

Ф О Н Д А Ц И Я



Б Ъ Л Г А Р С К А



Н А У К А



И И З К У С Т В О

Със своя четиринадесети брой, списание "Християнство и Култура" продължава стъпките в опита, започнат в началото на 2002 година. Опит за създаване на нова словесна територия, в която размисли и духовни тревоги – с различен облик, но породени от общ и единен духовен патос – да намерят една възможна пресечна точка. Издателите на списанието продължават това начинание със същата увереност, с която то бе започнато, като свой – според възможностите – действителен принос за пробуждане и развитие на ефективен диалог пред лицето на въпроса за християнството и неговото измерение в политиката, светската култура, изкуството...

Християнство и Култура

издава фондация "Българска наука и изкуство"
София, ул. "Неофит Рилски" 61
т. 9813216

главен редактор: доц. Калин Янакиев

редакционен съвет:

проф. Цочо Бояджиев
Светослав Божилов
протоиерей Николаї Нешков
доц. Владимир Градев
Георги Тенев
Йорданка Пашова
Слава Янакиева
g-р Николаї Михайлов

e-mail:

redaktor@hkultura.com
/главен редактор/
collegium@hkultura.com
/редакционен съвет/
office@hkultura.com
/информация и разпространение/

фотографии в броя:

дизайн и типография: Драгомир Спасов и Симеон Леви
технически редактор: Венета Домусчиева
електронен монтаж и експонация :
"К реклама" ООД

печат: Полиграфически комбинат - София

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

© "Християнство и Култура", 2005
Издава се четири пъти годишно.
Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не се връщат и съхраняват.
Всички права са запазени!
цена 3 лева.

интернет-издание:
www.hkultura.com

4	Християнство и истина Медитация върху книгата Битие от прага на Сикстинската капела Папа Йоан Павел II
14	Съблазните на църковното съзнание Владимир Лоски
20	Религиозният характер на историята Антанас Мацейна
32	Разговор в редакцията Кардинал Валтер Каспер в разговор с Калин Янакиев за богословските различия и за отношенията между Православието и Католичеството днес
44	Християнство и история Играта и времето. Бележки върху интерпретациите на играта през късното Средновековие Цочо Бояджиев
56	За християнското разбиране на понятието народ и народност: проблеми на философската и историческата му употреба Стефан Чурешки
72	Константинопол в представите на средновековния Запад Веселина Вачкова
84	Християнска философия Аласдър Макинтайър за новите тъмни векове и превъзходството на томизма Светослав Малинов
96	Християнство и политика Антикомунизмът – можеше ли да бъде разказан по-добре? Георги Лозанов
102	Благословен Бог наш... Изясняване на православното богослужение: съботната вечерня Калин Янакиев
118	Пътища Фрагменти от паметописа на един обикновен християнин Калин Михайлов
126	Занаяти Вазкен Налбантян

In Memoriam

На 2 април 2005 г. си отиде от този свят предстоятелят на Католическата църква Йоан Павел Втори – една от може би на-големите личности на 20 век. Йоан Павел Втори безстрашно (тази дума е особено подходяща за онзи, чието послание към света бе “Не се страхувайте”) свидетелстваше за Христа и Пресвета Богородица пред лицето на секуларния съвременен свят. Това може би е и най-го-

лямата му заслуга за християнското благовестие. Той не “осветскостяваше” това благовестие, той издигаше и приобщаваше света към него. И затова направи Христовото слово така интензивно и живо звучащо в края на трагичния 20 век. Би могло да се каже, че ако днес изследователите на съвременността вече говорят за една “десекуларизация”, за едно завръщане на християнството в живота, това в много голяма степен се дължи именно на свидетелството на Йоан Павел

Втори. И нещо особено важно: свидетелството на папата бе преди всичко свидетелството на неговия, изпълнен с толкова достойнство и страдание живот. Говорят за неговата решаваща роля в събарянето на комунизма – една от големите злини на отминалия век. Никои не би могъл да отрече това. По-същественото обаче е, че той се бореше срещу вечното зло на света като християнин, като благовестник на неизменната Истина, която прави хората свободни.

Християнство и култура

Медитацията върху книгата Битие от прага на Сикстинската капела на Йоан Павел II е поетическо питане на вярата за самата нея. Питането сочи присъщото на самата вяра безпокойство. Въпросът разтърсва крайността и отваря питащия към Другия, но не прекрачва границата, а остава на прага. В безпокойството на питането медитиращият постига сърцевината на евангелската вяра, която успява да удържи както страшния съд, който разделя по силата на истината и справедливостта, така и любовта, която прегръща праведни и неправедни и всичко прощава.

Поетът съвсем не е чужд на безпокойното питане на вярата, ала е в хармония по-скоро с полихромията на Сикстинската капела. В неговия стих отекват бученето на стихията, вулканичното избухване на началото, царските раждания на сътворението. В съзвездията от думи изгрява озареният от четката на Микеланжело свят. Словото създава и същевременно вижда: то се открива на самото себе си в мига на творението, то "очаква" образа, то очаква своя Микеланжело. Струва ми се, че Йоан Павел II пръв изказва тази красива и гръзка мисъл. Словото търси художника, който да разкрие чудото на творението и страстно желае това още от първия миг. Словото, изначалното слово, "невидим праг на всичко било, биващо и бъднo". Шеметът на творението от небитието. На началото из нищото. Словото е прагът. Неназованият, Този който още няма дори име, твори от нищото... Йоан Павел II се моли, той се моли в капелата, където великолепно е предадена цялата сила на началото и края.

Превърнатият в начало край озарява всеки стих. Пределно съгъстена, мисълта е насечена в кристални творения, откъснати от вкаменените образувания и от суетната и монотонна припряност на гелничното ни говорене. Изненадващите асоциации, нахлуващите чужди думи, граничещите с глосолалии възклициания придават своеобразния ход на линията на този стих, който неизменно насочва към същественото, към абсолютно необходимото. Трябва да се вслушаме дълго и търпеливо в този глас, в неговите паузи и мълчания. Настоящият превод е просто гързостта на една следваща медитация, която, разбира се, трябва да бъде заменена и от други.

Владимир Градев

ЙОАН ПАВЕЛ II

Медитации върху Книгата Битие от прага на Сикстинската капела

1. Първовиждащият

“В Него живеем, и се движим и съществуваме” –
рече Павел на атинския Ареопаг –

Кой е Той?
Сякаш е неизречимото, всеобгръщащо пространство –
Той е Творецът:
Обгръща всичко, из нищото изтръгва за живот
не само в началото, а винаги.

Всичко пребъдва в неуморно ставане –
“В началото беше Словото и всичко чрез Него стана”.
Тайнството на началото се ражда ведно със Словото,
възниква от Словото.

Словото – вечно виждане и вечен изказ.
Той, сътворилият, видя – видя, “че беше добро”,
видя с различен от нашия взор,
Той – първовиждащият –
Видя, намери във всичко следа
от Битието си, от пълнотата си –

Видя: *Omnia nuda et aperta sunt ante oculos Eius** –
Голо и прозрачно –
Истинско, добро и красиво –
Видя с различен от нашия взор.
Вечно виждане и вечен изказ.
“В началото беше Словото и всичко чрез Него стана”,
всичко, в него живеем и се движим и съществуваме –
Словото, предивно Слово - превечно Слово,
сякаш невидим праг
на всичко било, биващо и бъдно,
Словото сякаш праг било.

Прагът на Словото, където всичко е
невидимо,
вечно и божествено – заг този праг започва историята.

Стоя при входа на Сикстинската –
Навярно било е по-лесно всичко тук да се изрази
с езика на Книгата Битие –
Ала Книгата очаква образа. – И правилно.

*Всичко е голо и открито за очите Му

Очаква своя Микеланджело.
 Защото, мой, сътворилият, "видя" – видя,
 че "беше добро",
 "Видя", затова Книгата очаква плода на "видяното".
 О ти, човече, ти, който също виждаш, ела –
 Призовавам всички ви, "виждащи" от всеки век,
 Призовавам те, Микеланджело!

Има капела във Ватикана, която очаква
 плода на твоеото виждане!
 Виждането очаква образа,
 Откакто Словото стана плът, оттогава виждането чака.

На прага на Книгата стоим.

Това е книгата на произхода – *Genesis*.
 Тук, в тази капела я изписа Микеланджело
 но не със слова, а с прииждащото
 богатство на цветовете.

Влизаме, да разгадаем,
 и от удивление към удивление вървим.

Та тук е значи – съзерцаваме и разпознаваме –
 излязлото от небитието Начало,
 послушно на творящото Слово;
 явява се то от тези стени.
 Ала може би още по-силно тук се явява Краят.
 Да, още по-силно се явява Съдът.
 Съдът, страшният Съд.
 Ето пътят, който всички преминаваме –
 всеки от нас.

2. Образ и подобие

"Сътвори Бог човека по свой образ
 и подобие,
 мъж и жена ги сътвори –
 и видя Бог, че това беше твърде добро,
 двамата бяха голи и не се срамуваха".
 Възможно ли е това?
 Не питай съвременните люде, но
 Микеланджело,
 (а може също и съвременните люде!?).
 Питай Сикстинската.
 Толкова неща разказват тези стени!
 Началото невидимо е. Тук всичко го изказва.

Цялото това буѝно, освободено от човешкия
гений виждане.

И Краят също е невидим.

Макар че тук, пътнѝко, пред погледа ти
се явява видян страшния Съд.

Как да се направи видим тоѝ, как да се проникне отвъд
пределите на доброто и злото?

Началото и краят, невидими, проникват в нас
от тез стени!

Тоѝ

“В Него живеем, и се движим и съществуваме”

Нима Тоѝ е само пространство за биване на
биващите?

Е Творецът.

Обгръща всичко – творейќи и поддържайќи
в съществуването –

Създава подобие.

Когато Павел апостолът проповядва на Аеропага
словата му изразяват цялата традиция на Завета.

Всеки ден завършва там с думите:

“И видя Бог, че е добро”.

Видя, намери следата на своето Битие –

Намери отблясъка си във всичко видимо,

Предвечното Слово е сякаш праг,

Заг който живеем, и се движим и съществуваме.

Човекът (Аз)

Защо за този един единствен ден е речено:

“Видя Бог, че всичко, що създаде беше
твърде добро”?

Историята не го ли опровергава?

Нашият двадесети век, например! И не само двадесетият!

Ала никоѝ век не може да затули истината
за образа и подобие.

Микеланджело

С тази истина се заключи нявга тоѝ във Ватикана,
а после излезе, като ни остави Сикстинската капела.

“Сътвори Бог човека по свой образ,

по Божѝ образ го сътвори,

мъж и жена ги сътвори.

Макар и гвамата да бяха голи,
 те не се срамуваха".
 И видя Творецът, че беше твърде добро.
 Не е ли Той, който всичко в цялата истина вижда?
Omnia nuda et aperta ante oculos Eius.

Те

Те също на прага на историята
 в цялата истина се виждат:
 бяха гвамата голи...
 Те също участват във виждането,
 което Творецът пренесе върху тях.
 Не искат ли такива да останат?
 Не искат ли отново това виждане да придобият?
 Не искат ли за себе си да бъдат тъй истинни и прозрачни –
 каквито са за Него?

Ако е така, неят химна на благодарността,
Magnificat из човешките дълбини
 и тогава също тъй дълбоко чувстват,
 че тъкмо "В Него живеем, и се движим и
 съществуваме" – Тъкмо в Него!

Той им позволява да участват в красотата,
 вдъхвайки я в тях!

Той им отваря очите!
 Нявга Микеланжело, излизайки от Ватикана,
 остави полихромието, чийто ключ е
 "образ и подобие".

Чрез този ключ невидимото изразява се във
 видимото.

Прасакрамент.

3. Прасакрамент

Кой е Той? Неизречимият. Самостойното
 Съществуване. Единият. Творецът на всичко.
 Същевременно Общение на Лица.
 В това Общение взаимно обдаряване в пълнотата
 на истината, доброто и красотата.

Над всичко обаче – Неизречимият.
 И все пак говори ни за Себе си.
 Говори, създавайки човека по Свой
 образ и подобие.

В сикстинското полихромие Творецът на
 човек прилича.

Всемогъщ Старец – Човек

подобен на сътворения Адам.

А ме?

“Мъж и жена ги сътвори”.

Остана им от Бог загадения гар.

Взеха в себе си – по мярата човешка – взаимното
обдаряване,

което е в Него.

Двамата голи...

Не се срамуват, докато пребъдва гарът –

Срамът ще дойде с греха,

А сега пребъдва унесът. Живеят знаещи за гара,

Макар да не умеят да го назоват.

Ала от него живеят. Чисти са.

Casta placent superis; pura cum veste venite,

*et manibus puris sumite fontis aquam** -

осем години всеки ден четях тези гуми,

щом влизах през дверите на ваговицката гимназия.

Прасакрамент – самото бъдене видим знак на
все вечната Любов.

А когато станат “една плът”

– предивно единение –

в неговия хоризонт се откриват

бащинството и майчинството.

– Стигат в този час до извора в тях на живота.

– Стигат до Началото.

– Адам позна жена си

и тя зачена и роди.

Знаят, че прекрачиха прага на най-голямата
отговорност!

Изпълване – *Apocalypsis*

Краят тъй невидим е, като Началото.

Целият свят възниква от Словото и в Словото
се завръща.

В сърцето на Сикстинската художникът
невидимия Край

във видимата грама на Съда изрази –

И невидимият Край стана видим сякаш -

разцвет на прозрачността:

omnia nuda et aperta ante oculos Eius!

Написаните от Матей гуми се превръщат

*“Целомъдрието се нрави на небесата; с чиста греха елате, и с чисти ръце от извора черпете.”

В художническа визия.
 "Доидете благословени... идете проклети"...

И така прехождат поколенията –
 Голи идват на света и голи се връщат в
 земята, от която са извлечени.
 "Пръст си и в пръст ще се върнеш".
 Учлененото става неучленено.
 Живото – ето го сега мъртво.
 Красивото – ето го сега отблъскваща останка.
 Ала не умирам изцяло,
 Нерушимото в мене пребъдва!

4. Съг

В Сикстинската капела художникът помести Съга.
 Там вътре Съгът над всичко господства.
 Невидимият Край става разтърсващо
 видим.
 Край и същевременно разцвет на прозрачността –
 Такъв е пътят на поколенията.

*Non omnis moriar** –
 Нерушимото в мен,
 сега е лице в лице с Този, който Е!
 Тъй се насели централната стена на сикстинското
 полихромие.

Помниш ли Агаме? Той в началото те питаше
 "где си?"
 А ти отговори: "Скрих се пред Тебе,
 защото съм гол".
 "Кой ти каза, че си гол?"...
 "Жената, която ми даде, тя ми даде плода..."

Всички, които изпълват централната стена
 на сикстинското полихромие,
 в себе си носят наследството на отговора ти
 в онзи час!
 На въпроса и на отговора!
 Такъв е Краят на вашия път.

Послеслов

И тъкмо тук в подножието на предивното

* "Не ще умра изцяло."

сикстинско полихромие
се събират кардиналите –
отговорната за наследството на ключовете
на Царството общност.

Тъкмо тук идват.
И Микеланжело отново ги обгръща във виждане
“В Него живеем, и се движим и съществуваме”...

Кой е Той?
Ето творещата ръка на Всемогъщия Старец
се протяга към Адама...
В началото Бог сътвори...
Той всевиждащият....

Сикстинското полихромие възвестява
значи Словото Господне:
*Tu es Petrus** – чу Симон, сина Йонин,
“На теб ще дам ключовете на Царството”.
Хората, дето е поверено наследството на
ключовете,
тук се събират, за да ги обгръне
сикстинското полихромие,
визията, която Микеланжело остави –
Така беше през август, а после и октомври
в паметната година на двата конклава,
и тъй ще бъде отново, щом се наложи,
след моята смърт.
Трябва визията на Микеланжело да им говори.
“Cop-clave”: обща грижа за наследството на ключовете,
ключовете на Царството.

Ето виждат се помежду Началото и Края,
Помежду Деня на Творението и Деня на Съда...
Постановено е за човека веднъж да умре, а после Съдът!

Окончателна прозрачност и светлина.
Прозрачност на делата –
Прозрачност на душите –
Нека Микеланжело в часа на конклава
хората осветли –
Не забравяйте: *Omnia nuda et aperta
sunt ante oculos Eius.*
Ти, всепроникващият – посочи!
Той ще посочи...

* “Tu cu Петър.”

Превод от италиански и бележка: Влагимир Граев

Публикува се по: Giovanni Paolo II, “Meditazioni sulla Genesi sulla soglia della Capella Sistina” in *Avvenire*, 7 marzo 2003.

