е озоновата дупка, пушенето и т.н и т.н., но ние пък ще направим така, и иначе, и... Изчакайте, всичко това предстои. Скандалът на страданието е временен и ситуационен. Вие всички си го имате правото на щастие...

ПО ПОВОД СТРАСТИТЕ ХРИСТОВИ НА МЕЛ ГИБСЪН

Слава Янакиева

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

Ясно си давам сметка, че моите думи са твърде закъснели. От друга страна – при първоначалния градус на реакциите, гласът ми едва ли щеше да промени нещо (което не разчитам да направи и сега).

Дори повърхностният опит за живота в Църквата дава една специфична чувствителност за реакциите на болезнените места свързани с вярата и за съжаление, всяка подобна тема – дори най-невинният разговор – предизвиква, ако не стълкновение, то в края на краищата дълбоко неудобство. Хора, обичайно спокойни и разсъдливи се взривяват, други – направо се обиждат. Колкото е по-близо до вярата един предмет, толкова по-бурни, нелогични и непредвидими са реакциите. Така стана и с филма на Мел Гибсън. Всичко се раздвижи – медиите зазвучаха в привычния си вавилонски хор, но значително по-гръмогласно от обичайното за подобен повод. От една страна бодрият глас на радикалните заклеимители и набедените жертви – от друга – дискантните фиоритури на начетените и уж непредубедени миротворци, радетели за политическа коректност. Третият глас пък започна съвсем стройно и по устав (да речем, в речитатив) да брани своите примислици за едно "Затворено общество", което неправомерно нарича Църква (без разбира се да подозира за това, но с високомерието на "вътрешен кръг"). Сред тази "анти-фония" някак през цялото време не беше съвсем ясно за какво собствено става въпрос. Ако не удържаш дисциплинирано в ума си предмета на пренията – а именно, филма на Мел Гибсън *Страстите Христови* – можеш с лекота да загубиш неясните очертания на изплъзващия се обект. Нещо повече, с увереност може да се твърди, че

статии или дори бележките, редовете, които се отнасят непосредствено до това произведение са рядкост. Затова с голяма горест ще се въздържа от желанието да направя критически преглед на по-ярките публикации, бързо наизскачали след появата на *Страстите* по българските екрани и ще предложи един в голяма степен културологичен ескиз, който има по-скоро разяснителна, отколкото художествена или публицистична задача.

Иска ми се веднага да кажа, че филмът е новаторски, че за първи път в историята на киното се появява **истински Пасион**. Но това няма да е вярно – киното от самото си прохождение има опит за този жанр. Евангелската история е сред първите предмети на киноизкуството. През 1897 г. театралният режисьор Хенри Винсент филмира *Игра за Страстите от Оберамергау* върху един Ню Йоркски покрив, като заснетото става част от програма, която включва прожекции с магически фенер и живо хорово изпълнение. Пет години по-късно – през 1902 г. Фердинанд Зека и Люсиен Нуге осъществяват *Животът и Страстите на Иисус Христос, нашият Спасител*. Сега биха ни се сторили трогателни немите сцени с двуизмерен непретенциозен декор, ръчно оцветени – кадър по кадър – за всяко отделно копие. Но *Пасионът* като жанр има далеч по-дълга история – както и всеки друг традиционен за християнското изкуство жанр.

Passio-то (страст, страдание) има началото си от смирения опит да бъде предадено и по-този начин припомняно и съпреживявано (по мярата на нашите сили) архи-страданието – Страданието на Бог Иисус Христос, което Той претърпя на Кръста *заради нас хората, заради нашето спасение*. Самият Творец на всичко предаде Себе Си на поругание и “страда и бе погребан, и възкръсна на третия ден”. В подражание на това Страдание е страданието на всеки изповедник (пострадал за вярата) и мъченик (убит заради вярата си) и техните жития – също както евангелските стихове, които разказват за архи-Страданията на Кръста – са известни като *Пасиони* в латинската литургическа и агиографска традиция. Житийните сборници още от най-ранните векове на своето съществуване съдържат множество разкази за претърпени от боголюбивите християни страдания, именувани, съобразно доминантните житийни събития – *Страсти*, *Passio* (например *Страсти на светите девы Вира, Надежда и Любов и майка им София*), *Страсти* – за разлика от, например, *Обръщане-то*, *Conversio* – житиен разказ за покаянието и духовното преоб-

ръщане. Това важи както за източната така и за западната традиция, понеже тази литература има началото си далеч преди великата схизма, в още неразделената Църква.

Какво собствено се обозначава като *Пасион*? Далеч от еволюционистките хипотези, заслужено забравени и рядко вече споменавани, в опит по-скоро да опишем, отколкото да търсим прецизно мястото му – нека за улеснение да си представим, образно казано, нещо като родословно дърво на традиционната християнска креативност, произрастнало от Страстите Христови и тяхното почитание. В основата разбира се, са Евангелските разкази – непосредствени свидетелства за случилото се – впрочем свършено уникални по своя жанр (едно не слабо апологетическо доказателство). Съвсем близо до тях бихме разположили клоните на **благочестивите апокрифи**, като *Евангелие от Никодим*, *Деянията на Пилат* и др., които вдъхновяват не малко произведения – визуални и литургически, а в непосредствена близост да привидим сухите клони на **гностическите** и **евеионитските апокрифи** като *Евангелие от Тома* и *Детство Иисусово*. Също така близо до евангелския корен можем да разположим **литургическите чтения** – същите онези, които прозвучават от амвона през Страстната седмица – и които, макар и без текстови изменения на Евангелските слова, вече могат да бъдат причислени към друг жанр – “чтението”, *lectio*-то. От тях произлизат многобройните произведения, включени в състава на богослужбения кръг. От тях също така впоследствие, около 15 век, на Запад се оформя и **литургико-музикалната форма на Пасионите** (световно известни са *Пасионите* на Бах, Телеман, Пендерецки). Те, макар да следват строго и в голяма степен дословно Евангелския текст, все пак имат свои авторски “либрета” – специално на-

писани за тази цел. От друга страна, почти успоредно на тези последните – следва да се положат **граматическите Пасионни действия** или *Passio*, в различна степен литургически и базисно вдъхновени от Евангелските чтения и други богослужебни жанрове, както и от църковно легитимни апокрифи (за които стана дума). На тези *Действа* или *Игри* ще отделим специално място, доколкото по своята причастност към визуалните изкуства, те най-очевидно се родяват с филма, централен за нашето внимание.