Владимир Лоски е един от най-големите православни богослови и историци на Църквата през 20 век, чиито трудове са и широко известни на Запад, и високо оценявани от учените, принадлежащи към западните християнски изповедания. Лоски, заедно с Флоровски са може би най-цитираните измежду православните автори в Европа и Америка.

В. Лоски е роден в 1903 в Петербург в семейството на големия руски религиозен философ Николай Лоски. Още 19-годишен обаче В. Лоски е принуден да напусне Русия, тъй като баща му е обявен за един от "реакционните" философи, които большевишката власт прогонва от страната. Известно време учи и работи в Прага, при големия византинист Н. П. Кондаков, а след това окончателно се установява в Париж, където живее до края на живота си. В течение на няколко години изучава и преподава средновековна история и философия, но вече в края на 20-те години цялото му внимание се съсредоточава върху богословието. В 1928 г. става член на Православното братство на името на св. патр. Фотий, основано в Париж за утвърждаването на Православието във Франция. Принадлежи към заграничния Екзархат на митрополит Евлогий. Именно в този перод започват да излизат и неговите ярки богословски съчинения. През Втората световна война взема участие във френската Съпротива срещу нацистката окупация. През декември 1944, след освобождаването на Франция чете курсове по догматическо богословие и църковна история в Прага. Участва в многобройни международни конференции. Активен участник е в създаването на Дружеството "Св. Албан – св. Сергий Радонежски" за богословски диалог между Православието и Англиканската църква.

Най-важните съчинения на Вл. Лоски (познати вече и на български език) са *Очерк върху мистическото богословие на Източната Църква* (запис на лекциите на мислителя, издадени на френски през 1944, на английски през 1958, а по-късно и на руски), а също *Догматическо богословие*. И двете книги имат етапно значение, защото решително скъсват с остарелия схоластичен начин на изложение на църковното богословско предание. Заедно с Л. Успенски, Владимир Лоски пише фундаменталното съчинение *Смисълът на иконата*. Другото голямо съчинение на мислителя е сборникът от статии *Боговидение*. Владимир Лоски умира през 1969 г.

Съблазните на църковното съзнание

Владимир Лоски

Съществуват две сновни съблазни по отношение на Църквата, към които могат да се приложат имената на двете христологични ереси: монофизитството¹ и несторианството². Еклезиологичните монофизити желаят единствено да съхраняват Истината. И така умъртвяват църковната икономия – сиреч, онази всякога различна в зависимост от времето и мястото дейност на Църквата, посредством която тя насища света. Еклезиологичните несториани, заради икономията са готови да забравят за неизменната пълнота на Истината, обитаваща в Църквата и, вместо да оплодотворяват света с нея, започват да търсят навън, в човешкото творчество (философско, художествено, социално и т.н.) – храна за Църквата. Първите забравят, че Църквата съхранява божес-

1 Еретическо учение, развило се през 5 и 6 в. В пределите на Източната Римска империя, според което Иисус Христос наличествува само една, божествена природа. Човешката природа на Иисус Христос не е едносъщна на нашата. По този начин монофизитите пренебрегват човешкото измерение в спасителното дело на Господа.

2 Точно противоположната на монофизитството ерес, възникнала малко по-рано от първата, според която божествената и човешката природа на Иисус Христос са разделени. Според несторианите св. Дева Мария е родила човека Иисус, който е бил "възприет" от Бог Слово. По този начин несторианите разделят божествения и човешкия аспект в спасителното дело на Иисус Христос. Вл. Лоски прави аналогия на тези две еретически учения за Иисус Христос с някои тенденции в православното богословие, свързано с учението за делото на Църквата в света.

твените съкровища за спасението на света вторите престават да виждат, че източникът на живота и знанието на Църквата е не светът, а **Духът Свети**.

Църковните монофизити, смесвайки същественото с несъщественото, неизменното с изменяемото, виждат във всичко еднакво божествено, неподвижно-сакрално значение: въпросът за "стария стил" например, придобива за тях характера на църковен догмат. Църквата се оттегля от живота на света и му се противопоставя като някакъв мунифициран, мъртъв организъм. Църковните несториани пък, съзнателно или несъзнателно разсичат Църквата на "небесна" и "земна" (историческа), като от една страна обезпелтяват тялото Христово, превръщайки го в отвлечено духовно начало, а от друга – го смесват неразлично с този свят. Хилястичното стремление към едно Царство Божие на земята, към осъществяване на социалната правда, става цел на учениците на Христа, които отново Го призовават да им поделя чисто мирското наследство. Църквата започва да живее живота на този свят, като една от неговите стихии и не може вече да му даде онова, което очаква от нея светът. Защото тя вече по нищо съществено не се отличава от света, дурейки, заедно с него, в подмолите му и като него безизходно, нови философски, социални, политически и други пътища.

Както църковните монофизити, така и църковните несториани, имат многобройни разновидности и нюанси. Но нито едните, нито другите постигат Халкидонския догмат в еклезиологията – догматът за неразделното, но и неслято единство в Църквата на двете начала: Божествената, неизменна пълнота и човешката, изменлива пълнота, която благодатта възпълва – "немощная, врачующая и оскудевающая восполняющая".

Както в Богочовека Иисус Христос – "телесно обитава всичката пълнота на Божеството" (Кол. 2:9), така и в Тялото Христово – Църквата – Духът Свети осъществява "пълнотата на Тогова, Които изпълня всичко във всичко" (Еф. 1:23). И не трябва нито да се разделят, нито да се сливат тези две начала: нито да се утвърждава заедно с църковните монофизити, че Тялото Христово е слязло от небето в своята завършена телесност, нито да се расича, заедно с църковните несториани единството на Църквата на два аспекта – "небесен" и "земен".

Верността към този Халкидонски догмат задължава да бъде изповядван едновременно **историческият**, конкретен характер на Църквата и заедно с това, нейната **самобитност** по отношение на света; свободата от света и от законите на неговия живот – тъй като тя не е от света. Това означава, че Църквата не е един от историческите фактори, но е историческият фактор по преимущество – средоточието на този свят и на неговата история, центърът, около който и съотносително с който се разгръща историята на света; единствено изхождайки от този център може да се разбере и да се осмисли историческият процес. Външните, "лаически" методи на историческото изследване са неприложими към историята на Църквата; за тях остава непозната самобитността на Църквата и самата Църква се превръща в едно от събираемите в историята на света: в еврейска секта, на която необикновено ѝ е провървяло. Следва да се признае, че методологията на една **църковна** история все още не е изработена; това е задача на богословската мисъл.

Да не се изповядва Църквата като самобитно, конкретно-историческо Тяло – това зна-

чи да се заличава нейното съществено отличие от другите исторически явления, да се разтваря тя в света на "историческите фактори", да се постави в зависимост по необходимост по отношение на тях; да се отрича нейната изначална свобода от историята, свобода от стихии на този свят, равносилно на отричането на самото Христово дело. Църквата не е от този свят, но тя е в този свят и за този свят, така, както Христос не е от света, но е дошъл в света заради света. И както Христос е бил свободен от света, но е безмълвствал пред съда на Пилат, така също и Църквата, често безмълвствайки пред силите на този свят, съхранява своята нагмирна свобода, макар на нас понякога и да ни е трудно да признаем тази нейна свобода под външния вид на унижението. Иудейската съблазън на Кръста е свойствена на мнозина; мнозина биха предпочели да видят в Църквата една от историческите сили, подобна на другите мирски фактори, и "комплекса за малоценност" пред могъществото на Римо-католическата организация е съблазън, от която не са свободни мнозина от православните.

Изповядвайки абсолютната самобитност на Църквата, живееща в света и за света, обаче, ние не бива да изпадне в абстрактен схематизъм, като си затваряме очите за това, че в историята Църквата тясно е сплетена със стихии на този свят, доколкото нейните членове се явяват едновременно членове и строители и на "земния град", не излизат от света, но живеят в него, призвани са да действат и творят в този свят. Думите на Хомяков: "всеки от нас е от света, единствено Църквата е от небето", полагат католическостта или съборността на Църквата не като някакъв резултат от съчетаването на различни мирски мнения, стремежи и воли, но като основоположно, изначално качество с божествен произход, осъществяващо се в средата на множество културни, национални, социални и политически форми. Всеки от нас е "от земята" – принадлежи на определена "полития", на определен социален клас; явява се отчасти продукт и едновременно с това, творец на съвременната си култура и т.н. – но всеки от нас, причаствайки на единството на Църквата, може и трябва да застане свръх своите политически интереси, свръх своя клас, свръх своята култура, тъй като Църквата ни дава възможността да бъдем свободни от нашата ограничена природа.

В средата на християните са неизбежни политическите, националните, социалните, културните и прочие интереси и течения; и да се възстава против тях, значи да се възстава против живота, против неговото богатство и многообразие. Църквата не предписва на никого каквито и да било политически възгледи, социални доктрини или културни особености. Но тя не може да допусне това, интересите или установките на отделни лица или групи да се представят за църковните интереси, тъй като нейният най-първи стремеж би трябвало да бъде запазването на единството, извън което няма католическост, няма несъмненост, няма различие между Църквата и света. Тя не може да допусне частните особености или свойства да се предпочитат пред единството ѝ, извън което се изгубва царствената свобода от мирските начала, която се заменя от подчинението на противоречиви стихии и интереси; и тук неизбежно се извършва разкъсване на Църквата, разложение на църковното съзнание.

Основният смисъл на каноничните постановления се заключава именно в съхраняването на самобитността на Църквата както пред лицето на света, така и във вътрешния строй на нейния живот, заради ограждането на нашата свобода, придобита от Господа с цената на "Неговата драгоценна кръв". Каноните не са магически формули, сяко-

то прилагане и изпълняване на които, създава църковното единство. Те ни показват онзи предел, преминаването на който означава нарушаването на единството с Църквата – единство, изключващо всяко своеволие и където, по образа на Светата Троица, има само една обща воля – или по-точно действително съединение на две воли: “изволия Духу Святому и нам”. И доколкото се съблюдават каноните, ограждащи самобитността на Църквата, нейната свобода от света, нейната самозаконност – Църквата пребивава несъкрушима, ненадделима, през всички векове за външните сили, независимо от гоненията, независимо от мъченичествата, независимо от външния образ на униженост пред лицето на тържествуващите сили на всякога враждебния спрямо нея свят. Там обаче, където се нарушават каноните, се размихва самобитността на Църквата, тя се смесва с елементите на този свят, живее неговия живот, отстоява мирски интереси и поради това лесно попада под ударите на мирските сили и няма нищо повече в себе си, което да би могла да им противопостави.

Каноните – това е изразът на самобитността на Църквата, нейните външни предели и вътрешен строй; онова, което я прави видимо, осезаемо тяло. Те се осъществяват преди всичко от епископата, по силата на онази божествена власт, която е била предадена на кръга от апостолите от Самия Богочовек във вечерта на Неговото възкресение: “Приемете Духа Светаго. На които простите греховете, тям ще се простят; на които задържите, ще се задържат” (Иоан 20:22-23). За разлика от Петдесетница, тук Духът Свети се преподава на единството на апостолите, т.е. на събранието, стоящо начело на Църквата, преподава се като някаква обективна, формална сила – власт, независеща от личните качества, недостатъци, маловерие, грехове. Докато в деня Петдесетница Духът Свети слеза върху всеки един член на Църквата като начало на личното осветение и възхождане на всекиго към обожаващото богообщение, достижимо в пълнота не иначе, освен в единството на Църквата.

Пазенето на това единство, каноническата власт, е връчена на кръга на апостолите и техните приемници. С други думи, божествената, безусловната власт да се връзва и развързва, която принадлежи на Богочовека е връчена на хората, т.е. на ограничените, можещи да грешат в прилагането на тази власт същества. И въпреки това, тяхната власт си остава обезателна, доколкото те не излизат от кръга на апостолите, доколкото този единен кръг, или множество кръгове, съответстващи на териториите на различните поместни църкви не отхвърлят волята на отделния иерарх, но я приемат като израз на единната воля и власт на Църквата.

Една или друга санкция на църковната власт (напр. запрещение или отлъчване) може да бъде несправедлива; но преди да се протестира против нея, необходимо е да ѝ се подчиним до отсъждането на надлежния апостолски кръг (митрополия, патриархат, или съгласието на главите на автокефалните църкви). Прилагайки тези или онези канони в църковното строителство, или създавайки нови правила във връзка с нуждите на деня, църковната иерархия преследва двояка цел: от една страна ограждането на самобитността и свободата на Църквата от началата на света, от друга – икономията по отношение към света, в който и за спасението на който тя съществува.

Пример за канон погрешаващ против икономията е практиката за прекръщаване на инославни християни, прилагаща се в определено време на Изток. Пример пък за лъжека-

нон, погрешаващ против самобитността на Църквата, е българският етнофилетизъм, желаещ да обяви националното начало за принцип на поместността. С първия грешат църковните монофизити, с втория – църковните несториани. Истинното църковно строителство, в прилагането на старите и създаването на нови църковни постановления, се основава на гара на различаването на същественото от по-малко важното, на гара на разсъждането, което ние сме в правото си да очакваме от иерарсите, имащи не само безусловна обективна власт, но също и възможността да “придобиват ум Христов” – възможност, дадена на всички членове на Тялото Христово. Онези, които прилагат гара на разсъждането в църковното строителство, се разпознават по неговите плодове и нерядко се прославят като велики светители. Онези, които пренебрегват този гар, са лоши домостроители, макар и да са не по-малко безусловни в своята власт, докато пребивават в единство с Църквата. Да се отрича преварително значението на църковната иерархия и нейното каноническо строителство, като се изхожда от предположението, че иерарсите могат да грешат – значи да се внася в Църквата безпокойно, революционно-анархическо начало, т.е. в последна сметка протестантски индивидуализъм, недоверие и даже скрито неверие в това, че Църквата (не отвличената “небесна”, а именно конкретно-историческата Църква) има, от Самия Христос, безусловната власт да връзва и развързва. Всякога възможните грешки на отделни иерарси, ако те не водят към отпадане от църковното единство, се изправят от съзнателната воля на Църквата в нейното поместно или вселенско изявление. Възстанието, обаче, против иерархията, църковната революция, е трудно изцелимо зло, то е духовно разрушително.

Честото нарушение на църковното единство в наши дни; лекотата, с която се отнасят към разколите (като “временно, неизбежно зло”) пренебрежителното отношение към каноните, в които виждат само външно-административни разпореждания, а не жив израз на църковното единство, съхранявано от иерархията – всички тези присъкърбни явления таят в своята дълбочина невярно възприемане на Църквата: отрицание на нейната жива плът, развъплъщаване, или най-малкото разслабление на единството на божественото и човешкото начало в Църквата. Тази лъжлива установка е някакво порождение на протестантския спиритуализъм на православна почва. Тя се изразява в почти пълната нечувствителност към конкретно-историческия характер на Тялото Христово. Остава единствено сакраменталното възприемане на това тяло – Църквата като организъм, в който се осъществяват тайнствата (и тук божественото и човешкото се сливат в неясното понятие за “богочовешката природа” на Църквата). Понятието за Църквата като Еклезия, обаче, с нейната канонически-иерархична структура, за единството и самобитността на която пред лицето на света са отговорни преди всичко иерарсите, а след това и всеки от нас – изчезва от съзнанието на мнозина. Ако конкретно-историческата Църква не е самото истинно Тяло Христово, призвано да съществува в условията на съвременния му свят, естествено, всичко става относително и безразлично. Разколите са временно явление, което все някога ще се преодолее и даже вече е преодоляно в “невидимата Църква”. Неправдата на отделни иерарси, отклонението от здравето учение ще бъдат някога разгледани от правомощния събор, а пък временно ние бихме могли да ги изтърпим.

Да се издигне равнището на църковното съзнание, достигнало до упадък – едно нелепо дело – едва ли не следва да се завещае на бъдещото поколение. Сякаш към Църквата е приложена “теорията на прогреса” (ако тя въобще е приложима някъде). Сякаш “времен-

ността“ на непогодбаващото явление се превръща в негово оправдание, сякаш самият наш живот не е също “временно явление”; сякаш отговорността се сменя от нас от този временен характер на ставащото.

Ограждайки с подобни аргументи нашите грехове, нашата леност и инертност, всички ние бихме били склонни да виждаме в самата Църква обективните причини за невъзможността на пълнотата на нейното осъществяване в живота, ако пред нашите очи не се намираше примерът на Руската църква, доказващ, че Църквата може и е длъжна да съществува във всякакви условия на външния свят; може и е длъжна “в новите условия на своя живот, да възгаря все същия предишен огън в сърцата на вярващите”, според гумите на Светейшия Патриарх Сергий. “Предишният огън” е същият, който е бил във времето на апостолите, в епохата на гоненията, във вековете на вселенските събори, в другите не по-малко славни векове, в нашето време... Ив. Аксаков е писал на Победоносцев: “Ако в онези далечни времена биха те попитали: да се свикват ли вселенските събори, които ние признаваме сега за свети, ти би представил и тогава толкова основателни критически резони против тяхното свикване, че те сигурно не биха се състояли”... Разслабеността на църковното съзнание, грехът на унието по отношение на Църквата, невярата в пълнотата на нейните сили във всеки момент на нейната история не е новост. Подобни настроения, разбира се, са били налице у мнозина и в епохата на вселенските събори. Достатъчно е да се прочетат гревните истории или други свидетелства на съвременниците, които за частните несъвършенства не са умеели да разпознаят златната линия на Църквата.

Не виждат тази линия църковните монофизити, отричащи живота и желаещи да заключат Църквата в мумифицираните привични форми на бита от миналото. Не я виждат и църковните несториани, за които “историческата Църква” се разтваря в релативните явления на този свят, а “мета-историческата” си остава абстракция. И едните, и другите възстават против Църквата: едните я упрекват в несторианско новаторство, в компромис с новия свят; другите я обвиняват в монофизитски формализъм, в канонопоклонство. Но техните нападки срещу Църквата са основани на недоразумение; в действителност те се борят помежду си.

И ако оставяйки ги, ние се обърнем към Църквата, и именно към Църквата, там, където тя живее особено отговорен живот – към Църквата в съвременна Русия и се запитаем: какво се е изменило от епохата на гревната Църква, ние ще трябва да отговорим: само външните форми и условията на живот на Църквата, само нейната икономия по отношение към външния свят, изменяща се с вековете, в зависимост от обстановката, в която тя е призвана да живее и да осъществява своите задачи.

Пълнотата на нейните сили е останала неизменна и ако ние не я виждаме, или не искаме да я видим, то това свидетелства само за нашата слепота, за отсъствието в нас на духовна бодрост, за нашето униение, заставащо ни да бягаме от отговорност, от решимост да осъществяваме в пълнота служението на Църквата, към което всички ние сме призвани в дадения момент, в дадените условия, без да очакваме “нормалната епоха” (такива епохи няма), защото “доста е на всеки ден злобата му” (Мат. 6:34).

Превод от руски Калин Янакиев
по Вл. Лосский *Спор о Софии. Статии разных лет*
Издательство Свято-Владимирского Братства, М., 1996

Антанас Мацейна е литовски философ и теолог, един от най-изтъкнатите мислители на тази прибалтийска държава, чиято литература е твърде слабо позната у нас. Бидейки католик по вероизповедание, Мацейна обаче в по-голямата част от преподавателския си път и творческата си дейност се занимава с изследване на голямата руска религиозна философия от края на 19 и 20 век. Роден е през 1908 г., близо до тогавашната столица на независима Литва – Каунас. Учи в духовна семинария, но духът на семинарското богословие му остава чужд, поради което по-късно завършва педагогика и се заема с изследвания в областта на философията на културата. В началото на 30-те години пътува и специализира в Лувен, Фрайбург, Страсбург и Брюксел. Увлеча се по екзистенциализма. В независима Литва успява да работи едва 5 години и е принуден да емигрира от съветската болшевишка окупация на страната си през 1940 г. Литовският период обаче е един от най-плодотворните в живота му. След кратък престой в Германия трябва да емигрира и от тази страна. Завръща се в Литва, но веднага след войната я напуска отново и окончателно, като се установява като преподавател във Фрайбург. Там чете курсове по руска религиозна философия и пише авторски съчинения. Макар да е автор на множество книги по социална философия, най-забележителни все пак са неговите 3 книги под общото заглавие *Sor inquietum* (Безпокойно сърце): една същинска религиозно-философска трилогия, включваща забележителната *Великият инквизитор* (1946 на руски и 1952 на немски) – размисъл върху “легендата” на Достоевски от *Братя Карамазови*, *Драмата на Иов* (1950) и *Тайната на беззаконието* (1955). Последното съчинение е посветено на християнската (трагическа) визия за историята и взима повод от съчинението на Вл. Соловьев *Три разговора*. Антанас Мацейна умира през 1987 в Германия.

Религиозният характер на историята

Антанас Мацейна

Какво е историята в светлината на християнското учение? Босюе я наричаше “*gesta Dei per Francos* (деянията на Бога посредством франките)”. Литовският философ и теолог А. Дамбраускас–Якцас разшири определението на това разбиране, като нарече историята “*gesta Dei per homines*” (деянията на Бога посредством хората). Ето защо, във всеки случай, независимо от това дали ние ще възприемаме историята в един тесен смисъл, или ще я възприемаме като история на цялото човечество, тя, по същността си, се явява общата дейност на Бога и човека във времето. За християнина историята никога не е един процес само “отсамен”, тъй като нейният източник, мястото, от което тя взема своето начало, не е тук. Прологът на историята е в небесата.

Драмата на Иов в Стария Завет съвсем определено посочва това. Иов бил “непорочен, справедлив и богобоязлив”, той отбягвал злото (Иов 1:1). Добросъвестно се грижел за своето семейство, ставал “заран рано”, принасял всесъжения “по броя на всички свои близки” (Иов 1:5). И ето, въпреки това – един ден дошъл сатаната, този вековечен “клеветник на

братята ни” (Откр. 12:10), застанал пред лицето на Яхве и обвинил Иов в робско угодничество: “нима току-тъй Иов е богобоязлив? Не огради ли Ти отвред него и къщата му и всичко, що той има? Ти благослови делата на ръцете му, и стагата му се ширят по земята; но я простри ръка и се допри до всичко, що е негово, ще ли Те благослови?” (Иов 1:9-11). Резултатът от това обвинение е известен. Господ Бог позволил на сатаната да унищожи отначало неговото имущество, неговите синове и гъцери, а след туй сатаната се допрля и “до костите му и плътта му” (Иов 2:5).

И тъй, прологът в небесата се явява същностна съставна част от съдбата на човека на земята. Той свидетелства за това, че ние никога не сме сами по себе си; че нашата екзистенция по своето същество е открита и поради това трансцендентно достъпна. Тя е съвместна дейност на човека и Бога, на човека и сатаната. Човешката екзистенция винаги се намира във взаимоотношение с някого. Човекът, обърнат към всичко, е наблюдател и даже още повече, деец и изпълнител заедно-с-някого.

Преди всичко друго (но не във времеви, а в логически смисъл, *natura prius*), човекът взаимодейства с окръжаващия го свят на природата. Той прави това не стремейки се към власт, не по своята *wille zur macht* (воля за власт – Ницше), но следвайки ясното предназначение от Твореца: “плодете се и множете се, пълнете земята и обладайте я” (Бит. :28). Като използва своите способности, човек може да участва в устройването на света от Всевишния, може да бъде Негов представител на земята и да продължава Неговото творчество. Именно благодарение на това той и става “малкия бог на вселената”, както го нарича Мефистофел на Гьоте. Средата обаче, в която този “малък бог”

е поместен, не му предоставя никакви съвършени условия за екзистирание. Природата едва ли е в състояние да съхрани човека жив, а още по-малко да развие неговия дух по изначален и естествен начин. Със своето чисто природно съществуване човек не може да се състезава в борбата си за живот с нито един от зверовете. И въпреки това той е успял да се съхрани на земята и даже да я овладее – единствено поради това, че е създал нова среда, която повече съответства на изискванията на неговите плът и дух и е направила възможна неговата екзистенция.

Тази нова среда, това действително човешко пространство на съществуване ние наричаме култура. Културата е творчество на човека. Тя е творението на човека в истинския и пряк смисъл на тази дума. Неговата въплътила се надежда и неговата победа над силите на природата. Ето защо процесът на възникването и развитието на културата, е първата основна форма на историческото съществуване. Човешкият живот се проявява преди всичко друго като култура. Като отчитаме това можем да наречем историята процесът на културното ставане; процесът на все по-голямото овладяване на земята, откриването на тайниците на природата и усиленото включване на природните сили в областта на човешкото съществуване. В този смисъл историята е осъзнаването от човека на самия себе си в света.

Процесът на културното ставане обаче, не изчерпва историята като цяло. Човекът не е призван да екзистира единствено “отсам”. Ето защо както земята не е единственото пространство на неговото съществуване, така и нейното преобразуване не е единствената форма на неговия живот и дейност. На човека е открито и едно друго пространство на съ-

ществуване – надприродното. Без да изгубва отношенията си с природния свят и без да потиска творческите си сили, човекът устремява своя взор нагоре и осъзнава себе си не само като творещ гений, но – заедно с това – и като творение, призвано, по волята на Абсолюта, да бъде. Наред с взаимоотношенията си с всичко, което е “покорено под нозете му” (Вж. Пс. 8:7), той открива и друга своя свързаност, която сочи към Подателя на всички дарове, към Онзи, Които “със слава и чест е увенчал” “малкия бог” и го е поставил владетел над делата на ръцете Си (Пс. 8:6-9). Ако, занимавайки се с културна дейност, човекът е преизпълнен от чувството, че тук той е единствен господар и в своята област господства достатъчно независимо, то в това ново взаимоотношение, той усеща своята пълна зависимост и вижда съществуването си под властта на друг, вижда себе си пред помогъщо битие и го преживява като личностна сила, която му се явява, говори му и го призовава.

Това ново отношение, това висше пространство на човешкото съществуване наричаме религия. Религията идва при човека, тъй както и културата, по естествен път. Корените и на двете са в дълбинната същност на човека; и двете са основни форми на неговата екзистенция. Както не съществува нито един народ без култура, така не съществува и нито един народ без религия. Навсякъде, където изобщо се появява човекът, димят не само огнища, но и жертвеници; издигат се не само жилища, но и остриета на храмове; звучат не само сватбени песни, но и псалмите на свещенослужителите. По такъв начин – религиозният живот, това е втората основна форма на историята на човечеството. Религиозните идеи, религиозните перживявания, дейност, институции, общества дълбоко и значимо влияят върху историческия процес, оста-

вайки дълбоки следи в неговото развитие и формиране. Историческото съществуване на човека на земята се намира в процес не само на културно, но и на религиозно развитие. В този смисъл историята може и дори трябва да се нарече процес на религиозно ставане, в който за човека стават все по-разбираеми неговите отношения с Бога, в който той все по-дълбоко осъзнава своето земно съществуване, а вярата си облича във все по-отчетливи обществени форми. В това отношение историята е осъзнаване от човека (във въпросите, които той задава) на своя произход, призвание, и на своята цел.

Историята не се изчерпва нито от преобразуването на природата, нито от отношението със свръхприродата. Тя обхваща и двете области. Тя е проявление на човечността и на божествеността в тяхното взаимодействие.

И ако историята отразява съдбата на човека, то ролята на религията тук е дори по-значителна, отколкото на културата. Без културата човек не би могъл да се задръжи в света и да овладее природата. В това отношение културата е основа на историята. Но без религията той не би могъл да разреши проблема на съдбата, тъй като тя зависи не само от него. Действащ участник в съдбата на човека е сам Бог. “Защото без Мене не можете да правите нищо” (Иоан 15:5) – тия думи на Христос ясно сочат историческия път, по който човек трябва да върви, за да може да достигне до разрешаването на своето загадъчно съществуване. Отношението към Бога се проявява като съдбоносния принцип, в който се крие окончателното решение, отнасящо се до екзистенцията на човека. В този смисъл религията е завършването на историята. Тя е силата, обръщаща световния процес към всеобщия му изход.

Природният свят стои пред очите ни ням и пасивен. Ние го преобразяваме в съответствие със своята воля и се явяваме, както се казва, единствените власти в областта на културата. В религията – напротив – ние не сме сами и не сме самостоятелни. В религиозния акт ние, като личности стоим пред Бога също като пред Личност, Чие то слово и действие е тук по-важно, отколкото нашето. Религията по своята същност е отношение на две личности. По своята собствена воля човек може да създава култура, но не религия. Въпросът за битието на човека, който по същество може да бъде повдигнат само в религията, изисква отговора на Бога, за да бъде изобщо отговорено на него. Въпросът изисква откровение, спасение, благодат. Всяка, тъй наречена “човешка” или “хуманистическа” религия, която е загрижена само за отношенията с неличностните човешки или културни ценности, всъщност е изопачение на религията. Процесът на световната религия – това е непрекъснатият диалог между Бога и човека, постоянното взаимодействие между Небето и земята.

Именно защото религията е диалог и взаимодействие, тя се намира под постоянната заплаха да бъде прекъсната от човека. И макар че човекът по природата си е религиозен, доколкото отношението със свръхприродното отговаря на вътрешната му същност, той, все пак може – тъй като е свободен – да замълчи в този диалог и намиращата се във властта му земя да изключи от взаимодействието с Небето. Няма и не може да има никакъв онтологически атеизъм, но има психологическа безрелигиозност, съзнателно отвърщане от Бога, упорито мълчание в пребиваването ни тук.

И тъй, какво е историята в светлината на християнството? Не нещо друго, ос-

вен времето, дарувано ни от Бога. Философията на историята отдавна е достигнала до важно заключение, а именно – времето само тогава става история, когато човекът осъзнае неговото течение, направление. Съзнанието за времето и историята същностно си взаимодействат. И все пак, това съзнание най-ясно се проявява не във философията на историята, както предполагат някои, но именно в религията. Философията на историята изследва времето само като обект на нашето познание, като нещо, което ни изпълва, но не ни задължава. Ето защо осъзнаването на времето във философията на историята винаги е само логическо, но не нравствено. Чисто логическото осъзнаване не може да бъде нито така ясно, нито така изострено като нравственото. Последното ние можем да намерим само в религията, тъй като в своето отношение с Бога ние преживяваме времето като дар, като дадени нам таланти, за един от които ще ни се наложи да се отчетем. Философското време – това е абстрактният и общ ход на нещата; докато религиозното време, това е нашето време, довереното на нас, подареното на нас, а за това – личното и конкретното време. Религиозното време е предназначение и възложеност на обязанности, от които зависи нашата съдба. За да можем да придадем на своята екзистенция този или онзи смисъл на нас ни е необходимо не нещо друго, но единствено време. По такъв начин, в светлината на християнската религия времето се явява като най-ценния дар, измежду всички естествени дарове Божии. То – това е инструментът на нашата свобода, то – това е полето на нашата дейност. Дотогава, докато ние имаме време, нашата съдба е в нашите собствени ръце.

Отношението на човека с Бога се осъществява само във времето, т.е. исто-

рически. За да бъде призната истинността на това, което става редом с историята, в тихия "ъгъл на душата", времето трябва да бъде изследвано според историческите норми на религията. Историята е единственото действително пространство, в което се осъществява истинният диалог между Бога и човека. Такъв смисъл е заложен в историята на Явлението на Богочовека, т.е. тази наша история е вътрешното съединяване на божествеността с човешкостта, настоящето на Бога във времето.

Бог, като причина на битието и като творец на човека екзистира отвъд историята. Той е скрит Бог – Deus absconditus, недостъпен за никое творение и непостижим за никою ум. Но Бог като участник в религиозното отношение, като изкупващ и усъвършенстващ човека снизхожда от Своята непостижима трансцендентност и идва във времето, т.е. в историята. Той става явен Бог, живеещ в нашето съществуване и споделящ с нас нашето всекидневие. Истинското отношение с Бога действително се проявява във времето и в него остава, тъй като само тогава ние се намираме с Него на едно и също общо равнище на съществуване. Времето, това е единственото място, където ние можем да се срещнем с Бога. Ако Бог не би дошъл във времето, то отношенията ни с Него биха си останали едностранни, а поради това – абстрактни, дори неистинни. Ако Той би екзистирал само като скрит Бог, тогава ние действително бихме могли да повторим жалбата на Иов: "Но ето, аз вървя напред – и Него Го няма, назад – и Го не намирам; върши ли Той нещо на лява страна, аз не виждам; крие ли се на дясна, не съзирам" (Иов 23:8-9). Явеността на Бога във времето е основно условие за истинската религия. Задачата на историята е да подготви това явление. Най-дълбокият смисъл на тази задача е в това да напра-

ви възможна срещата на Бога и човека, създавайки предпоставките тази среща да стане личен и затова – неразривен съюз.

Но, може би това е просто мечта? Може ли да настъпи такова време, в което истинният Бог ще се срещне с истинния човек – човека без грях и петно, такъв, какъвто е той във вечния първообраз на Твореца? Би ли могла историята някога да стане поле за личностното съединение на Абсолюта и релативното съществуване, и по такъв начин, може ли богочовечеството да се яви в своя съвършен образ? На този въпрос християнството дава еднозначен отговор: това време вече е дошло. Личностното съединение на Бога и човека вече се е извършило в Богочовешката личност на Христа, рогил се от Дева Мария и разпнат във времето на Понтий Пилат, умрял и на третия ден възкръснал, възтълпил на Небесата, откъдето отново ще дойде да съди живи и мъртви. Христос е тази, с такава мъка очаквана пълнота, това неразривно единство на Бога и човека, този идеален отклик на човечеството на божествения призив. Той е осъществеността на историята и истинната съдба на човека. Христос е тройствено свързан с историята – като общание, като осъщественост и като завършек.