В най-привичен смисъл *Пасион* означава “пиеца, описваща страданията на Христос на Кръста”. На практика обаче, това понятие би могло да включва (и е включвало) повече значения. Една погрешна етимология на гръцката дума *pascho* (“страдам”) съдейства за свързването на Пасха със Страстите и позволява включването на Възкресението като част от *Пасиона*. През Средните векове *Пасионът* почти се превръща в родово понятие за всяка религиозна пиеца, в която присъства Разпятието.

Произходът на *Пасионното действие* е неясен. Изследователите на *Пасионните действия* посочват *Planctus Mariae* (*Плачът на Мария* – популярно богослужебно произведение) като най-вероятно литературно първо-ядро. По-късните изследователи пък се скланят по-скоро към възгледа, че е по-вероятно вдъхновението за тези “действия” да е дошло (през единадесети и дванадесети век) от новия акцент върху човечеството на Христос и че, докато *Planctus Mariae* произраства от евангелските чтения през Страстната Седмица, то *Пасионните действия* възникват в контекста на христоцентричния мистицизъм и благочестие.

Най-ранните запазени образци на латински *Пасиони* са съответно, този от Мон-

текасино (12 век) и двете действа от ръкописа *Carmina Burana* от Бенедикбойерен (края на 13 век). Първият например включва дванадесет сцени, които започват с позорната сделка на Иуда и завършват с плач на Богородица, който звучи приблизително така: "Аз те носих девет месеца в утробата си, умирам сега като гледам, спомени ме в царството Си" (впрочем думите на Св. Дева под Кръста във филма на Гибсън са съвсем подобни и също така традиционни). От тринадесети век нататък образци на *Пасиони* и свидетелства за тях се срещат из цяла Европа. Разполагаме дори с гръцки *Пасион* (датиран към края на 13 век) и известен накратко като *Кипърски пасионен цикъл*, който, макар и рожба на западно влияние е издържан изцяло в източната богослужерна лексика. *Пасионите* съществуват както като отделни произведения така и в състава на големите *Библейски цикли* или *Corpus Christi Cycles*. Макар това понятие да се среща все по рядко в критическата литература, то ясно показва произхода си – пиесите неизменно са свързвани с празника на Тялото Христово, утвърден като официален на Запад в 1311 г., по време на който се е извършвало литийно шествие начело с покланяемата дарохранителница, съдържаща св. Дарове, т. е. Тялото Христово. "... Църквата, "социалното тяло" на Христос е вече продължение на *corpus verum*, на "сакраменталното тяло" по пътя към сливането с Христос, с Христовото тяло." (Анри де Любак)¹.

Разпятието е почитано и в източната и западната религиозна живопис, както и в иконописата – *Сваляне на Тялото от Кръста* е широко известна и традиционно третирана иконографска композиция. *Пасионните* изображения обаче, които фиксират вниманието върху самото Страдание са характерни предимно за западната изобразителна традиция. Особено

красноречива е една творба – която по-скоро би могла да бъде причислена към иконната, а не към просто религиозната живопис – а именно *Пасионът* на Бонакорсо ди Чино. Централно място в нея заема Разпятието. От Христовото тяло се излива "кръв и вода" в един потир, който, някак чудесно "виси", непридържан от никого (в разгънатия изобразителен сюжет обикновено Иосиф Ариматейски е този, който държи потира). Особеното тук е, че по-същия емблематичен начин в пространството около Кръста, без особен ред равномерно са изобразени както инструментите на изтезанията – копието, пироните, клещите, бичовете, държани от никому не принадлежащи ръце, така и някои атрибути на по-важните моменти от страстния епизод – там са например съда и каната, заедно с измиваните ръце на Пилат, а също и кърпата с Неръкомборния Образ на св. Вероника.

В източната традиция пък, макар тези изображения да не биват експлицитно наричани "пасионни," не без допустимата подкрепа на апокрифните разкази, са налице множество установени иконографски композиции, свързани с един или друг момент от "страстния" евангелски разказ и имащи страдателната сетивност, която отличава западните пасионни образци. Такава например е сцената с изковаването на пироните за Разпятието (у нас – в Земен и Бобошево), а атрибутите на мъченията понякога биват пластично изобразени като съпровождащи централния кръст над царските двери на иконостаса.

Това въображаемо Пасионно дърво, което мислено очертахме по-горе векове наред е включвало едни и същи, конвенционални за продължителната християнска история традиционни изкуства. Поне така беше до преди появата на кинематографа. Може ли той да заеме своето място сред

другите, вече привични на религиозното чувство изкуства – е въпрос, чийто отговор се самоналага. Ето че и Мел Гибсън на свой ред засне *Пасион – Страстите Христови*. Какво е неговото място сред набързо изброените останали пасионни жанрове можем да открием единствено, ако анализираме филма, държейки в ума си характерното за вече наличните, “пасионни” произведения.

Един от най-често отправяните към *Страстите Христови* въпроси е този за сюжетния избор. Защо Мел Гибсън е избрал да започне с ареста в Гетсиманската градина, а не, да кажем, с Тайната вечеря, или още по-рано – с тържествения вход в Иерусалим, когато тълпата стеле своите ризи и палмови клонки, за да посрещне Помазаника? Отговорът може да е лесен – това е филм за *Страстите Христови*, а не за последните дни на земята и затова започва от момента, който древната традиция най-често определя като начален за Господните страдания – предателството в Гетсиманската градина.

И той започва с една модерна визия предлагаща всичко, което ще очаква възпитаното в трилъри и клипове съвременно зрение – рееща се камера, забавени каданси, близки планове, динамика, която трансформира напрежението в ритъм от епизоди – ярко и безпощадно, още от началото: с кървавото ухо на Малх, което Петър отсича и по чудесен начин бива върнато в полумрака от Христос; езикът, който още веднага “напява” молитвата сред една иконична композиция на “Молитвата в Гетсиманската градина” и в същото време телесната ексесивност на страданието – самотното тяло на Спасителя потрепва, олюлява се, косата му е подгизнала от “кървавата пот” на терзанието. Интензитетът на показването и “нецензурираността” на всеки един натуралистичен детайл са почти

константни. Тази експресивност със сигурност би могла да се стори манипулативна. Наричат я “шокова”, “брутална”, “насилническа”. Противопоставят я на безмълвието на църковното пространство, на естетика на богослужебната практика и иконите. Като подлагам на съмнение валидността на подобно съпоставяне, искам да обърна внимание върху някои мисли във връзка с един друг бележит *Пасион* (този път източнен).