Дали възплъщението на вечния Логос е било извикано от това, че Бог, приемайки човешката природа, е възжелал всичко сътворено да съедини със Себе Си и по такъв начин да довърши акта на творението, както ни обяснява Дънс Скот; дали възчовечаването е било откликът на Божествената любов на греха на човека и по такъв начин то е станало средство за спасението ни, както предполага Тома от Аквино – във всеки случай то, това възплъщение е било предназначено и предвидено от века от Светата Троица.

Христос – не само като Син Божий, но и като Син Человечески, предстои пред всяко творение като неговия първообраз, като неговата изначална и последна цел: “понеже чрез Него е създадено всичко, що е на небесата и що е на земята, видимо и невидимо; било Престоли, било Господства, било Началства, било Власти – всичко чрез Него и за Него е създадено; Той е по-напред от всичко и всичко чрез Него се държи” (Кол. 1:16-17). Когато човечеството по своя вина се оказало с екзистенция-извън-рая, то започнало да носи в себе си Христа като великата надежда, на която било съдено някога да се изпълни в земното време. “Роденият от жена” трябвало да стъпче “главата на змията” (Бит. 3) и да оттегли “пламенеещия меч”, който преградил пътя към дървото на живота.

Но ако Христос е Божественото обетование на греховното човечество, то цялата дохристиянска история – това е всъщност човешката тъга по изпълнението на това обетование. Стотиците хилядолетия до Христа се движили именно към изпълнението на това обетование и техният последен миг трябвало да зачене в утробата на Дева Мария Божествения Логос.

В светлината на явяването на Месията, дохристиянската история е в същността си дългото време на един рождественски пост, когато всичко сътворено заедно с Исаяя призовавало: “Росете небеса отгоре и облаците да изливат правда; да се разтвори земята и да принася спасение и да произрастват заедно правда” (Ис. 45:8). Спасителят е трябвало да се яви не само като дух от небесата, но и като роден от земята. Човечеството само е трябвало да Го износи в утробата си и да Го роди от своята пренепорочна представителка. Христос като обетование обърнал цялата история в посоката към Своето въчовечаване и, по такъв на-

чин, преопределил целия неин път. Той се явил истинния “Отец на бъдещия век” – *pater futuri saeculi*, както дълбокомислено Го назовава литанията. Истинската цел на дохристиянската история е била тази – Словото Божие да стане плът. Не само Авраам, но и целият рог човешки очаквал геня на раждането на Спасител (Иоан 8:56). И обетованието на Бога било най-накрая изпълнено: “Словото Божие стана плът и живя между нас” (Иоан 1:14). Вечният Логос се спуснал във времето, приел нашата природа и начин на съществуване, ставайки човек във всичко, включително и в граничните ситуации на човешкото съществуване – страданието и смъртта. Творецът и творението се съединили в ипостасен съюз, защото било угодно Богу чрез Христа и в Него “да примири със Себе Си всичко” (Кол. 1:20).

По такъв начин в Христа се съдържа цялата божествена, но също и цялата човешка пълнота. Той е истинен Бог и истинен човек: Богочовек в най-съвършения смисъл на тази дума.

Но ако историята, както бе казано, е явяването на богочовечността, то това явяване намира в Христа своя осъществен израз. Ако историята е откликът на човека на божествения призив, то този отклик на призива на Христа се явява позитивното съвършено признание на божествената воля. Всичко, което в историята се отнася до нейните същностни знаци, става в Христа най-висше личностно единство. Христос е пълнотата на историята. От Бога даденото на човека време, в Христа достигнало до своята пълнота: самосъзнанието на Христос като Месия осветило неговото временно съзнание до основанието му и, по такъв начин, историята достигнала своя връх. Ето защо, Христос това не е една от многото исторически личности, но е – историческата личност. Защото не Той е

живял в историята, но историята – в Него, в Неговото съвършено времево съзнание и ние исторически съществуваме само в Христа и чрез Христа, т.е. съществуваме дотолкова, доколкото участваме във времето съзнание на Христа като осъщественост на Божествената воля. Историчността на Христос като израз на божественото съединение на Бога и човека, на небето и земята, поддържа всяка друга историчност и придава на времето най-дълбокия му смисъл. Христос е центърът на цялото историческо развитие.

И в същото време Той е и завършекът на това развитие. От деня, в който Той ни е обещал да се върне “на небесните облаци със сила и слава голяма” (Мат. 24:30), да събере всички земни народи пред Своя престол и да ги съди, животът на човечеството се е превърнал в постоянно бодрстване и очакване. Предричаният от Христос край на света ще бъде обаче не случайна природна катастрофа, но пряко вмесване на Бога в хода на времето. В Своето пророчество Христос е добавил: “А за оня ден и час никой не знае, нито небесните Ангели” (Мат. 24:36). Тайнствен мрак покрива датата на Второто пришествие на Христос и поради това съществуването ни протича по обичайния коловоз. Както във времената на Ною хората са ягяли и пиели, женели са се и са се мъжили, докле водите на потопа не изтребили всички “тъй ще бъде и пришествието на Сина Човечески” (Мат. 24:39). Той ще дойде като светкавица и като крадец в полунощ, не очакван от никой и от никого непосреднат. Той ще дойде в нощта на най-дълбокото безпапетство. Защото колкото по-дълго продължава историята, толкова по-малко вероятно става Неговото завръщане, Нещо повече – колкото по-дълго се продължава историята, толкова повече основания имат глумителите, които идват и питат чове-

чеството: “де е обещанието за Неговото пришествие? Защото откак бащите ни починаха всичко си стои тъй, както от начало на творението” (2 Петр. 3:4). Редицата от столетия, изглеждаща безконечна, отслабва вярата в осъществяването на обещанието на Христос и човечеството започва да се усеца на земята спокойно и защитено.

Предупреждението на Христос, обаче, е изпълнено със заплашваща сериозност по отношение на онези, които се опитват да възприемат езическата концепция за историята като вечен кръговрат: “Небе и земя ще премине, ала думите Ми няма да преминат” (Мат. 24:35). В светлината на Откровението край на историята е толкова определен и еднозначен, както никоя друга истина. “И веднага подир скръбта на ония дни, слънцето ще потъмнее, и месечината не ще даде светлината си, и звездите ще изпадат от небото, и силите небесни ще се разклатят” (Мат. 24:29). Това е разрушаването на космическия порядък. “А кога дойде Син Човечески в славата Си, и всички свети Ангели с Него, тогава ще седне на престола на славата Си, и ще се съберат пред Него всички народи; и ще отдели едни от други, както пастир отлъчва овци от кози” (Мат. 25:31-32). Това е осъществяването на божествения порядък. Историята започва с Христос като обещание на Светата Троица, от него се и завършва като от главен Съдия на времената. В това отношение, цялата история след Христа представлява подготовка за Второто пришествие на Сина Човечески. До Своето възвечаване Христос е живял в историята като божественото обетование за нея и е направлявал течението ѝ към Своето раждане. За кратко, но наситено с пълното време в Палестина, той, със Своята богочовешка Личност осъществил историята. В епохата след Своето възнесение на Небесата той

живее като предстоящия изход, който Той ще осъществи чрез Своето лично вмешателство и съд.

По такъв начин, по отношение на времето, Христос е истински Бог на историята. Той е "Алфа и Омега, начало и край, Първият и Последният" (Откр. 22:13). Нито един период от историята не преминава покрай Него, нито един – извън зависимостта си от Него. Историята като религиозен процес, се осъществява личностно в Христа. Роген от жена, бидейки Син Човешки в най-дълбокия смисъл на тази дума, Той направлява човешката природа в едно истинно отношение с Бога и, по такъв начин, създава истинната религия. Християнството именно затова е истинно и вечно, защото ипостасният съюз на човека с Бога в Христа е истинен и вечен. И с това религиозният елемент на историята е дотолкова укрепен, че тя вече не би могла да стане едно второ престъпване – отпадане от Бога. Христос е направил невъзможно повторното отпадане на човека от Бога. Даже ако всички човешки личности биха отстъпили от Твореца, все пак човешката природа като такава, навеки би останала с Бога, тъй като я поддържа, като съставна част от Своята богочовешка пълнота, Логосът. Със Своята кръстна жертва Христос е спасил историята от тази ужасна възможност, предоставяйки на Своя Божествен Отец осъществяване и в своето същество, осветени от Него времена. Жертвата на Голгота е била най-великата историческа жертва: това е спасението на историята от нейното движение към небитието. Божият Агнец, Който е бил убит и Който "живее во веки веков" (Откр. 10:6), обърнал хода на историята назад, обърнал го към Бога, и по такъв начин станал Господ и водител на времената.

В днешно време Христос бива отричан

именно като "Първи и Последен". Христос се превръща в съставна част от нашата култура. Той е неин предмет – наистина, не е единственият, но един от главните. Тази мисъл за Христос като предмет гнес все повече овладява съзнанието. В днешно време почти всички признават, че Христос е бил предмет и на нравствените, и на обществените, и на националните, и дори на международните отношения. Той е посочил какво човекът трябва "да бъде" за човека И започнатата от Христос борба за човека е осъществена. В това отношение Соловьев е бил действително прозорливо далновиден, тъй като е обосновал отношението на своя антихрист към Христос с идеята за предметата...

Но в какво собствено се заключава същността на идеята за предмет? Защо тази идея така охотно се приема и се провъзгласява дори от властителите на този свят? Идеята за предметата е отрицание на Христа като "Последният" и със самото това – като Бога. Защото кой е предметата и каква е неговата роля, ни обяснява св. Иоан Кръстител, определяйки отношенията си с Христос така: "след мене иде по-силният от мене" (Марк 1:7), "Той трябва да расте, пък аз да се смалвам" (Иоан 3:30). В тия думи се заключава по същество същността на всеки предмет. Предметата – това е глшатаят на бъдещата действителност и нейното знамение, но сам той не е тази действителност. Той самият не я създава. Той само провъзгласява, че тя ще бъде създадена, от друг, по-силен от него. Той подготвя пътя за нея, но реално той я няма в себе си. Той кръщава само с вода, следователно, с едно начало, което очиства, но то самото не остава. Задачата на предметата е да изчезне, разтваряйки се в провъзгласената от него и идещата по-дур него действителност.

Когато Христос, след като приел кръщенето на Иоан започнал Своята посланическа мисия, хората тутакси се отвърнали от Иоан и тръгнали след Него. И се натъжили учениците на Иоан, виждайки края на деянията на учителя си и, като не разбирали ролята на предтечата, пристъпили към Иоан и му рекли: "рави, Оня, Които беше с тебе отвъд Йордан и за Когото ти свидетелствува, ето, Той кръщава и всички отиват при Него" (Ион 3:26). Тогава Иоан им отвърнал, че това предизвиква в него не печал, а радост, защото той вижда, че предназначението му е вече осъществено. Той е бил пратен от Бога преди Христа, за да Му приготви пътя. Ако хората отиват при Иисус от Назарет, това означава, че пътят към Него вече е прокаран и че мисията на Иоан е завършена. Както приятелят на младоженеца се радва на участието на младоженеца, така и предтечата се радва на успеха на Дошлия подире му. "Тая ми радост, прочее, се изпълни. Той трябва да расте, пък аз да се смалявам" (Иоан 3:29-30). Необходимо е предтечата да изчезне, да се разтвори в от него самия провъзгласеното и показано бъдеще. В това е неговият смисъл и завършекът на неговата дейност – Предтечата никога не е самостоятелен. Той живее от живота на бъдещата действителност и свети с нейната светлина.

Именно такава преживяване се съдържа в разбирането на Христос като предтеча. Ако Христос – това е предтечата на нашата култура, тогава Той е погълнат в нея и е разтворен в нея. Какво от това, че Той е бил нейният глашатай, щом Сам Той не я е създал? Той е бил само нейното знамение и нейн символ. Той е провъзгласил идването на нов век. Но Сам Той не е бил този нов век. Сам Той не е въвел нито християнската нравственост, нито демократическия строй, нито социалните отношения, основани на любовта. За-

това и Своята светлина Той получава не от Себе Си, но от висотата на съвременната култура. Христос като предтеча може да бъде разбран и оценен само във връзка с целия процес на историята. Историческият процес е надминал Христос: той е пораснал, а Христос се е смалил. Във връзка със съвременната ни култура ние си спомняме Христа тъй както св. Иоан Кръстител във връзка с Христос. По такъв начин Христос се превръща в една само клетка на нашето историческо развитие.

Ето защо антихристът на Соловьев правилно счита, че ако Христос е предтеча, то Неговият смисъл се заключава в една подготвителна работа. Той не завършва историческия процес; Той само го насочва. Завършекът никога не се държи от ръцете на предтечата. За завършването на историята се повяват други движещи сили, по-могъщи от предтечата. Антихристът на Соловьев счита себе си за такъв завършител. Благодарение на него съвременният свят поддържа развитието на една култура, която все повече изостря нравственото съзнание на човечеството, все по-често повдига въпросите за единството и мира, все по-властно насочва земята към вселенско съгласие.

Във всеки случай завършването на света не е в ръцете на Христос. Христос е бил всичко на всичко предтеча. Развиващата се история Го е заминала и Го е оставила далеч зад себе си – преди 2000 години, тъй както е оставила тя там и римското право, и медицината на Хипократ, и арабската математика, и стратегията на Ханибал. Наистина, идеите на всички тия предтечи живеят и днес. Но днес те са вече включени в една по-висша действителност, в една висша съвкупност, която е плод на цялото историческо развитие, а не на предтечите. Идеите на Христа днес също са живи. И те обаче са

включени в по-висшите единства, в по-могъщите реалности в сравнение с онази, която Сам Христос е провъзгласявал и в която, изглежда дори е вярвал.

Ако Христос е прегтеча на съвременната история, то тази история всъщност е и онова по-силно, по-могъщо в сравнение с Него начало, което е трябвало да дойде. Ето защо историята е растнала, а Христос се е смалявал.

Такива тъкмо изводи ще последват обезателно, ако Христос се счита за прегтеча. И те ще възникнат затова защото в разбирането на Христос като прегтеча, Христос бива изключен като "Последен", като край на всичко, като "Омега" (срв. Откр. 22:13).

Христос не е "прегтеча", а "Първият и Последният, началото и краят". Той не е глашатай и не е предзнаменование на нова действителност. Той е самата тази действителност, нейното начало, нейното развитие и нейният край. Неговият подвиг се разпространява върху историята. Той и Сам е провъзгласявал това, когато е сравнявал Своето Царство със синаповото зърно, което, макар "да е най-малко от всички семена", но "става гърво, тъй че птиците небесни прилитат и се подсланят под клоните му" (Мат. 13:32). Само че това разрастване става не по законите на историческото развитие, но по могъществото на самия Христос чрез Духа Свети. Както зърното, посеяно в земята расте и живее не живота на земята, а своя собствен, така и Църквата Христова. Земята дава на зърното само веществата, само условията за действието на вътрешната сила на зърното. Така е и с историята в съотношението ѝ с Църквата. Историята е само сцената, на която се извършва драмата на Христос. Светът е само почва на Църквата. Тя би могла да бъде и плодородна и

камениста. Семето на Христос може да падне "край пътя", на "каменисто място", "в тръни", а може да падне и "на добра земя" (вж. Мат. 13:4-8). Във всеки случай обаче това семе пада отгоре. Във всеки случай това семе е продукт не на пътя, не на скалата, не на плевела, и не на добрата почва. При всеки един случай в него се съдържа цялото бъдещо гърво. Семето не се явява прегтеча на гървото. То е самото гърво: неговото начало и неговият край. Онзи, който го полива и прекопава не стои по-високо от него. Той не се явява онази бъдеща действителност, за която семето е само глашатай и възбудител. Семето е действителност, цялата действителност, по-висша от водата, с която се полива, и по-висша в сравнение с добавките, с които бива хранена.