Сетивата на съвременния човек изглежда наистина са привикнали на нежните пръсти на политическата коректност, многословието на постмодерния език и легитимната енигматичност на личния духовен опит. Интересно е, че подобни възмущения от прекомерен сенсуализъм, макар и с внимателния академичен изказ, се чуват и по повод на чувствеността при изобразяването на Страстите в едно благочестиво литературно упражнение вероятно от 12 век. Впечатляващото в този случай е, че упреците са отправени от достопочтения проф. Крумбахер към скръбните гуми на Богородица, оплакваща вече умрелия си Син в приписваната на различни автори, между които и св. Григорий Назианзин, “византийска трагедия” *Страданията на Христос*. В този “тренос” – “плач”, който е предизвикан от страшната вест на св. ап. Иоан, Богородица говори на мъртвото тяло, с гуми, които са се сторили прекалени на пуританския слух: “О мило лице! И вие пресладки уста... На най-прекрасните устни, най-сладкото притваряне, свята плът, синовно дихание веещо от Божествеността...” “Странно е – казва по този повод Сергей Аверинцев – че мюнхенският преподавател се оказва по-строг от средновековните хора, които реално са практикували аскетизма в живота си... във всеки случай, струва си да усетим контраста между Средновековието, знаещо суровостта, но не познаващо *pruderie* и последващите

епохи." Именно това *pruderie*, тази лъжесвенливост, тази гнусливост от ярките думи и силните чувства, липсата на духовен кураж, понякога става причина за неспособността на душата да се предостави на благодатта, на дара. Неспособността да се отърсим от нагара на културната изнеженост, страхът да не се окажем социално-неподходящи, парализира естественото духовно сетиво. Защото така аз разчитам думите на възмутените от експресивността на филма християни.

В тази връзка, ще споделя едно свое преживяване, което по-лесно от аналитичното слово би предало мислите ми по този повод. Неотдавна, докато един наскоро върнал се от поклонение в Света Гора познат ми показваше донесените от него голямо количество различни иконописни репродукции, постепенно някак, ми се проясни огромната разлика между иконите рисувани в миналото и новите образци. От смелостта и размаха старите в никакъв случай не страдаха, а напротив – по ярък и непосредствен начин свидетелстваха своето изображение, докато новите, без да бъдат подценявани, във всеки свой пробел дишаха боязливо подчинение към канона – до педантичност – съчетано с една далеч по-софистицирана техника. На днешния иконописец (тук говорим за творци, въцърковени и почитащи изобразителните традиции) не би му и минало през ум да почете в ярко розово някой мъченик или светец-воин, но каква реплика на това старание представляваше една иконопис от по-миналия век! В този ред на мисли – ми се иска да си припомня и един филм, възпроизвеждащ словесно досконално *Евангелието от Иоан*, който почти не обърна върху себе си вниманието на публиката, появявайки се едва година преди филма на Гибсън. Там всичко беше спазено – визията не превишаваше думите, което беше резултира-

ло в един почти "комиксов" ефект.

Така или иначе – понеже не е наша задача да изтъкваме достойнствата на *Страстите* на Гибсън от противното – ще споменем само, че слабите филми по библейски сюжети изобилстват. Те имат своето значение и то се рогее с трогателните благочестиви четива за домашна, семейна употреба. Единствената киноинтерпретация, която има отзив, по интензитета сравним с този на нашия филм е *Евангелие по Матей* на Пиер-Паоло Пазолини. Какъв обаче е случаят там? Като заскобим всичко, което излиза извън сюжетния разказ за Страстите – ще различим в паметта си едни особени, схематични, почти безукрасни форми, близки по-скоро до ранната западна иконопис, до Чимабуе, до Фра Анджелико, и с нищо не претендиращи за автентичност (освен само социално и политически асоциативно – каменните южноиталийски улички, възлестите, землисти лица, загорели и непричесани). Това – за атмосферата, за цялостната визия. Но ако напрегнем паметта си в един по-близък план към централните за Разказа лица – ще видим, че тук преднамерено е търсена а-иконична автентичност – и във форми и в жестове, и в звуци. Двама от апостолите – иначе груби, ъгловати южняшки мъже – удивително си приличат, дотолкова, че често само познатият наратив пречи те да бъдат объркани в полусенките на кадъра – св. ап. Петър и Иуда Искариот. Ако Христос беше просто политически реформатор, ако беше един революционер – тогава една нищожна крачка дели Иуда от Петър – предателят от полупредателят на каузата и нейното лице. Сам Христос (изобразеният от Пазолини) има категорични жестове, гневен патос, камерата го следи почти документално, както би следила важен член на революционна група, случайно допуснала медийно

отразяване. Арестът призори, е политически арест (такъв, за който можем да прочетем, да кажем, в *Архипелагът ГУЛАГ*), във време, когато градът спи, а онези, които по случайност са будни малодушно затварят кепенците на прозорците си и единствено шумът на цикадите оглася каменните улочки, докато малката група на арестанта и стражата приближава съдното място. А-иконичен е образът на Св. Дева Мария, която във времето на Разпятието е вече стара жена (Пазолини снима майка си като "остарялата" Богородица). Трънненият венец е захвърлен без внимание сред тревите при свалянето на тялото от Кръста. Христос – социален реформатор! Ето това скандализира тогавашната общественост, тогавашният консервативен, възпитан, дори повече отколкото искреността допуска, в истините на вярата и недосегаемостта на канона зрител – Бог да бъде изобразен като политически лидер – това е скандал, това е нечувано! Във време на силно ляво сдвижение колизията се осъществява ето в това пространство. Близо четридесет години по-късно – какъв парадокс – скандалът вече е в думите: Христос не е просто велик доктринер, радетел за социална справедливост и религиозни реформи – Той е БОГ! Как смеят – да Го извадят изсред удобно възприетите консенсусни общи места. Защо е нужно да се бърка в старите рани – нали вече сме членове на една миролюбива плуралистична либерална цивилизация, в която само се гошлифоват грапавините на социалните недоразумения (това, впрочем, малодушие на сам невярващият си "вярвац" европеец, е дълбоко и сърдечно презирано и предизвикващо агресия у преживяващите религиозен ренесанс мюсюлмани). Това, което очевидно не е търсено от Пазолини е – автентичност в смисъл на някакъв опит за възстановка на реалният или поне известният исторически контекст на евангелските събития. Итали-

анският не помага на този недостатък, но пък съвсем добре се съчетава с политическите цели на посланието – "Ето това е нашият език, на него говори Учителят също както ви говорят и нашите водачи..."

Повечето филми за земния живот на Иисус Христос, обаче, говорят на английски, което неизменно (и съм убедена, че това не е само мой уникален опит) предизвиква изключителна съпротива и едно отпласкване (не отстранение, а именно отпласкване, отблъскване) от материята на филма, правещо доверието в него невъзможно. Признавам, че аз едва ли се различавам от моето разглезено с натуралистични пикантности поколение, лишено до голяма степен от чувството за условност, притежавано от много поколения предхождащи съвременните средства на визуалните изкуства. *Страстите Христови* на Мел Гибсън, по един невероятно рискован и в крайна сметка успешен път неутрализира неудобството на звучащия език. Арамеїският и латинският, с които актьорите се справят с различен успех, могат и да не създадат чувство за автентичност, но копират както отблъскването на съвременното звучене, така и неминуемите интонационни неполуки. Нашите очаквания за една Божествена интонация винаги непомерно ще превишават възможностите на актьорското умение – когато думите са изречени на един далечен и непознат език интонацията не може да бъде преценена. Това затвърждава впечатлението, че арамеїският или простонародният латински не са знак за желана антропологическа достоверност, а по-скоро най-подходящите не-езици. На чисто визуално ниво подобно иконично бягство от профанното е вторичното оцветяване на иначе светлите очи на изпълнителя на Христовия образ – така прозирната кафява създава усещане за не-орджинерност, за не-от-мирност.

* * *

Би могло да се изкаже съмнение, че доверието за което стана дума, не следва да се приема като безусловно необходимо чувство на зрителя – критик или обикновен почитател. И това със сигурност би могло да е така за почти всеки друг сюжет, но дали критериите, които обикновено ползваме в преценките си за “ежедневното” филмово изкуство важат и тук? Или казано с други думи – въпросът е дали *Страстите Христови* е просто филм и какви са целите на този филм, които съответно биха ни снабдили с критериите за неговата преценка? Обикновено не си задаваме подобни въпроси, но този “филм” по нищо не прилича на останалите, дори тематично родеещи се с него произведения. Коя продуцентска къща би финансирала филм, чийто разказ – начало, завръзка и край – познават добре направо (можем да утвърдим) – всички? Тук няма неочаквана събитийност, няма съспенс – той е “снет” от самия замисъл на представяния Разказ. Нека да си представим човек (някакъв културен Каспер Хаузер), който не е чувал за Христос и библейската история, да го разположим пред екрана и да се опитаме през неговото зрение да възприемем “историята”. Какво ще преразкаже този наш зрител на излизане от залата: Героят е човек, очевидно почитан, той бива предаден от “свои” и арестуван, и жестоката му присъда бива изискана от враговете му. Оттук насетне той се мъчи с неустови мъки и накрая умира като последният кадър ни обещава нещо след това. Кои би се заинтригувал от подобен проект? Е, да – всяко филмиране на известно произведение не залага на изненадата – но пък неизменно се обръща към разнообразието в интерпретацията. *Страстите Христови* обаче, е един филм за историята на Богочовека, който не предлага никакви специални, нови и софистицирани интерпретационни ходове.

Всичко което се казва-изобразява е съобразено до педантичност с богословската тълкувателна традиция на Запада. Всяка изобразителна алюзия с класическо произведение – независимо дали това са живописните шедеври на “пълнокръвния” Ренесанс (на Мантенья и Караваджо) или пък “хеморагията” на завладяните от подражанието на Христа “подвижници” на Францисканската реформа от 13 век (и безмилостни художници на страдащото тяло като Чимабуе) – е ясно разпознаваема и очевидно не цели сложна игра на ума, интелектуално услаждане, а търси да препотвърди причастността си към “легитимната” западната религиозна образност. Джото, Брьогел, Бош и Грюневалд, и дори Салвадор Дали (чрез визията на Иоан от Кръста) са “обществото на мъртвите творци”, до което се допитва Мел Гибсън. Това той прави – да припомним – по стъпките на Великопостните медитации на една късна визионерка, чийто мисловни “пътешествия” из Светата Земя по време на евангелските събития, записани от известният романтик Клеменс Брентано, са представлявали благочестиво четиво за мнозина набожни католици, от своето първо издание в началото на деветнадесети век до сега. Казвам – по стъпките – защото и не повече от това може да се търси във връзката между медитациите и наратива на филма. *Прискърбните страдания на нашия Господ Иисус Христос* – под това заглавие биват публикувани мистическите рефлексии на Ан Катерин Емерих, августинска монахиня от епископията на Мюнстер, която “пише” изцяло в традицията на (предимно) женските религиозни “частни откровения”. Самото това понятие решително отхвърля възможността категоризираните по този начин съчинения да бъдат сравнявани по изповеден авторитет с онези от Свещеното Писание и Предание и далеч не ги освобождава от “погрешимостта”, защото като “част-

ни”, т. е. изхождащи от “погрешими” автори, макар и вероятно боговдъхновени, те могат да съдържат в себе си неточности или грешки на личната интерпретация. Споменатата визия съдържа в себе си, експлицитно, утвърдени иконографски композиции (наред с догматическите положения) и при това положение използването на познатите религиозни произведения някак дори се натрапва на желанието да визуализира медитациите. Те собствено са разделени на различни глави, които повече или по-малко са използвани в изграждането на фактологичната рамка на филма. Някои детайли като принасянето на ленените кърпи от Клавдия, жената на Пилат, или многократните падания по пътя към Голгота (седем на брой в *Медитациите*, които им отреждат съответния брой глави) са експлоатирани непосредствено, но дискретността на филма по отношение на изкушенията на Богочовека (които иначе биват съзерцавани от авторката в картини с апокалиптичен размах и неугържима образност, с поглед през оптиката на вечността) е едно от неговите достойнства. Вместо наситените с демони описания на сестра Ан (в началото, в Гетсиманската градина на Христос му се явява огромна коронована змия) и анимистични призрачни видения (като тези съпътстващи бичуването или пътя към Голгота – огромни кучета вървящи на задните си крака, отровни жаби и други влечуги катерещи се по телата на клеветниците-фарисеи и т. н.) – Мел Гибсън решава сравнително пестеливо и смислено визията на изкуителя. В него разпознаваме едновременно аскетично хермафродитното лице Бергмановия Исмаил (*Фани и Александър*) и в същото време композиции недвусмислено представляващи “преобърнати” Богородични иконографии – като например явяването, в пика на изстъпленото бичуване, на сатаната с “галецо” лицето му “дете”, което, като се извърща, се оказва