Христос не е сравнил Царството Си с Римската империя, чието начало бива положено от Ромул, издигнал град, който, в хода на вековете се развил в огромна и сложна държава. Той сравнил Своя подвиг със синаповото зърно, със закваската, т.е. такива начала, които се развиват благодарение на своята собствена вътрешна сила. Това е закон на природното развитие. Произведенията на културата не растат подобно на семето, защото всяко от тях е завършено в себе си. Произведенията на културата се развиват чрез постоянното им възсъздаване отново. Създадените по-рано служат за образец, който в процеса на културата се нараства и после се съхранява като историческа рядкост. В процеса на културата няма онтологическо тъждество. Такова има само в природата и в свръхприродата. Ето защо Царството Христово израства не като култура, т.е. не се възсъздава постоянно отново и отново в процеса на историята, но израства естествено, както семето, при постоянното въздействие на една и същата вътрешна сила. Царството Христово не е

отделимо от Христос, както е отделима от Ромул Римската империя, както е отделима тя от Цезар, от Август и от Юлиан, които са я развивали, грижели са се за нейния разцвет и са я защитавали. Царството Христово – това е Сам Христос. То достига зрялост не под слънцето на световната история, но в пламъка на Светия Дух. Него не го "продължават" нито Петър, нито Павел, нито Тит, нито Григорий или Пиї, но Самият Христос... Цялата религия на Христа е напълнена от присъствието на Него Самия; напълнена е в своята иерархия, в своите Тайнства и в своето учение. Христос учи, Христос управлява, Христос посвещава.

Именно в това се заключава главното отличие на Църквата от всяко творение на човека, в което няма и не може да го има личното присъствие на автора. Всяко творение изразява своя автор само символически във вид на знак. Произведението на културата единствено обозначава твореца си, но не е самият творец. В отличие от това Църквата – това е действителността на Христос. Църквата не е символ на Христос, не е фигура, не е външна форма, както да кажем дъгата на Ной е форма на Кръщението. Църквата е екзистенцията на Христа в историята... Сам Христос начева Църквата, води я и я завършва. Той не е неин предмет, но Той Самият е Църквата, Той е самата църковна историческа действителност, самият космос, съединен с Бога и изкупващ го. Между Христос и Църквата няма различие, както няма различие между живота на семето и живота на дървото. Христос е Църквата, съсредоточена в лична действителност, а Църквата е Христос, разкрил Се в историческа действителност.

По такъв начин, да се счита Христос за предмет, означава да се включи Църквата в историческия процес, да се възприеме

нейното разпространение не като разпространение на Духа Свети, а като някакъв резултат от дейността на земните векове. Това означава да се постави тя на равнището на всички други творения на човека, или иначе казано, да ѝ се придаде чисто човешки, културен характер. Ето, значи, в какъв смисъл идеята за предметна опровергава Божествеността на Христос. Да бъде предмет – това е същностното призвание **на човека**. Бог никога не е предмет. Бог е винаги целият навенъж. Под мисълта за предметната се крие всъщност **изключването на Божеството**. Онзи, който счита Христос за предмет го отрича като Бог. Христос като предмет, това е Христос само като човек: гениален човек, човек с велико сърце, с дълбока прозорливост, прекрасно познаващ живота, но все пак само човек. Той действително е съществувал в историята, действително е претърпял страдания от иудеите и е умрял, но с това е приключила цялата Му лична дейност. В историята Той живее единствено чрез Своето творение, наречено Църква, също човешко и, следователно, подчиняващо се на всички исторически закони и на всички исторически условия. Това творение се развива така, както и всяко човешко творение. Историята е по-висша от него. Историята го преобразува, допълва го, поправя, усъвършенства и приспособява.

И ето, изведнъж тук ни става ясно защо идеята за предметната така охотно се приема в съвременния свят и защо гнетя така охотно се провъзгласява. Светът, както изглежда, се обръща към Христос; към Него се обръщат дори онези, които не считат себе си за християни. Те обаче се обръщат към Христос-човека. Те се обръщат към Църквата като към културно порождение на историческото развитие. Те виждат в нея само естествено средоточие на здравите възможности на човека. Божествеността

на Христа и надприродността на Църквата в тяхното съзнание са изгубени. Нито един от световните властители, говорещи в последно време за християнството, не изповядва Христос като въплътения се Бог, страдалия, умрелия, възкръсналия и имащия да дойде отново. Нито един от тях не признава Църквата за божествена институция, за Самия Христос. Но най-удивителното е, че ние и бихме счели за нетактичност искането за едно таква изповядване. Ние бихме счели за наглец онзи, който, да речем на конференция по правата на човека, би поускал – по примера на стареца презвитер Иоан – да се изповяда като носител и основа на тези права – Иисус Христос, доколкото тези права се формулират с думите на Евангелието... В днешно време разделянето на Христа чрез идеята за предтеча се осъществява изключително строго. Отрицанието на Неговата Божественост става съвсем явно. Въвличането на Него Самия и на Неговия подвиг в областта на човешката култура е неоспоримо. И все пак, ние често се възхищаваме и радваме на това – че светът днес, вдигне ли, така много и така често говори за Христос.

Антихристовият дух се ползва от тази помраченост на нашия взор. Той постоянно говори за християнството, за неговата ценност и значение за нравствеността, за обществото, за демокрацията, за науката, изкуството, но той говори за това, отминавайки с мълчание Самия Христос, или обявявайки го за "предтеча", но съвсем не за Първия и Последния, за Алфата и Омегата. Ето защо всички тия речи – това са речи на дракона, а идеята за предтечата – това е съвременната антихристова идея.

Превод: Калин Янакиев
(преводът представлява откъси от книгата на Антанас Мацейна *Тайната на беззаконието*, нем. оригинал 1955 г., руски прев. Санкт Петербург 1999 г.)

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

Известен е с активната си дейност в различни икуменически съвещения. Сред книгите му по-известни са: *Иисус Христос* (1976), преведена на български 2005 г., *Вяра и Бъдеще* (1982), *Божиято време за човеците* (1984)

Кардинал Валтер Каспер – в разговор с Калин Янакиев за богословските различия и за отношенията между Православието и Католичеството днес

Калин Янакиев: Ваше високопреосвещенство, доколкото Вие изпълнявате в Римската църква служението на председател на Съвета по църковно единство, за мен този разговор представлява истински шанс да ви отправя няколко въпроса, свързани с отношението на Католическата църква към Православната.

На пръв поглед нещатна сякаш са намерили най-детайлна формулировка в Декрета на Втория Ватикански събор *Unitatis redintegratio*.¹ В него, след като се утвърждава че

¹ Вторият Ватикански събор на Католическата църква е проведен през 1962-1965 г. На него е извършено решително обновяване на отношенията на католицизма със секуларния свят и с другите християнски геноминации.

Църквата е и си остава една (и се пояснява, че това е Католическата църква), се казва – в гл. III – “Но през последните векове се породиха две по-големи разногласия и не малко общности се отделиха от цялата общност на католическата църква ...” Очевидно е, че тук се има предвид “откъсването” (от католическа гледна точка) на първо място на Православната църква. Ако според четенето на текста на Декрета до тук, логично е да заключим, че според Събора “откъсналите се” православни общности би следвало да се считат (най-малкото) за разколнически. Текстът обаче продължава с пояснението, че откъсването е станало “и поради вина на хора от двете страни”. Още повече: Декретът заявява, че “онези, които се раждат сега и са се обучили в Христовата вяра в тези общности, **не могат да бъдат обвинявани в грях за разделяне**”. Те, казва се по-нататък, “са образували някаква общност, макар и несъвършена, с Католическата църква” и се наричат от Католическата църква “братя в Господа”. Изяснете, моля ви по-точно това определение на членовете на Православната църква? Как се съвместява това “братство” с тяхната, все пак “отделеност”?

Кардинал Каспер: Хиляда години църквите на Изтока и Запада съществуват заедно, докато любовта между тях охладнява, появяват се недоразумения, изникват предразсъдъци. Вината лежи и върху двете страни. Разбира се, срифтът не е бил окончателен, разделът между църквите на Изтока и Запада не е окончателен – между нас остава същественото нещо, което съхраняваме, а това е вярата в Иисус Христос, тъй както тя е дефинирана от първите събори на християнската Църква. Също така остава общо за нас Кръщението, чрез което ставаме членове на Тялото Христово. Освен това всички останали Тайнства на Православната църква, без изключение, се признават от Католическата църква за валидни. Най-важното общо между нас остава Евхаристията. Там където има причастие към Тялото Христово, там има Църква. Остават, следователно, много съществени елементи на общността между Изтока и Запада. Това, което от католическа гледна точка липсва в тази общност, е общението с Апостолическия престол в Рим. Това е обаче за нас един съществен елемент, който се числи неотменно към би-

тието на Църквата. Ето защо Вторият Ватикански събор заявява, че има съхранена общност между Изтока и Запада, но тя не е пълна общност. Папа Павел VI казва веднъж: "това е една **почти** свършена общност".

Калин Янакиев: Вторият въпрос, който бих искал да ви задам за мен е изключително важен. Четейки документите на Втория Ватикански събор, ние се освещомяваме за братски протезнатата ръка на Рим към нас. Всичко казано в цитирания от мен Декрет е чудесно. Ако то бъде четено внимателно и добронамерено от пастирите и богословите на Православната църква, те би трябвало да се съгласят, че Католическата църква не се съмнява в това, че православните живеят благодатния живот в Христа, ползват се от сакраменталните Му спасителни дарове. Това учи Втория Ватикански събор. Но Католическата църква има и своя Първи Ватикански събор от 1870 г., на който са приети такива например догматически определения "Ние учим и определяме, че по Божие установление, Римският папа е получил примата на ап. Петър и че всички църковни пастири, какъвто и сан да имат, и всички вярващи, поотделно или заедно, са длъжни безусловно да му се подчиняват, не само по въпросите на вярата и нравствеността, но и по въпроси, които засягат управлението и дисциплината в Църквата... това е учението на вселенската истина и който се отклони от него, **отпада от вярата и спасението**". Съвсем сигурно е, че Православните църкви и до днес не приемат и не изповядват подобно твърдение. Тук моето намерение не е да повдигам отново спор по въпроса за папския примат. Въпросът е обаче, че по този начин, по определението на Католическата църква, православните църкви "отпадат от вярата и спасението". Сетне: пак на Първия Ватикански събор е утвърдено: "Заблужда-

ват се онези, които мислят, че решенията на папата могат да бъдат обжалвани пред Вселенски събор и че авторитетът на Събора стои над папския авторитет. Прочее, всеки който утвърди, че папата няма пълна и висша законодателна власт в Църквата... а само част от тази власт, **да бъде анатема**". Съвсем ясно е и тук, че точно противоположното на утвърденото в този текст изповядва и днес Православната църква. А това означава, че по определението на Католическата църква, нейните членове са под анатема!

Мисля, че е ясно в какво е проблемът. Ако пастирите на Православната църква четат определенията на Втория Ватикански събор, те ще бъдат освещоменени, че за Католическата църква, тяхната има и Тайнства, и легитимна църковна дисциплина, и - въпреки разделението - **общност** с католиците, на които православните са "братя в Господа". Ако ли четат цитираните (и още няколко) определения на Първия Ватикански събор, те пак ще бъдат освещоменени, че доколкото не изповядват утвърдените от тях положения - те, пак за Католическата църква - се намират вън от вярата и спасението, че са анатема. Как се отнасят за съвременната Католическа църква определенията на Втория Ватикански събор за Източните църкви към определения на Първия Ватикански събор, чиито анатемни безспорно лягат върху същите тези църкви?

Кардинал Каспер: Най-напред трябва да се каже, че отците на Втория Ватикански събор са познавали, разбира се, текстовете на Първия Ватикански събор. И ако се проследят текстовете, може да се докаже текстуално, че за тях е било изключително важно да не се отменят текстовете на Първия Ватикански събор.

Когато се четат текстовете на Първия

и на Втория Ватикански събор, обаче, те трябва да се гледат в контекста, в който взаимно се допълват, взаимно се интерпретират, но не стоят в противоречие един с друг. Текстове на Втория Ватикански събор са, така да се каже, една авторитетна автентична интерпретация на Първия Ватикански събор. Така би трябвало да се четат. Освен това – и тук е моят отговор на Вашия въпрос – трябва да се има предвид положението, че Първият Ватикански събор **изобщо не е имал пред очи Православната църква**. Проблемът на Първия Ватикански събор е **вътрешно католически проблем** – а именно: разграничаването от така наречения галиканизъм². Анатемите са насочени в тази посока.

И едно трето съображение. Една анатема, едно църковно осъждане **предполага винаги личната вина**, вината на лицето. Затова, разбира се, на днес живеещите православни християни не може да им се вменява, че са виновни за това, че не са католици. Те са родени в своята верска традиция, те са предано вярващи. Ето това е основанието, според което те съвсем не могат да бъдат осъждани с оглед на тези анатеми.

Калин Янакиев: В такъв случай един уточняващ въпрос: православните и днес вярват точно така, както галиканистите по времето на Първия Ватикански събор, за положението на Римския епископ. Кажете с две думи: за съвременната Католическа църква Православната църква вън от вярата и спасението ли е, поради това, че не изповядва папския примат или не е?

Кардинал Каспер: Тя не е **изцяло** извън католическата вяра, защото всички останали верски истини и норми са налице в нея. Наистина, материално гледано липсва един момент, но формално, тъй като не е налице някаква тежка вина и, така да се каже, са изпълнени всички формални условия, не може да се говори, че църковното осъждане е в действие. Ние гледаме православните християни като членове на Църквата на Исус Христос, като наши братя и сестри в Исуса Христа, с които имаме дълбока общност. Това, за което съжаляваме и скърбим обаче е, че липсват един или няколко съществени момента.

Калин Янакиев: Ако според Католическата църква Евхаристийната Трапеза, на която седят православните, е истинската Евхаристийна Трапеза, как да си обясним това, че католици и православни все пак не биха могли да съслужат заедно тази Евхаристия, т. е. да седнат заедно на тази Трапеза? Как е възможно да признаваме един на друг седенето на Евхаристийната Трапеза и все пак да не можем да се угощаваме на нея заедно?

Кардинал Каспер: Ние, православни и католици, имаме едно общо убеждение. И това общо убеждение гласи, че пълното участие в Евхаристията предполага пълното взаимно признаване, пълното общение, каквото в момента нямаме. Това е основна теза както на Източната, така и на

2. Особено направление във Френската (галската) католическа църква, зародило се в отделни среди още през 14 в. и отричащо върховната юрисдикция на Римския папа над френския епископат.

Запагната църква.

Калин Янакиев: Все пак, ще се изкуша да Ви помоля за богословски коментар на едно от най-невралгичните спорни места между Католичеството и Православието. Католическата доктрина учи, че св. ап. Петър има примат над останалите апостоли (по Мат. 16:18)³; че съществува постоянно приемство на примата на св. Петър във Вселенската Църква докато свят светува и че приемството на този примат се осъществява в Римската църква. По-раншни и острастени православни полемисти са били склонни да оспорват и трите тези на въпросната католическа доктрина. В съвременното православно учение обаче се утвърждава едно разбиране (впрочем развивано още от 13 в.) според което – да, св. ап. Петър има определено първенство над всичките апостоли (сравним с примата на епископа над колегията на презвитерите). Приматът на апостола съществува по приемство в Църквата – и това е така. Само че не единствено Римския епископ е приемник на този Петров примат, **а всеки един епископ**. Всеки епископ е “Петър на своята катедра” – твърди православната еклезиология. Докато Църквата се е ограничавала само с апостолската колегия, Петър е бил нейният “надзорник” (епископ). От момента, в който Църквата се е създала на други места, структурата в апостолската общност се е възпроизвела в нововъзникналата поместна църковна общност – тя е получила свой “поместен” Петър в лицето на поставения за епископ. Така се разрешава трудността идваща от историческия факт, че св. ап. Петър е учредил поместна църква и е оставил епископ първо в Антио-

хия, а едва сетне в Рим (авторитетно сведение за което ни дава сам папа Иннокентий I). И въпреки това Антиохия никога не е претендирала за единствена църква-приемница на Петровия примат.

Кардинал Каспер: Най-напред с този въпрос Вие, разбира се, се досягате до една фундаментална разлика между католическата и православната еклезиология. Само че формата, в която описвате тази разлика, е, струва ми се, една полемична интерпретация на този въпрос, който, доколкото аз знам, не е бил поставян по този начин поне през първото християнско хилядолетие.

Несъмнено и през първото хилядолетие е имало различия в схващанията относно точното определяне на мястото на наследника на Петър. Каквото и както и да се коментира обаче, Рим винаги е бил схващан през тези първи десет века като първи Престол и е имал първенство. Дали това първенство ще се описва като юрисдикция, или като чест и почит, това е един втори въпрос, но при всички положения той **е бил** първият Престол и общението с Рим е било от съществено значение за останалите. Това произтича от свидетелствата на църковни отци, които са общи за всички нас. Ще напомня например за св. Иринеи Лионски, още във втори век. Също така си спомням за един толкова важен църковен отец като св. Атанасий Александрийски, чиято борба с арианството е била от решаващо значение за Вселенската Църква и който в тази тежка ситуация се обръща именно към Рим. Би могло най-сетне да се напомни за св. Максим Исповедник, който във връзка с борбата срещу монотелитството предприема едно, така да се каже, посред-

³ Базирайки се на текста от Евангелието в който Христос казва на св. ап. Петър: “И аз ти казвам: ти си Петър, и на тоя камък ще съградя църквата Си, и портите адови няма да ѝ надделеят; и ще ти дам ключовете на царството небесно, и каквото свържеш на земята, ще бъде свързано на небесата; и каквото развържеш на земята, ще бъде развързано на небесата”, Мат. 16:18-19

ничество между Изтока и Запада, но ясно подчертавайки предимството на Римския епископ. Освен това искам да обърна внимание на една книга от съвременния френски православен богослов Оливие Клеман *Един иначе изглеждащ Рим*, в която той описва елементи от длъжността на Петровия наследник през първото хилядолетие, с което дава израз на позицията, че на тази основа може да се стигне до единение по обсъждания въпрос.