уродливо infernalно създание. Не така умерено, но и, според мен, без да излиза извън сериозността на момента са представени бесовете терзаещи Иуда. Имлицитната закономерност на явяването на зловещата фигура на изкуителя в моменти на най-непоносимо страдание е ключът към разбирането на поведението на мъчителите. Най-красноречиво е мястото на бичуването – то и предизвика най-голям шум, като си спечели епитети свързващи този момент с “разюздан сазизъм”. Какво се случва тогава? Ние ставаме свидетели на това как палачите започват настървено, но и рутинно, в някакъв смисъл (доколкото те това и вършат обикновено) да бичуват своята Жертва с обичайните за това наказание средства. За онези които смятат, че чудовищността на инструментите тук е плод на травматичното въображение на автора, ще добавя че съвсем не е така – това свидетелства и римската археология и дори Туринската плащаница, която независимо дали почитаме като истинно Христова или не, ясно показва естеството на тогавашното бичуване, иначе почти винаги завършващо със смърт. Запознаният кървав отпечатък върху погребалния покров, датиран от началото на нашата ера, е от “двойно бичуване” с *flagium romanum*, бодлива оловна пръчка и камшик. Жестът на войника от филма, който удря с бича по масата на ръководещия екзекуцията има илюстративната задача да ни покаже съвсем нагледно, какво е представлявал той – гръжка с множество кожени ленти, всяка от които завършва с тежка метална кука, съдираща буквално плътта на бичувания. Съвременната естетика на изобразяването на този факт от Страстите, както и иконично-символичното представяне, обикновено спестяват съответно по чисто художествени или пък религиозни съображения травмата на това преживяване. В дадения епизод от филма на Гиб-

сън към нечовешката суровост в този Божествен и неорднерен случай се добавя и особената "одемоняност", "въодушевеност" от надигналите се както никога в историята на света "сили адови", които в слепотата си за смисъла на Богочовешката жертва се наслаждават на високата цена, която следва да се плати за Спасението. В аскетическата литература има многобройни описания на това как бесовете добиват особена активност в присъствието на святост – независимо дали става дума за свят човек или мощи на светец. На подобно място, казват светите отци, бесовете добиват особена ожесточеност. Ако приемем, че това е така – можем да си представим колко по-яростно би било тяхното действие в присъствието на Богочовека (на Светая Светих). Войниците, които бичуват Христос не са напълно "себе си", нито тогава, нито, когато съпровождат Кръстния Му път с удари и подигравки. Те не могат да спрат сами изстъплението си, защото не са "сами". Защото **не само от себе си** действат. В тези случаи – ако следваме историята на филма – се появява някой външен, някой, който, ужасен от случилото си ги прекъсва с виковете. Те са изненадани и гузни от делото си след временното отрезвяване.

Смислеността на интерпретативната визия на филма не липсва и при появата на Симон Киринеец. Това, което се забелязва с "невъцърковено" око е, че той първоначално се противи да поеме кръста на "престъпника" – парадоксални са думите му: "аз невинния да нося кръста на осъден престъпник". Трогнат от жертвеното смирение, накрая той трудно се разделя с благословения си товар. Ако обаче се взрем в детайлите на поне три от паданията по (иначе автентично) дългия и изнурителен път до Лобното място, ще различим още един парадокс. Христос вече е достигнал до предела на човешките

Си телесни сили и почти не може сам да ходи – поемането на Кръста в началото на пътя само е "чудесно" (във визиите си Ан Катерине Емерих също обръща внимание на очевидната невъзможност за толкова изтерзан човек да гържи такава огромна тежест). Когато Симон е принуден да поеме тежестта, ескортиращите войници направо полагат тялото на арестанта върху рамото му – за всички е ясно, че той ще поеме и тежестта на осъдения, и на товара му. При всяко едно падане обаче, оттук нататък, вместо Кръстът да "олекне", когато тежестта на Христовото тяло я няма, напротив, Симон се превива оставайки сам под товара си. Бремето на Божественото тяло **прави всяко друго бреме "леко"**. От неговата тежест, физическата тежест на Кръста се "облекчава". Кръстният ход на Христос преминава един – както ни свидетелства библейската археология – на истина нелесен и продължителен път. Той не е спестен нито от августинската визионерка, нито от Гибсън. Последният го насича както със спомените на близките на Христос – на Богородица и Мария Магдалина, така и от Неговите собствени биографични човешки спомени. Това не е непознат психологически похват за древния, усвоен в богослужебната литература, жанр на "плача", на "треноса", в който обикновено на трагичната действителност се противопоставят моменти от безоблачното минало – напр. падащият окървавен страдалец и детското препъване, телесната безпомощност и категоричното възправяне на Христос в защита на блудницата (в тълкуванията, това е самата Мария Магдалина), която трябва да бъде убита с камъни. Във визуален план – това посочва смяната на перспективата на тежко стъпващата законополагаща Божествена нога, и погледа на падащият в прахта, изтерзан Иисус. Пътят е успореден и от друг тип сюжетни инвазии – това е Евхаристийната ос-

мисленост на Жертвата – тя кулминира при Разпятието – което е съпроводено от тайноустановителните слова вземете, яжте: това е Моето тяло. ... *пийте от нея всички; защото това е Моята кръв на новия завет, която за мнозина се пролива за опрощаване на греховете* (Мат. 26:26-28).

Разпяването на Кръста, издигането и кръстната смърт са представени, така както сме ги виждали многократно, изцяло в традицията на религиозната живопис и дори моментът когато ръката на Разпявания не стига до гупката и затова бива зверски опъната с въжета има своя "тип" далеч назад в религиозната традиция. Достатъчно убедително е да се позволим на едно известно място от сцената на *Страстите*, от *Йоркския библейски цикъл* (църковна грама представяща Библейската история от Сътворението до Страшния Съд, чийто жанр в миналото беше популярен като *Corpus Christi Cycle* – "Цикъл за Тялото Христово"). Текстът на споменатата сцена е приписван на "неизвестен граматург с изключителен талант", обикновено наричан просто "йоркския реалист". Там, по протежение на почти целия епизод от 37ми до 250ти стих няколко брутални войника измъчват тялото на Разпявания, докато го нагаждат към вече скования кръст. И ако си позволим известен злободневен патос в тази връзка, можем да запитаме: а защо тук изследователите не се досещат да възприемат по повод на автора епитета "йоркския садист" или "йоркския порнограф на насието", както неведнъж беше титулуван Мел Гибсън? Или ще кажем, че тогавашните люде са имали по-слаба чувствителност, а самата отдалеченост на *Цикъла* във времето – шест века назад – го прави безобиден по някакво художествено право на давност? Сцената на *Страстите* в този средновековен английски цикъл е била задача на майсторите на пирони от града – те са я подгот-

вяли жертвайки средства, време и усилия, за да я представят на йоркското гражданство (поне веднъж в годината, в случая, на празника на Св. Троица, следващ празничните дни на Възкресението), както по този начин са препотвърждавали благословеността на своята професия – всяка професия е имала легитимността си от причастността ѝ към Свещената история, независимо от злоещото място, което заема в нея – в случая, самото Разпятие.

Но да се върнем към филма. Той завършва с отговор на въпроса на изкуителя, зададен в самото начало на разказа, в Гетсиманската градина, когато сред студена мъглиста светлина прозвучава, с невероятната мелодичност на арамейския: "Наистина ли вярваш, че... ..можеш да понесеш... бремето на всички грех? Това е непосилно бреме. Не можеш да го носиш. Никои не ще може. Не... Нищо..."

Висок е откупът за "всичкия грях" и е голямо "бремето му". И мъките са непосилни за обикновената човешка издръжливост, и нападенията превишават всяка позната мяра, защото Залогът е голям. Залогът е немислимо и неизобразимо голям и опитът на *Страстите Христови* е опитът на всяко религиозно изкуство – да представи непредставимото. И представяйки го – да го припомним, почита и чества.

Накрая, много ми се иска да се върна към споменатото вече чувство на предпазливост и по някакъв начин срамежлива разумност, гнусяща се от силни думи и образи, *pruderie*, и да я репликирам с едно друго качество, което не представлява кардинална добродетел (понеже и първата не е основен порок), но е съвсем подходящо в порядъка на този тип нецърковна и в голяма степен знаково-обобщаваща понятиеност. *Decency* – обичайната добропо-

рядъчност, оргинерната "святност". Тя съдържа в себе си нещо от "младенческата" непредубеденост и е близка на обикновения ежедневен светски човек, като в същото време не се противопоставя на "лудостта" на вярата, а по-скоро е враг на мъртвината на навика, без да има за себе си високи претенции. Тя е тази, която, отлепена от общите места, има искреността да приеме събитие като *Страстите Христови* на Мел Гибсън в естественото му място, без резоньорство и надхвърлящи задачата на филма присъди: "Видяхме, как е пострадал нашият Господ за нас."

1 Дълга благодарност на моя колега Тони Николов, който любезно ми предостави своята статия за *Топиките на "невидимото": желание и приобщаване*, както и материали от френския печат свързани с настоящата тема.

Един “Бавен прочит” на *Синеокото момче* на Атанас Далчев

Димитър Зашев

Димитър Зашев е философ, доцент, д-р по философия. Работи в Катедрата по история и теория на културата в СУ “Св. Климент Охридски”, където преподава Обща история на културата на Новото време. Преподава също История на естетиката в Художествената академия. Защитил докторат в Лайпциг. Автор е на монографията *Естетически отклонения*, а също и на статии в областта на история на философията и естетиката. Преводач на съчиненията *Хаос и форма* на Д. Лукач и на капиталното съчинение на Мартин Хайдегер *Битие и време*.

Основното намерение на тълкувателя в привеждания по-долу анализ съвсем не е да покаже, как точно е мислел авторът или пък какво точно той е имал пред вид, когато реално е писал стихотворението си. Оптимистичното изходно допускане на настоящия анализ, което го и прави възможен, е, че написаното стихотворение има да казва неща, далече повече от онези, които реално-психологически сам авторът е влагал в него при акта на написването му.

Подходът вероятно би могъл да бъде охарактеризиран като аналитико-феноменологичен или дори, защо пък не, като аналитико-екзистенциално-феноменологичен. В подкрепа на последното говори засиленото внимание към пространствената и времевата тематика. Същата не виси във въздуха, а има своите конкретни, та дори и чисто граматически, крепители. Към тази тематика се прибавя по естествен начин тематиката “свят”, както съответно и противопоставката между природност и световост, а с последната на преден план изпъква разнобоят между виждане и слушане. Собствено феноменологично трябва да бъде разбирането за: радикалната разнородност на нагледното и чуваното. Та нали тя лежи в основата на живота на логоса.

Някои реминисценции с Хайдегеровото мисловно наследство в този аналитичен контекст съвсем не са случайни. Те по-скоро са методически търсени и по възможност оползотворявани. (Читателят би могъл в тази връзка да вземе за сведение коментара на пишещия тези редове към “Хьолдерлин и същността на поезията” от Мартин Хайдегер, обнародван в сп. “Демократически преглед”, книга 44, лято/есен 2000, сс. 276 – 283.)

СТАЯТА ПОЛЕКА ПОТЪМНЯВА,
СТАВА ТЪМНО КАТО ВЪВ ГОРА.
СИНЕОКОТО МОМЧЕ ОСТАВЯ
СВОЯТА ИГРА.

И ПРИВЛЕЧЕНО ОТ СМЪТЕН ТРОПОТ,
ОТ ДАЛЕЧЕН ТРОПОТ НА КОЛИ,
СПИРА ПРЕД ГОЛЕМИЯ ПРОЗОРЕЦ:
ПРОЛЕТНИЯ ДЪЖД ВАЛИ.

ВЪЗДУХЪТ ТРЕПЕРИ, ЛЯСТОВИЦИ
РЕЖАТ КАТО НОЖИЦИ ДЪЖДА
И ВЪРВЯТ ПО ЕЛЕКТРИЧЕСКИТЕ ЖИЦИ
КАПЧИЦИ ВОДА.

МАЛКОТО МОМЧЕ ВЪВ ЗДРАЧА СЛУША
КАК РАСТЕ ПЛАНИНСКАТА ТРЕВА
И РАСТАТ ПО НЕГОВИТЕ УСТНИ
НЯКАКВИ СЛОВА.