Струва ми се, че през първото хилядолетие безспорно има признаване на едно особено положение на Римския епископ. Но когато говорим за такъв тип примат като примат по чест, *primatus honoris* (както казват православните), ние със сигурност не бива да си го представяме така, като че ли на Римския епископ по този начин се дава право просто да седи на по-висок стол или да върви най-отпред в процесията. Това би било твърде външно и най-сетне небиблейско. „Чест“ предполага почитание, позиция на морално превъзходство, такава, че общението с него по верските въпроси да е от съществено значение.

Калин Янакиев: От православна гледна точка първенството на Римския епископ е било мислено като такова, каквото е отношението между епископ и митрополит в поместната епархиална църква. Наистина, според Православната църква епископът на Рим е първи по чест и това, разбира се, означава че той има административни правомощия, по-големи от останалите епископи, но според католическата гледна точка, той има пълен примат **по власт** и дори по-висока власт от Вселенския събор. Впрочем, Вие вчерта споменахте в словото си в аулата на Университета, че съвременната Католическа църква търси начин да изтълкува този примат на Римския епископ тъй, че той да стане приемлив за останалите християнски изповедания и на първо място за православното. Бихте ли казали в каква посока се търси подобна интерпретация?

Кардинал Каспер: Досега няма официално църковно мнение по този въпрос, така че аз мога да дам израз единствено на личното си схващане. В параграф 95 на своята енциклика *Unum sint*, както вчерта подчертах, папата призовава към една дискусия между Православните църкви и Римокатолическата църква. Тази дискусия в никакъв смисъл не е стигнала до каквото и да е категорично заключение.

Сравнението, което Вие направихте с отношението между епископа и митрополита/архиепископа е в много висока степен допустимо, защото митрополитът няма различно, по-високо ръкоположение от епископа – няма специално Тайнство за митрополита, но митрополитът има една по-висока юрисдикция. Сравнението тук е коректно: папата няма някаква специална ръкоположеност, той е епископ като всички останали, но има по-висока юрисдикция от тях. И все пак има голяма разлика. Защото между епископа и митрополита става дума за отношения, санкционирани от църковното право, докато Католическата църква твърди, че при прима-

та на папата става дума за **Божествено право**, т.е. за примат, пожелан и положен от Самия Иисус Христос. Това вече е сериозна разлика.⁴

Искам да добавя още нещо. Юрисдикционният примат на папата в никакъв случай не отменя юрисдикцията на отделните епископи в техните диоцези. Даже напротив, самият Първи Ватикански събор има изискване към папата той да издига достойнството и пълномощията на самите епископи, да ги подсилва, а не да ги потиска, така че тук по-скоро става дума за едно взаимно отношение на напреженията. Затова и при нас формата на управление на Църквата си остава една колегиална форма, т.е. форма на консенсус между папата и епископите, при който папата управлява Църквата **заедно с епископите**. Намесата на папата в работата и организацията на отделния диоцез е нещо извънредно и до него би могло да се стигне само тогава, когато този или онзи епископ не си изпълнява задълженията. Папата е този, който може да реши дали да се намеси и как да се намеси. И това е винаги едно изключение. Проблемът, който застава в диалога между Католическата и Православната църква сега, е за модалностите, за начините, за типа, в който тези отношения да бъдат реализирани и упражнявани. Съвършено е възможно папата да упражнява тези си пълномощия в Латинската църква по начин, различен, от този по който би ги упражнявал по отношение на Източната църква. Нали затова Вторият Ватикански събор изрично казва, че източните църкви имат способността и възможността да се самоуправляват според

тяхното собствено право, според собствения си правен обичай.

Калин Янакиев: Разбира се, не е необходимо да се впускаме отново в тези спорни моменти между католическата и православната еклезиология, които са били повтаряни безконечно в историята, но понеже се позовахте на Христовите думи, с които Католичеството обосновава папския примат, ще Ви помоля за кратък коментар върху следното. Православните са посочвали винаги, че казаното от Господа в Матей 16:18 за ап. Петър: "Каквото свържеш на земята ще бъде свързано на небесата" е повторено в глава 18 в същото това Евангелие от Матей в многествено число и за всички останали апостоли.⁵ Оттам Православната църква заключава, че тази власт е дадена по Божествено право колкото на Петър, толкова и на всички останали апостоли. В Откровението на св. Иоан Богослов спусканието се от небето Иерусалим има 12 основи и на тях са написани "дванадесетте имена на апостолите на Агнеца"⁶. Това сякаш са най-тежките аргументи на православните полемисти. В случая става дума също за Божествено право.

Кардинал Каспер: Сега разбира се, не можем да навлезем във всички детайли на екзегезата. Ако трябва да тълкуваме Матей 18, това би могло да се гледа така – да, съборността на епископите представлява тази власт, дадена на всички апостоли. Но и папата сам представлява властта. Ние следователно взимаме на сериозно и двете места от Евангелието от Матей. Върховната власт в Църквата може да се упражнява изцяло колегиално

4 Кард. Каспер се позовава тук именно на цитираните думи на Иисус Христос от Евангелието от Матей, 16:18-19 към св. ап. Петър и твърди, че, следователно, правото на апостола (и на приемниците му на Римската папска катедра) на примат над останалите апостоли (респ. епископи) има източника си в Самия Бог; установление е на Божественото право, а не е решение на Църквата.

5 Вж. думите на Господа: "Истина ви казвам: каквото свържете на земята, ще бъде свързано на небето; и каквото развържете на земята, ще бъде развързано на небето" (Мат. 18:18)

6 Вж. Откр. 21:14

или пък може да бъде изпълнявана само от папата, при което папата, дори когато сам упражнява тази власт, трябва да я изпълнява, така да се каже, в морален консенсус с епископата. И тъй, приматът на папата не отменя пълномощията на отделните епископи или на колегиума на епископите, който във всеки случай не може да бъде мислен без папата.

Калин Янакиев: Разбирам, това е позицията на Католическата църква. Бих искал да ви насоча към следния въпрос, който за мен е интересен... Нека да приемем, че един ден Православната и Католическата църква се решат да се съберат в Духа Свети, за да обсъдят и разрешат по някакъв начин всички догматически и прочие различия, които не им позволяват да се съединят в пълното общение на едната и единствена Христова Църква. Аз не мога ясно да си представя юридическия механизъм, по който ще се вземат решенията на един такъв събор, тъй като поне един от разделящите въпроси, всяка една от страните ще настои да бъде приет предварително, като условие за възможността съборът изобщо да се състои. Изхождайки от своята еклезиология, Православието ще изисква решенията на този Вселенски събор да бъдат приети като последна инстанция за Едната Църква. Изхождайки от своите догмати, особено приетите на Първия Ватикански събор, Католическата църква пък ще настоява, че тези решения могат да станат общоцърковни решения само след утвърждаването им от папата. Това сякаш ни вкарва в задънена улица още преди евентуалното ни събиране. Разбира се, подобно събиране не се е задало на непосредствения хоризонт. Доколкото обаче истинският християнин трябва да има воля за единство, тези неща трябва да бъдат обмислени предварително.

Кардинал Каспер: Нека да кажа най-напред, че аз нямам програма и не вярвам някой вече да има програма как би се осъществил този преход към действителното единство. Това е един харизматичен процес, който аз не мога да планирам предварително. Не бива още сега да се формулират условия, а по-скоро да се подхване диалогът. И една от задачите на диалозите, които ние сега водим е тъкмо тази, да подготвят за едно такова съборно събитие. Разбира се, на края едно такова решение трябва да бъде изцяло признато и от двете страни. Ние имаме един пример пред очите си, който трябва да ни навежда на размисъл. Това е съборът във Флоренция, през 15 век, където православната страна не изцяло приема условията и ситуацията след това става по-лоша, отколкото е била преди събора. Ето защо днес не може изобщо да става дума за това, единият да наложи с насилие мнението си на другия. Функцията, която папата има като пръв от епископите, е всъщност да работи за постигането на такъв консенсус. Той трябва да поеме своята посредническа функция, своята координираща функция. **И едва когато е налице консенсусът, тогава да го потвърди.** Това е и методът на Павел VI по време на Втория Ватикански събор, който непрекъснато прави такива предложения, че да може да привлече и малцинството, т. е., несъгласните в момента, така че и за тях да станат приемливи всички общи решения. Папско-

то потвърждение ми се струва при това съвършено необходимо. Доколкото ми е известно обаче, православната еклезиология също се ориентира към известното 34 апостолско правило от църковния канон, където е казано, че във всеки регион трябва да има един първи епископ, без чието съгласие никої от останалите не би могъл да направи каквото и да е, докато в същото време и той се нуждае от съгласието на останалите⁷. Ето защо всеки събор има нужда от, така да се каже, един първи, който да го свика, да го координира и накрая да го потвърди. Доколкото ми е известно, и сега в Православната църква е така, че един събор не може да има валидност без правното санкциониране и окончателното утвърждаване от страна на патриарха.

Калин Янакиев: Бих искал да Ви задам и няколко въпроса от по-общо духовно естество.

Защо според Вас бяхме (и сме) свидетели на факта, че комунизмът – този безпрецедентен, същностно анти-теистичен режим (различаващ се по това и от нацизма) откровено проповядващ необходимост от унищожаването на огромни групи от хора, за да бъде изменена базисната човешка природа – не дочака своето изрично и радикално осъждане от институциите на цивилизования свят. Аз си давам сметка за достойното отношение, което Католическата църква е изразявала към комунизма като идеология и практика (още от края на 19 в.). Моят въпрос е свързан по-скоро с Вашето становище за по-дълбоките причини за колебанията и нежеланията на широки, либерални интелектуални кръгове в Европа да произнесат тази присъда.

Кардинал Каспер: Най-напред трябва да се каже, че комунизмът е не просто политическа и икономическа, а **антропологическа заблуда**. Комунистите се опитваха да разберат човека, без да въвлекат в това разбиране, в хоризонта на това разбиране, връзката на човека с Бога. И от там заблудата, че само чрез човешки усилия могат да създадат рая на земята. А винаги когато се правят опити да се инсталира раят на земята чрез насилие, всъщност се построява адът. Като антропологическа заблуда комунизмът разруши в сърцата на хората твърде много хуманни ценности. Преодоляването на комунизма следователно не е само в това да се приведе в ред икономическата система или да се въведат отношенията на политическа демокрация, което е наистина важно, но и в това усилие, чрез възпитание, да се върнат обратно в сърцата и в душите на хората онези основни човешки ценности, между които са, разбира се, и християнските.

Калин Янакиев: Би ли могло да се каже в такъв случай, че причината комунизмът да не претърпи такова осъждане, каквото нацизмът например, е тази, че заблудата на комунизма лежи много по-дълбоко и същинското преодоляване на комунизма като квази-религия би трябвало да е религиозно преодоляване. Светът със своите средства не би могъл да се справи със заблуджението на комунизма. Само християнството би могло да се справи с него в дълбочина.

Кардинал Каспер: Напълно съм съгласен с Вас. Няма никакво, така да се каже, формално, директно осъждане на комунизма. По съдържание обаче, той е осъден чрез цялото социално учение на Католическа-

⁷ 34 апостолско правило гласи: "Епископите на всеки народ трябва да познават първия изпомежду си, когото да признават като глава и да не вършат без негово разсъждане нещо, което превишава тяхната власт, а всеки да прави само онова, що се отнася до епархията му и до подведомствените неї места. Но и първият епископ да не върши нищо без разсъждането на всички епископи, понеже по тоя начин ще има единоумислие и ще се прослави Бог чрез Господа в Духа Свети – Отец и Син и Дух Свети.

та църква. Втория Ватикански събор се отказва от специално формално осъждане, за да не направи живота на християните, живеещи под натиска на комунизма, още по-горчив. По същество обаче, осъден е атеизмът, осъден е колективистичният възглед за човека, цялото ударение е поставено изцяло върху лицето, върху личността, което е в пълно противоречие с комунистическата идеология.

Калин Янакиев: И все пак ние трябва да признаем, че този стремеж да бъде построен рай на земята не е присъщ само на комунизма. Комунизмът е един насилствен проект за построяване на рай на земята. В днешно време ние сме свидетели на един мек вариант на подобен проект: хедонистичната култура. Това е едно предизвикателство пред съвременните християни. Това "трансцендиране" по хоризонтала е нещо, което е присъщо на европейското човечество изглежда от Просвещението насам.

Кардинал Каспер: За жалост сте прав. Разбира се, не само комунизмът е такава вътресветовна идеология и утопия; съществува и буржоазната, демократичната хедонистична идеология и утопия. Всички тези утопии следва да бъдат осъждани от гледна точка на християнската надежда и вяра. Специфичното за комунизма обаче е, че комунистическата идеология има колективистичен възглед за човека, докато буржоазната демокрация, в която тази хедонистична религия, за която Вие говорите, се разгръща, е индивидуалистична. От гледна точка на Църквата, акцентът трябва да падне едновременно върху персоналното достойнство на човека и неговите социални връзки. Разбира се, без едното да се разпада за сметка на другото. В този смисъл християнството има свой собствен възглед за човека със съответните му социални следствия, който се отличава както от това западно хедонистично схващане, така и от комунистическото. И двете – и комунистическата идеология, и тези хедонистични утопии – са от гледна точка на Църквата, на християнството и на християнина, неприемливи. Заедно с признаването на Божественото, човек признава своята крайност, своята ограниченост. А в този смисъл той признава, че не може да постигне от себе си своето съвършенство и съвършенството на света. Ясно е, че съвършенството е дар Божий. За това е нужна благодат.

Калин Янакиев: Не ви ли се струва, че това търсене на рай по хоризонтала е симптом на едно дълбоко разочарование на европейската душа от Просвещението насам? Не е ли съвременната секуларна цивилизация една цивилизация на дълбинното духовно разочарование? Колко интересно, съвременните хора живеят в един непрекъснат режим на търсене и консумиране на удоволствия, а в същото време едва ли е имало друг момент в историята, който да е бил така разочарован за бъдещата съдба на човека. Ние сякаш не знаем какво повече имаме да правим в историята. Съвременното човечество живее в един режим на "и така нататък"...

Кардинал Каспер: Да, това е реалността, която често се описва с термина „постмодерност“. Модерността произведе различни идеологии и утопии. А през XX век и две тоталитарни идеологии. И двете завършиха ужасно. Това има връзка с описаното от Вас като „разочарование“. То доведе до онова, което се обозначава като „постмодерност“, където всичко се релативира, всичко се наблюдава индиферентно и **се изисква** да се живее така, като че ли няма абсолютни ценности. Оттук произтича погледът към удоволствието и консумативността – консумативното удоволствие, като единствена ценност. Това, струва ми се, е общото предизвикателство към всички религии, на първо място към всички християнски църкви. Един прочут католически теолог, Карл Ранер, казва на едно място малко изострено: да срещнеш убеден атеист си е вече наравно случай на пасторално щастие. Атеистът, който е убеден, има същия проблем, само отговорът му е различен. С него мога да дебатирам. Как обаче да споря с някого, който е равнодушен и заявява, че това изобщо не го интересува? Тогава е много трудно да се води религиозен разговор.

Калин Янакиев: Това е най-голямата трудност на диалога между вярващите и невярващите. Нас обикновено ни атакуват с това, че християнската Църква декретира една човешка природа и нейните ценности. Всъщност, казват, всичко е произведено от различните култури. И в тази връзка в съвременния свят се развива един невероятен плурализъм на култури. Всичко се обявява за „култура“. Не само различните религиозни и нерелигиозни изповедания, но дори и сексуалният избор се превръща във форма на култура. Същевременно Църквата се обявява чисто и просто за мрачна и консервативна структура. Рестриктивна по отношение на тази плурализация. Как бихме могли да отговорим на това предизвикателство и да не бъдем привидяни като намръщени консерватори?