И САМО ТО ПОЧВА ДА ГОВОРИ
С ЛЯСТОВИЦИТЕ, СЪС ВЕЧЕРТА,
СЪС ПОМРЪКНАЛИТЕ КРЪГОЗОРИ,
С БОГА И СВЕТА.

1930

Основното преживяване, което имаме в началото на стихотворението *Синеокото момче*, е загубата на близост. Фигурата на близостта, чиято загуба се изживява, е дадена от две противопоставки: светлина и мрак; стая и гора. Те, на пръв поглед, образуват едно единно цяло, една единствена противопоставка. (Пространственото определяне сякаш само конкретизира **загубата** на митичната **близост**, на неспоменатото "В-светлина".) Изчезването на В-светлина не е рязък преход и не носи драматична суровост. То въздейства почти като естествен, едва ли не природен, процес: на стъмване (на "ставане"-тъмно), полека и постепенно: "по-лека по-тъмнява. Става тъмно". ("Тъмно" тук се явява почти като химическа утайка, като естествен краен резултат, който не подлежи на оспорва-

не.) Едва ли не като външни, като прикачени, полюси на това така естествено "ставане" ("Става тъмно") фигурират **стая** и **гора**. "Гора" служи, първом, да аналогизира (чрез "като") неаналогизируемо, да аналогизира тъмно-то. Тя е момент от движението "тъмно като". Тъкмо по-универсалното "тъмно" е "като". Но то е и нещо повече, то е: "като в". Едно "в" носи същинската загуба. Същото, наистина, е присъединено към "гора", ала не "гора" подлежи в случая на самостоятелна тематизация. "Гора" аналогизира "тъмно" ("тъмно като"), доколкото тя е вариация на "В".

(Тази "гора" не носи нищо от асоциациите у един национален епос, свързани с "Балкана", нищо от "горо-сестро" и т.п. Изживяването ѝ е това на **загубата**. Тя, като едно "В", възплътява загубата. Изживявана е тя тъкмо градски, немитично. Тук гора не е органически живото, надареното със самостоятелен живот, саморазрастващото се и "комуницируемостта".) "Гора" е по-скоро плашещото, ултимативно окончателното, антиградското, пространственото продължение на детското (ала осмисленото тук в градски дух) Тъмно. Тя е Като-то на Тъмното, доколкото е (асоциращата градскост) конкретизация на едно ново "В". Първичното (и отново асоциращото градскост) "В", чиято загуба се изживява (почти естествено, с безболезнеността на светлинен процес (недраматично) е: **стаята** Заместването е осъществено: два полюса на едно "В" са разменили местата си: неупоменатото, нетематизираното В-стая и аналогизиращото "В-гора". Загубата е констатирана.

Близостта на В-стая, на В-светлина е изгубена. Това В-светлина, което се изгубва, освен че присъствува негласно в "стая", намира и доловим словесен израз: като предицира момче: синеокото (момче). Близостта на светлотата сега вече не е

пространствена, тя не е В-то на една детска стая, а е свързана с органа на зрението, "носена" е. Неизразено "светлата" стая (стаята – средоточие на едно "В"-светло) и синеокото-момче образуват семантично единство и очертават фона на една загуба: на състоянието на близост. Последното истински се уточнява във вече не-пространственото и не-конкретизиращото медуума светлина (като те са се оказали само предпоставките му): в "игра".

Ала най-уточнителното по отношение на състоянието на близост тук е най-неуточненото. Изживяваме само, че се касае за свършено конкретна "игра" (на "момче", може би "в" "стая"). "Загубата" на близост намира, на пръв поглед, крайно невинния израз на момчешко "оставяне" (отказ от, непрогължаване) на "игра". Пък и поводът като че ли е свършено външен: момчето е "привлечено" от нещо крайно прозаично: от тропот на коли. Ала тук именно "тропот на коли" е смътното и далечното. Загубата на едно "В" е недраматична. Привличането има за предпоставка тъмнината, едно друго "В", "В"-то в тъмнината. Това елиминирано "пространство" ("тъмното") е "мястото" на "привличането", на енергетичната ориентация на към далечността (като тук смисълът е по-скоро обратният, "далечен" не е предзагадено, а е производно, на "привличането". Но как изва то?).

Загубата на светло-медуума на близостта като фон на имането на занимание ("игра") и отказът от възбепеността-в-игра-заниманието на фона на светло-медуума се възплътяват с движение в един груг медуум: този на слуховото.

"Привличане" предполага изоставяне на присъствието в пространството на близостта – на присъствието в медуума на светлината, както и изоставяне на из-

растващото от светлостта изгово занимание и поемане на сензорното във вид на едно неясно: смътно и далечно. Новото "доверяване" е в слухово възприемаемото. Новият "мрак" е слухово интерпретируем: това е тропотът. Не е от значение, че той е "тропот на коли". Защото сензорната "оптика" е препратила към а-фигуралното. Афигуралното съзидва "смътното", а оттам и "далечното". Загубата на светозарната близост на обрза е фонът на привличането. Еду-каквостта по принцип престава да бъде от значение, защото измерението е вече сензорно-моторното, без-очертанийното, а-фигуралното. Затова и така неубедително звучи предициращото "тропот"-а уточнение: "на коли".

Слуховото възприятие е по-атавистично от зрителното. Присъствието е разломно между нагледното и моторно-слуховото. Парадоксалното тук е, как и в привлечеността си от афигуралното, чисто слуховото, далечното, тропота, момчето все пак иска нещо да **види**. Волята за очертание все още не отпада, тя само се преобразува. Привлеченото от "смътния" (отново една фигурална предикация на абсолютно а-фигуралното) "тропот" момче спира не къде да е, а прег: "големия прозорец". И тук отново сме затруднени да уточним, дали, прикаченото към "прозорец", "големия" има и "метафизично" звучение. (Тълкувателят би бил изкушен да види в него СВЕТОВАТА ОЧЕРТАНИЙНОСТ в противовес на стайната.) Или пък ние отново имаме работа с едно чисто вещно, едва ли не случайно "голям" (голям с малко "з"), притурено към прозорец от една едва ли не битова ситуация.

Така или иначе тук е налице *quid pro quo*: от тропота привлеченото момче спира прег "прозорец". В "спира" все още се долавят навеи от препратка към оставената "игра": играта също е "спряла". Израс-

нало е едно **пред**.

“В” беше тематизирано само “като в гора”; “В” беше добито чрез загубата на светло-медиума. С оставянето на “изгра” (на онова, може би, същинско “в”) и с ориентацията към слухово привличащото, се оформя едно “пред”: “**пред** големия прозорец”. “Пред” възниква от невъзможността да има повече “в”. “Пред” документира кончината на нетематизируемата близост: стая-изгра и оформянето на една по-друга зрителност – тази след сензорно-моторното, собствено слухово-кинетичното обсебване: привлеченото от слуховото възприятие момче спира пред..., за да чуе и види. И тук отново то първо вижда: пролетен гъжд, треперещ въздух, лястовици, електрически жици, гъждовни капки...; а след това и слуша. То не остава при виждането и при видяното. То сякаш вече, след загубата на зримостта в “потъмняването”, след раз-очертаването на присъствието в близостта, вижда, за да чуе. И предпоставката за това е, че видяното е вече кинетически възприето: “трепери”, “режат”, “вървят”... Движението е визуално налице.

Казахме, че присъствието сега вече е разломено: между кинетично-нагледното и кинетично-слуховото. Тази нова ситуация се концентрира в израза: малкото момче “във зрача слуша”. Слушането запазва кинетиката. “Във зрача” не е травматично състояние; то не носи и граматика. То просто индицира загуба и представлява първоусловие за формирането на кинетично-слухова ориентация към Далечното, а оттам и за израстването на една възможност за “пред”.

Слушането “във зрача” вече има своето какво, представено от поета чрез едно как: момче във зрача слуша как... “Как” е **какво**-то на слушането. “Пред” е неговата ситуираност, а “във” присъствува

единствено незрително чрез “във зрача”.

Повече едва ли можем да научим. Сега-за-сега ни интересува слушането “как”. Не как се слуша, а че: се слуша едно как като какво на слушането. Съществено ли е, че е това **как**: на растежа на градинската трева? Може би. Би ли могло то да бъде и **как** на нещо съвършено друго? Оказва се, че **как**-то като **какво**-то на слушането непременно трябва да препраца към саморазрастваща се органичност, в случая – към тревния растеж. С това ние учаваме най-важното: че **как**-то като **какво**-то на на слушането е едно **как** на растеж и то органичен, и то саморазрастващ се. Слушането “във зрача” е извърнато към **как**-то на растежа и като така самонарастващо се то се съпътствува от (или, може би, се преобразува в) проговаряне.

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

И самò то почва да говори...”

Слушането **как** на растежа прераства в самостоятелен растеж, на слова, които отначало са също така неопределени, доколкото нямат своя адресат, все още не са “говор”. Етимологичната фигура: слушане “как расте” и растене на слова е най-съществената в случая. Говорът израства от слушането с неговите първни предпоставки, при това от определено слушане, от слушането на едно **как**, на едно **как** на растеж. От извърщащо към **как**-то на растежа слушане израстват (“на устни”) “слова”.

Налице е и втора етимологическа паралелизация: от самостоятелността, подграбраща се в растежа, и в неговото **как**, накъм самостоятелността на говоренето: “И самò то (момчето) почва да говори...” Говоренето е немислимо без тази

самодостоятелност и без етимологическата фигура на една друга самостоятелност: тази на растежа с неговото **как**, тази на **как**-то на растежа, доловен в слушането ("във зрача").

Стихотворението *Синеокото момче* е онагледяващата фиксация на един жест – този на: **проговарянето**. Стихотвореният говор (тук, в стихотворението на Далчев) говори за проговарянето. А тълкувателят вече е осъзнал градивните предпоставки на същото. Съ-про-говорил е.

В тази удвоеност на проговарянето самият той е съучаствувал. Чрез издигането до самостоятелността на говоренето се разкрива и едно "с". Говоренето има свой партньор. Съществуването в говора е съществуване-с.

Момчето "почва да говори с"... Кои са реалиите на това "с"? Същите онези от по-горе описаната ситуация "прег". В кадъра на "С"-то фигурират елементи от кадъра на "прег"-то. Не съществува йерархия; няма предпочитания. Но сега вече "същите" тези реалии са изнесени от своето "прег". Те не са вече просто и само "представени". "С" тях се "говори". "Партньорството", без което говореното не би било говорът за проговарянето и не би имало своята органична самостоятелност, е, като че ли едва в последна сметка, ала в действителност тъкмо пред-поставъчно:

"...с Бога и света."

Тук стихотворението свършва.

Фотографиите в брой 13 на „Християнство и Култура“ представят епизоди и лица в естественния декор на новия български документален филм „Георги и пеперудите“.

„Действието“ на тази не-литературна история тръгва и завършва между стените на манастир, превърнат в дом, приютяващ болни. Там, където монаси са спасявали душите си, днес едни *други* хора прекарват своя остатък от време. Изживяват го в болницата-манастир също така тихо и напълно анонимно за света вън.

Големият принос на младия режисьор Андрей Паунов и неговия екип е, че въвежда в тази зона нас, външните, без нито едно от клишетата, с които не само телевизията, но и хората на изкуството често се втурват в многообещаващата тема за *онези* с преобърнат дух, за „лудите“.

Филмът не се умилква около страданието, за да го направи свой ефектен герой. Събужда усмивки, вместо да изтръгва сълзи. Неусетно, превръщайки се от документално в някакво друго, странно кино, „Георги и пеперудите“ увлича в състояние на радост и преминава презгради.

С цяла система от парадокси, сюжетът започва да извежда на абсурдни криле странните на пръв поглед пориви на главния лекар в този манастир-болница. Дава им воля и простор, каквито може да подари само киното. Разказва една утопия, в която лекарят и неговите болни отдавна не са безнадеждна общност. Той не е водачът, криещ всяка минута погледа си, защото в него се отразява диагнозата на непоправимото, липсата на посока; а те не са окаяниците, несъзнато боящи се с онзи изначален срам, отпечатан като клеймо върху всеки отритнат от света, в който се числим. Точно обратното – Андрей Паунов наелектризира този, нашия, отсамния свят с любопитство и вълнение, та да не кажем дори

със завист и мечта по една такава свобода на детски свободното, на щастливо безумното, на гениалното, което има може би право *да откачи* котвата, свързваща ни с целесъобразността. Да, точно такъв един парадокс, с който е нелесно да се справи разумът – както със свободата в страданието, както с радостта, донесена от един пост на духа.

ХК