Кардинал Каспер: Не е лесно да се отговори този въпрос. Може най-напред да се покаже, че всички култури – всички, които историята на човечеството познава – винаги са имали своите религиозни връзки, своята религиозна отнесеност. Това във всеки случай важи поне за всички култури, които са ни известни. Във всяка от тях човекът има трансцендентна отнесеност. На второ място може да се извърши един точен анализ или феноменология на човека, при което ще открием един копнеж към окончателно щастие и окончателно постигане и това всъщност се числи към същността на човека. Може да се сочи към един човешки феномен, като например това, че повечето млади хора, когато се влюбват, когато се устремяват към една любовна връзка, когато се стремят към любовта, всъщност желаят именно такава окончателно щастие, макар може би да усещат, че то не е точно в това, да знаят, че то няма да се състои по този начин. Повечето от хората не са устройени така повърхностно, че да се впуснат в краткосрочни и безразборни просто сексуални връзки. Също и въпросът за срещата със смъртта – не просто личната, а и тази на приятелите ми, на брачния партньор. Смъртта задава въпроса какво остава от човека, какво се съхранява в последна сметка.

Аз мисля, че тези антропологически ценности неизменно се крият в човека и не могат да бъдат отнети от него. Аз смятам, че въпросите за антропологическата ценност трябва да бъдат извеждани на преден план, да бъдат разгръщани, за да се върви към истинния отговор. Това е задача пред възпитанието, но не възпитанието, с което няко-

му се напраща нещо, а така, че всеки да може самосъзнателно да открива това у себе си. Моят опит от работата с млади хора показва, че от една страна е необходимо много, много търпение, а от друга страна трябва да им се помага да реализират онова, което откриват в себе си. Има млади хора, които имат чувството, че ще се осъществят в работата, в удоволствията, но те самите не си вярват, самите те копнеят за нещо повече и търсят това „повече“. И затова в нашето постмодерно общество се развихрят някакви странни религиозни форми, които, разбира се, в по-голямата си част са нерелективирани и даже глуповати, но са сигнали, изпълващи с надежда знаци за религиозния копнеж. Не вярвам, че нашият свят е чак толкова секуларизиран. Днес има много неща, които навремето биха били означени като суеверие, но те трябва сериозно да се мислят като сигнали.

И най-важното, което ние можем да направим, е да представяме убедително вярата си, така да живеем вярата си, така да я внедряваме в живота, че непрекъснато да задаваме убедително въпросите за смъртта, за болката, за бъдещето. Да убеждаваме във вяра чрез самите себе си.

Калин Янакиев: Вижте колко интересно. Съвременната цивилизация се опитва да скрие от човека неговата граничност, за да го анестезира. А ние казваме, че бихме могли да убедим съвременния човек, ако му припомним тази негова граничност. Но за да направим това, ние трябва да осведомим съвременния човек за смисъла на страданието. А това е изключително трудно в една цивилизация, която сякаш вече няма ресурси да осмисли страданието.

Кардинал Каспер: Мисля обаче, че би било неправилно това да се разглежда само в негативните му аспекти и да обвързваме религията само с негативния опит. Разбира се, ние трябва да посочваме граничния опит на човека. Никои човек не може да се изтръгне от смъртта, от страданието, от болката. Би било нечестно да се внушава възможността за такова бягство. Ето, точно днес⁸, ние като католици (но мисля, и не само католиците), размишляваме върху това, с какво папата се обърна в своя понтификат към младите хора. Той не им каза някакви приятни неща. И – въпреки това – макар той да е един много болен и страдащ човек, а не някакъв здравеняк, младите хора го почитат, защото е истински. Казва, каквото вярва, гържи на него, опира се в него и живее по този начин. Примерът, мисля, е най-важното, което днес ние като християни можем да дадем от себе си.

⁸ Разговорът се води в София, на 2 април 2005 г., когато световните агенции вече са съобщили за особено влошаването на здравето на папа Йоан-Павел II. Същият ден вечерта, след заминаването на кард. Каспер, папата почина.

Превод от немски: Георги Каприв

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

Играта и времето. Бележки върху интерпретациите на играта през късното Средновековие

Цочо Бояджиев

Две неща като че не бугят съмнение. Първото е, че изучаването на феномена "игра" би допринесло съществено за изграждането на една адекватна история на менталитетите, че играта е един от най-ясните индикатори за нравствения статус на определена историческа епоха, че в играта са закодирани базисни представи за ролята на съдбата, случайността, предопределението и значимостта на личния избор, че в нея са концентрирани най-дълбоки човешки страсти и че, следователно, навлизайки в пространствата на играта, ние придобиваме възможността да проникнем в най-дълбоките и най-интимни сфери на човешкото битие.¹ Второто е, че без друго ще бъдем принудени да започнем с Хьойзинга, което означава – между другото – и да си дадем сметка за трудностите при дефинирането на тази толкова пластична и необичайна "субстанция". За-

¹ Cf. L. Zdekauer, *Il giuoco d'azzardo nel medioevo italiano*, ed. G. Ortalli, Firenze 1993, p. 17.

щото ако е вярно, че самият цивилизационен процес – а това означава: самият живот на човека – израства и се разгръща като игра², то също толкова вярно е, че ние практически не сме в състояние да обособим чистия “еїдос” на феномена, за да го удържим след това и в някаква дефинитивна формула. Тъкмо поради това Хюїзинга се вижда принуден да се задоволи с едно дескриптивно квази-определение, което, разбира се, може да има само много условна валидност. Нека все пак го припомним: играта е доброволна дейност или занимание, осъществявано в строго определени времеви и пространствени граници, съобразно свободно приети, но безусловно обвързващи правила, занимание самоцелно и придружено от чувството за радостна напрегнатост и от съзнанието, че ставащото е различно от обикновения живот³. И още малко: играта съзнава своята не-

2 J. Huizinga, *Homo Ludens. A Study of the Play Element of Culture*, New York – Evanston 1970, p. 17.

3 Ibidem, p. 47

обикновеност като “несериозност”, като обратното на сериозното, но в същото време обсебва играча достатъчно пълно и силно. Тя е активност, която по самата си същност не е обвързана с материален интерес. И тя подпомага образуването на социални групи, които клонят към обгръщане на дейността си в тайнственост и подчертават различеността си от заобикалящия ги свят като го пренебрегват или изключват по някакъв друг начин⁴.

Това, което ми се струва особено важно за забелязване, е крайната предпазливост при квази-дефинитивното описание на феномена в началната глава на *Homo ludens*. Една без съмнение оправдана предпазливост пред лика на тази толкова многовидна, пластична и понякога граничеща с чистата имагинерност реалия. Изследователят на средновековната менталност има още повече основания да бъде съгържан. Защото независимо дали ще опитаме да разгърнем съдържателно понятието за игра през средните векове, или ще се задоволим да го отграничим от сходни или пък противоположни нему понятия, ние без друго ще се натъкнем на практически непреодолими трудности. Когато например на едно място⁵ прочетем, че “мъжете и жените в средновековна Англия били ентузиазирани любители на *pleue*”, и поускаме да разберем какво точно са правили те, предстои да чуем следното: “те ловували в полетата и горите, излизали на лов със соколи по речните брегове, включвали се в блестящи турнири, танцували, борели се и изпитвали уменията си да стрелят с лък, а в добавка играели шах, хвърляли зарове в игри на шанс, свирели на музикални инструменти, пеели, разказвали истории и четяли”, с една дума вършели всичко, което повече или по-малко противостои на онези дейности, които могат да бъдат разпознати като “сериозни”: труд, война, молитва, домоводителство, сън. Лесно е да се забележи, че в този случай са изброени човешки активности, които имат само много отдалечено и условно родство помежду си, поради което и не е лесно да бъдат погледени по коректен начин към общо за тях понятие. Изкушението пък да дефинираме играта е *contrario*, сиреч противопоставяйки я на не-игровите жизнени форми, се опровергава от факта, че в една “цивилизация на жеста”, каквато европейското средновековие безспорно е⁶, жестовият, “театралният”, а значи игровият компонент присъства по необходимост във всяко, дори в най-сериозно замисленото и осъществено действие, каквото е например погребалната церемония. Така самото противоположно, от което сме се надявали да се оттласне нашето определение за играта, се оказва не по-малко смътно и неуловимо. Ако например се задоволим с непретенциозното и само провизорно твърдение, че игра е това, което не е труд, ние с изненада ще констатираме, че самото средновековие не разполага собствено с понятие за труд и дори няма дума, която да изразява адекватно това понятие. В латинския употребяваните термини осцилират между *labor*, който означава “напрежение”, “напрегнатост” и поради това може да назовава и нравствени състояния, а също и екстремни екзистенциални ситуации (изразът за боледуване е *infirmitate laborare*, а за предсмъртната агония – *in extremis laborare*); *opus*, който визира преди всичко резултата от някакъв вид човешка активност изобщо; и *ars*, който обозначава най-вече занаятчийската дейност, като едва в края на средновековието значението му се пренася и върху специфично художествената сфера, сиреч придобива естетически смисъл. Същото съдържа

⁴ Ibidem, p. 32.

⁵ Cf. M. E. Whitmore, *Medieval English Domestic Life and Amusements in the Works of Chaucer*, Washington 1937, p. 192.

⁶ Срв. Ж.-Кл. Шмит, *Смисълът на жестовете в средновековния Запад*, София 2001.

ние имат и съответните названия на народните езици: френските *labeure, oeuvre, art*, както и староанглийските *labour, werk (= work)*. В късното средновековие се появяват нови думи – немската *Arbeit* (означаваща “мъка”, “мъчение”, *Plage*) или френската *travail*, представляваща калка на латинската *tripalium*, гума за един инструмент за мъчение.

Проблемът, прочее, не се изчерпва с това, което Люсиен Февр нарича “отсъстващи думи” (*les mots qui manquent*). Дезориентираща е самата идеология на труда през средните векове. Отношението към него е допълнително смислово моделирано в специфичния контекст на библейски разказ, според който трудът е наказание за грехопадението⁷. В един по-широк смисъл обаче тъкмо трудът е онази автентична човешка дейност, която реализира пълноценно човешкото присъствие в света. Това присъствие се вмества и оценява съобразно принципната опозиция между употребата и наслаждението, между *uti* и *frui*, опозиция, вменяваща на човека възможността да се ползва от земните блага, но и нередността да им се наслаждава – защото истинската наслада е в отвъдния живот. В този смисъл трудът се мисли като тази жизнена форма, в която усвояваме, апроприираме земните блага – и само толкова. В своята радикална интерпретация подчертано утилитарното отношение към твърдото трябва като че да изключи решително всяка модалност на веселието, безгрижието и незаинтересоваността, съставляващи неотменен компонент на игровото действие.

Тази проста схема обаче се оказва недостатъчно функционална. Преди всичко защото отношението към земните радости не е възможно, а очевидно не е и редно да бъде непременно чисто отрицателно. Този свят е бездруго долина на плача, ала простата отгаденост на тъгата, безусловната резигнация съвсем не е адекватното поведение на добрия християнин. Нещо повече, в един универсално-метафизически план тъгата се третира – особено в монашеската традиция – като тежък порок: защото безмерно тъгуващият е забравил за Божието присъствие в света и е загубил надежда, което е тежко прегрешение⁸. Но ако това е така, то – оказва се – в сферата на самото ни земно съществуване би следвало да има такива жизнени модалности, които да ни позволяват не просто да се ползваме от земните блага, но и да се наслаждаваме на заобикалящия ни свят, да му се наслаждаваме, разбира се, непременно неангажирано, с отстъп, с дистанция, да сме му, така да се каже, отстранено причастни. В труда, естествено, дистанцията не може да бъде утвърдена. Трудът е безусловна въвлеченост в света, съобразяване и подчиняване на неговата “законна причина и основание” (*legitima causa et ratio*). Парадоксалната отстраненост-причастност е осъществима следователно извън него, в някаква друга жизнена форма. Коя е тя? Латинските думи, с които най-често се обозначава обратното на работата или труда, са *otium* и *accedia*. Първата назовава преди всичко несмутимия покой на монаха, който му позволява да се отгаде изцяло на духовно служене. Втората характеризира поведението на лошия монах, който избягва както ръчния труд, така и религиозното действие, изпада в леност, оттам в тъга, депресия и безнадеждност. Търсената от нас форма следователно по необходимост ще се съдържа в сферата на *otium*. Тъкмо там може да се осъществи уникалната дейност на радостното приемане-отхвърляне, преутвърждаване-премоделиране на заобикалящия ни свят.

7 Бит. 3:17-19.

8 Егва след рецепцията на антични и арабски текстове, на меланхолията започват да гледат като на медицински проблем.

При все това ние не бива да се поддаваме на импулса да схващаме *otium* просто като "свободно време". Европейското средновековие не бораби с такова понятие, а и идеята за свободното, незаемното време – несъмнено налична през средните векове! – е включена в по-усложнена и по-еластична мрежа от значения. Тя е премоделлирана, най-напред, с оглед на водещото противопоставяне между "публичното" (*tempus commune omnibus*) и "частното" време (*tempus privatum*)⁹. От само себе си се разбира, че проблематично е тъкмо второто, че тъкмо в сферата на приватността, на сепарираността от универсалната подреденост на нещата е възможно да се злоупотреби с нещо, което собствено и не ни принадлежи, а ни е преотстъпено благодатно за наша полза. В този смисъл играта е наистина травматичен сюжет, първо, защото в нея се включваме безусловно по собствена воля и, второ, защото тя подрежда света според собствени автономни и незагължително съотнесени с нормативния порядък на съществуващото правила. Играта подрежда в някакъв смисъл паралелен свят, въвлечайки човешкото битие в друга система от ценности и ориентирайки го спрямо други цели. Тя и конкурентно отнема от времето на човешкия живот, което, прочее, не допуска в себе си никакви лакуни на "свободата" в смисъл на празнота или незаинтересованост спрямо водещата последна цел на всяко съществуване – защото (да си припомним) ние дори насън трупаме грехове или заслуги пред Бога¹⁰. Времето на играта, следователно, не може да бъде характеризирано просто като "свободно време" или ако все пак бъде характеризирано по този начин, то в съвършено друг смисъл. Наистина, това е време, с което разполагаме по собствена воля. Което обаче означава, че ние сме във висша степен отговорни за запълващото го съдържание, за неговото вътрешно определение. В този смисъл играта, оказва се, няма как да бъде ценностно неутрална. Тя не може да бъде дейност просто "за да мине времето"¹¹. Времето на човешкия живот, в неговата интензивност и краткост, е висша ценност и към него не бива да се отнасяме лекомислено и небрежно. Следователно играта е напълно сериозен и във висока степен драматичен сюжет. Нейната оправданост не може да бъде мислена извън – нека го кажем така – по-общия сюжет на скъперничеството, на скъперничеството за време, но и на скъперничеството относно автентичната мяра на човешкото съществуване.

Тъкмо тук се разгръща и истинската средновековна контроверзия относно гопустимостта на играта. В едно общество на целена безостатъчна регламентация на живота снизходителността и дори откровеното безразличие на църковната и на светската власт към тази човешка дейност изглеждат наистина озадачаващи. След първоначалното осъждане на игрите (театралните представления, гладиаторските борби), интерпретирани като институционален компонент от една репрезентативна система, която новата вяра трябва да разруши и преобразува радикално, текстовете на християнските писатели в продължение на векове игнорират напълно проблема, а документите от съборите се ограничават със сухата забрана духовни лица да участвуват в игри, придружена обикновено със запрещението същите да влизат в таверни и да носят оръжие¹². Във всички случаи режимът остава твърде свободен дори за Божиите служби-

9 G. Ortalli, "Tempo libero e medio evo: tra pulsioni ludiche e schemi culturali", in: S. Cavaciocchi (ed.), *Il tempo libero: economia e societa, secc. XIII - XVIII*, Firenze 1995, p. 32.

10 Срв. Ц. Бояджиев, *Нощта през средновековието*, София 2000, с. 526 сл.

11 Френската дума *passetemps* е изкована през 15 в. Тя изразява вече едно ново усещане, усещането, че „времето е субстанция, която подлежи на оформяне по човешка мяра и воля“ – cf. R. Glasser, *Studien zur Geschichte des französischen Zeitbegriffs*, 1936.

12 Cf. *Concilium Parisiense*, a. 1212, l 6 (Mansi, t. 22, col.823), *Concilium Rotomagense*, a. 1214, l 20 (Mansi, t. 22, col. 903), etc.

тели и през 590 г. абатисата на манастира Света Рагезонда в Поатие защитила себе си от обвиненията, че се увлича по играта на зарове, позовавайки се на отсъствието на специален забранителен текст в канона и в манастирския правилник¹³. Нормативните богословски текстове също не вменяват на играта "субстанциална" порочност. Исидор от Севилия отбелязва в своите *Етимологии*¹⁴, че игрите са осквернителни не сами по себе си, ами поради свързаните с тях нечестиви действия (*non per semetipsa inquinant, sed per ea quae illic geruntur*), а Тома от Аквино специално подчертава, че те принасят вреда на човека не по същността си, ами само акцидентално (*non formaliter et substantialiter, sed accidentaliter*), а значи могат да бъдат проконтролирани така, че да са и полезни с оглед отпочиването и възстановяването на телесните и духовните сили¹⁵. В градските статутни повтарящите се стандартно забрани са мотивирани изключително с последиците от игрите – нарушаването на реда, свадите, осакатяванията и убийствата¹⁶. Това овъншноствяване на порока, изтласкването му по посока на съпътстващите явления позволява да се допусне, че при подходяща регламентация играта може да бъде полезно и достойно занимание и дори да бъде препоръчана като забележителност, подсилваща особената значимост на мястото, в което се практикува. Така в края на дванадесети век Уилям ФитцСтивън възхвалява Лондон не само заради неговата гревност, надхвърляща дори тази на Рим, не само заради мекия климат, бистрите извори, обработените градини, пасищата и полетата, поведението на жителите, знаменитите школи, занаятите и изкуствата, търговията и корабоплаването, сигурността и подредеността на живота, религиозното благочестие, но още и заради многобройните възможности за забавление – борби на петли, игри с топка, военни упражнения, състезания по вода, борби, зимен лов на глизани, биволи и мечки, пързалане по лед, лов със соколи¹⁷.

Ала играта може да бъде тълкувана и "субстанциално", съобразно действителната ѝ същност, сиреч в нейната самостоятелност. Това позволява преинтерпретирането ѝ като една от обичайните човешки *vanitates*, която тъкмо поради нейната „суетност“ следва радикално да бъде изключена от комплекса на благочестивото човешко поведение. Това по-откровено, по-сериозно и по-задълбочено конфронтиране с проблема през петнадесетото столетие се осъществява най-вече от францисканските проповедници – Бернардино от Сиена, Джовани от Сан Джиминяно, Бернардино от Фелтре, Джакомо от Марке, Керубино от Сполето, Джордано от Пиза. Разбира се, този ангажимент може да бъде обяснен с развитието на жанра, с обръщането на проповедта към по-всекидневни и по-"реалистични" сюжети, с усилено езикът, но и темите да бъдат съобразени с вкусовете, емоционалния строй и културния потенциал на слушателите¹⁸. Но той е индикатор и за променено отношение към фундаментални ориентири на човешкия живот и в тези си бележки аз ще се опитам да погледна на него тъкмо от тази гледна точка.

Като основен текст може да ни послужи 42-та латинска проповед на свети Бернардино

13 Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, X 16.

14 Isidor Hispalensis, *Etymologiae*, XVIII 16, 1.

15 Thomas Aquinas, *Summa theologicae*, II-II q.168 a.2.

16 Cf. *Statuto di Viterbo* (a. 1251 – 1252), IV 14, ed. P. Egidio, Roma 1930, p. 560; *Statuta communis Fulginei* (secc. XIII – XIV), II 70, ed. A. Messini, F. Baldaccini, t. 1, Perugia 1969, p. 173 sq.; "Statuto del podesta dell' anno 1325", III 36, in: *Statuti della Repubblica Fiorentina*, t. 2, ed. R. Caggese, Firenze 1921, p. 200, etc.

17 Cf. *Liber Custumarum*, ed. H. Th. Riley (Rolls Series, XII 2), London 1860, p. 2 – 15.

18 A. Rizzi, *Ludus/ludere. Giocare in Italia alla fine del medio evo*, Treviso – Roma 1995, p. 20.

но, озаглавена *Против игрите на зарове (Contra alearum ludos)*¹⁹. Наустина, знаменитият проповедник се обръща многократно към тази тема и в своите *prediche volgari* пред гражданите на Сиена и Флоренция през двадесетте години на петнадесетото столетие. Ала латинската проповед систематизира и класифицира изчерпателно, в стилистиката на схоластическия трактат, аргументите, поднесени с повече блясък, директни внушения, изречения, ефектни словесни обрати и нелишени от доза пикантност примери в произнесените пред простолюдиемо речи.

И така, злините или недостатъците на играта (*malignitates ludi*) са петнадесет, разделени на три групи по пет, като всички те са смъртни грехове. Това са жаждата за печалба или победа, желанието да ограбиш ближния си, лихварството, злоречието и празнословието, богохулството; развърщането на младежта, съблазняването на праведниците, пренебрегването на църковните забрани, прахосването на времето, лъжите и измамите; гневните избухвания и разправията, обезнадеждаването, уголопоклонството, подхранването на безделието, посрамването и загубата на доброто име²⁰.

Играта, следователно, най-напред разрушава социалния ред²¹, структурирайки живота и поведението на човека съобразно свършено различна от естествената норма. На мястото на човешката солидарност се настъпява неистовото желание да надвиеш и дори да ограбиш ближния. Това ограбване е далеч по-перфидно, защото е без насилие, понякога в дома на жертвата, след приятелска изобилна трапеза. Жестокостта на грабителя в такъв случай надхвърля тази на промъкналия се с взлом в дома ни крадец. Защото ако последният откъква по правило само необходимото му, то играчът не се свени да лиши жертвата си и от последната риза²². Разрушават се дори интимни свързаности. Увлеченият в играта не ще се посвени да заложил собствената си съпруга. Един мъж, който загубил такъв залог – разказва Керубино от Сполето – бил готов да предостави жена си на победителя и цял да го стори, ако в последния момент не се намесили безкомпромисно съседките²³. В жартата на играта отгалият се на този порок не се интересува ни най-малко от съхраняването на доброто си име и отхвърля напълно от себе си ангажимента да възпитава децата си чрез слово и най-вече чрез пример²⁴. Играчът сам се превръща в карикатура на човешко същество. Немският поет Хуго от Тримберг пише с ирония за такива хора, които, пренебрегвайки собственото си достойнство, лаят на четири крака по земята, за да премерят точното разстояние, на което хвърлената от тях плочка се намира от целта²⁵. Това удивително себеотричане кулминира в отказ от собственото си тяло. Францисканските проповедници с охота прибягват до примера с прословутата – напълно достоверна – история за едного, който загубил първоначално всичките си пари, сетне грехите си, а накрая и три зъба, които търпеливо понесъл да му бъдат извадени²⁶. Такъв тип залагания на части от собственото тяло, прочее, изглежда са практика през средните векове. Понякога те могат да имат и по-

19 S. Bernardinus Senensis, "Dominica de passione. Sermo XLII. Contra alearum ludos", in: *Opera omnia*, t. 2, Quaracchi – Firenze, 1950, p. 20 – 34.

20 Ibidem, p. 24 sq.

21 Cf. G. Ortalli, *Gioco e giustizia nell' Italia di Comune*, Treviso – Roma 1993.

22 S. Bernardinus Senensis, op. cit., p. 25.

23 Cf. Cherubino da Spoleto, *Sermones quadragesimales de moribus christianis*, Venetiis 1502, f. 157 v.

24 S. Bernardinus Senensis, op. cit., p. 26. – cf. S. Bernardino da Siena, *Le prediche volgari*, t. 1, ed. C. Cannarozzi, Pistoia 1934, p. 428.

25 Hugo von Trimberg, Renner (1290): sie mezzent unde mezzent/ bis daz sie gar vergezzent/ daz sie witzige liute sint/sie liegent hie rechte als die kint.

26 S. Jacobus de Marchia, *Sermones dominicales*, 10, t. 1, ed. R. Lioi, Falconara Marittima 1978, p. 193.

благочестива причина, включително отказ от увлечението по хазарта. В един нотариален документ от Удуне, датиран 7 март 1299 година, някой си Джакомо Морасио се задължава да не играе на зарове нито за пари, нито за вино в продължение на пет години, като при нарушаване на тази забрана доброволно приема да му бъде отрязана едната ръка и да му бъде извадено едното око²⁷. Принципите на човешкото общечитие се нарушават чрез постоянните спорове и свади, водещи до размяна на недостойни реплики и на удари, нередко причиняващи осакатявания и дори смърт. За обмяната на обигни квалификации между играчите разказва флорентинецът Бонакорсо Пити²⁸. В една септемврийска вечер на 1395 година негов противник се оказал виконт Монлев, благородник от свитата на Орлеанския херцог. След като загубил дванадесет пъти поред разгребенията от виното и хазарта благородник се разкрещял: "Какво правиш, ломбардецо, подъл изменник? Цяла нощ ли се каниш да печелиш, мошеник и согомит такъв?" Скандалът и неизбежното кръвопролитие били избегнати на косъм благодарение намесата на херцога. В други случаи обаче ничия намеса не е в състояние да предотврати сбиванията и писмата за опрощение изобилствуват с примери за предизвикани от игралните страсти наранявания и убийства²⁹.

Далеч по-тревожно е разрушаването на вертикалия ред, пълната подмяна на фундаменталните ориентири на човешкия живот. Играта на шанс подставя на мястото на Божието провидение и свободната воля на човека диктата на случая, на несъобразяващата се с достоинството, нравствения строй или добрите деяния на хората Фортуна. За играча самият свят изглежда ръководен от безлични стихии, от лишени от смисъл и цел слепи импулси. Това е не само пренебрегване и оскърбление на Бога, но и откровен отстъп към идолопоклонството и езичеството. Наистина, вместо реликвите и божествените изображения играещият почита заровете и останалите предмети на порочното си увлечение. Той погрешно тълкува случващото се с него като резултат от случайните разигравания на независещи от собствената му воля сили така, както според митологичния и фолклоризиран през късното средновековие рецидив древните германски богове разиграват на зарове върху златна дъска съдбините на хората, народите и на целия космос. Тази принципна светогледна аберация води до цяла поредица от неадекватни жизнени действия. "Забравянето" на единия всемогъщ, премъдър и всеблаг Бог изкусява човека да се възпротиви на съдбата си, да откаже да я приеме или да се опита да я промени, включително чрез широко практикуваните през средните векове всевъзможни измами и трикове³⁰ - например чрез дебалансиране с помощта на капка олово на заровете по начин, че те да падат все на желаната от играча страна. Особено тежко прегрешение представляват съпътстващите неизбежно всяка игра сквернословия и богохулства. В морализиращите примери от високото и късното средновековие срещаме многобройни разкази за отправени към Бога или светците му проклетия³¹. Обезумелият играч може дори физически да посегне на образа на Спасителя, на Светата Дева

27 L. Zdekauer, op. cit., p. 144. – Друг документ от същото време съдържа обещание да не се пие в кръчмата, като за неизпълнение на нарушилия обещанието си следва да бъде отрязан един пръст на крака. Понякога, разбира се, залозите са далеч по-реалистични, макар и дадени по не по-малко тържествен и помпозен начин: cf. Firenze, A. S. F. Archivio notarile. Registro del Not. Lapo Gianni (17. 01. 1302), fol. 17 (cit. ab. L. Zdekauer, op. cit., p. 228).

28 Bonaccorso Pitti, "Ricordi", in: *Mercanti scrittori*, ed. V. Branca, Milano 1986, p. 399 sqq.

29 Cf. L. Douet – d'Arcq, *Choix des pièces inédites relatives au regne de Charles VI*, Nr. 128, t. 2, Paris 1864, p. 240, et passim.

30 S. Bernardinus Senensis, op. cit., p. 27.

31 Cf. Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum*, V 34, ed. J. Strange, Köln – Bonn – Bruxelles 1951; Etienne de Bourbon, *Anecdotes historiques, légendes et apologues*, Nr. 383, ed. A. Lecoy de la Marche, Paris 1877.

или на някой друг светец. Така някакъв сломен от неуспеха си жител на Лучиняно влязъл в църквата и избол с нож очите на Присноблажената Дева. Нерядко отчаяният от неуспеха си играч се обръща за помощ към врага на човешкия род. В Могена през 1414 година – разказва свети Бернардино – някакъв човек, който загубил всичко, но жадувал да продължи да играе, призовал дявола с думите: „Отдавам ти душата и тялото си, ако ми дадеш пари“ – и нечистият дух не пропуснал да се яви във вида на ужасен грифон³². Най-непростимо презрешение е, прочее, отчаянието и обезнадежеността на претърпелия поражение в играта, тласкащи го към екстремни решения. Така един злощастен играч три пъти си окачвал въжето, двукратно притичалите съседи го сваляли и спасявали живота му, но на третия път той все пак успял да осъществи намерението си и навлякъл по този начин върху себе си вечното проклятие, което заслужават самоубийците. Друг пък подпалил къщата си с намерение да изгори цялото си имущество, жена си, синовете и гъщерите си, а и себе си заедно с тях – и цял да го стори, ако по Божия милост наблизко не се оказал някакъв случайно минаващ човек, който угасил огъня³³.

В играта високото и ниското, достойното и позорното, свещеното и профанното са размесили местата си и са се изравнили така, че на поругание лесно може да бъде положено дори най-съкровено за благочестивия човек. Игрите и танците са не само предсказание, но и причина за всяко зло. Израилският народ не се е забавлявал в пустинята, а щом почнал да го прави, бил сполетян от всевъзможни бедни. Танцът на Саломе предхождал – и в някакъв смисъл предизвикал – отсичането на главата на свети Иоан Кръстител³⁴. Затова и всеки път, когато танцуваме, ние отново погубваме предтечата на Христа³⁵. Играещите не биха се посвенили да зложат дори грехите на разпнатия Христос – възкликва Джакомо от Марке³⁶. Една фреска от Кieza де Санто в Падуа, рисувана след 1377 г., показва Разпятието, недалеч от което войниците разиграват на зарове одеждите на осъдените³⁷.

Изобщо обърнем ли се към генеалогията на играта, бездруго ще установим, че неин създател е дяволът (Изм. 36:6). Не Бог ни е научил на нея, а именно неговият противник³⁸. Играта е еманципацията на дявола. Тя построява обратен на Божия свят, пренарежда неговите стойности, сменя указателните му знаци. Тя е контрапозицията на установената от Бога иерархия на ролите, достойнствата и службите. Тя съгражда свой клир, свои папа, кардинали, легати, епископи, викарии, свещенослужители и енориаши. Тя знае свои тайнства, отслужва свои меси, има свои олтари, свое причастие, свои молитви, свое разпятие. Играта е литургията на самия дявол³⁹.

Затова и в нея се загърбват скъпоценните гарове, с които Бог е угостоил човеците в техния земен живот. Най-вече времето. Аргументът *a tempore* в инвективите срещу играта има особена стойност. Защото в някакъв смисъл европейското средновековие наистина демонстрира – според думите на Марк Блок – “всеобхватно безразличие към

32 S. Bernardino da Siena, *Le prediche volgari inedite*. Firenze 1424. 1425 – Siena 1425, ed. D. Pacetti, O. F. M., Siena 1935, p. 514.

33 S. Bernardinus Senensis, op. cit., 28. – cf. *Le predicche volgari*, t. 1, p. 432.

34 Iohannes s. S. Geminiano, *Summa de exemplis et rerum similitudinibus*, Venetiis 1584, f. 122v – 123r.

35 Bernardino da Feltre, *Sermoni*, ed. C. Varischi, t. 1, Milano 1964, p. 119.

36 Jacobus de Marchia, op. cit., p. 197.

37 Cf. A. Rizzi, op. cit., p. 37.

38 Cf. Iohannes Chrysostomus, In Mt., VI 6 (PG 7, 70): Non enim Deus id dat ut ludamus, sed diabolus.

39 S. Bernardinus Senensis, op. cit., 20 sqq.

времето⁴⁰. При това ритъмът на живота отваря големи пролуки от незаето с непосредствена трудова дейност време, което е, следователно, като че естествено да бъде запълнено с всевъзможни развлечения. Ще припомня, че във Франция през 13 и 14 век само посветените на отделни светци дни варират между 30 и 50, в Англия през 15 век те са 46, в Унгария са 62, че средногодишно почивни са 114 дни, включително неделите, а към тях трябва да се прибавят и съботните следобеди, плюс така наречения "син понеделник" (когато препилите от предната вечер не отиват на работа и се явяват или следобед в понеделник, или чак във вторник), плюс локални празници, семейни веселби, сватби, кръщения, погребения, плюс дългите дни на принудително бездействие например в селата през зимата⁴¹. Ще припомня също и че самото усещане за продължителността и интензивността на живота през тази епоха е твърде различно от съвременното, че самият живот изглежда галеч по-уязвим и е фактически значително по-краткотраен, но заедно с това и по-експулсивен и непосредствен, по-страстен и ексцесивен, сиреч по-лекомислен и "по-игрови". Към това следва да бъде добавено, че средновековното общество е съставено от преобладаващ брой млади хора⁴², за които пестеливостта на време може да бъде само много отдалечен и пределно абстрактен жизнен императив. Тъкмо поради това при използването на този аргумент очевидно трябва да се прибегне до особена репрезентативна стратегия, за да има той изобщо някакъв позитивен ефект. Тук решаващата смислова връзка е *amissio temporis – ad offensionem Dei*⁴³. Загубата на времето е злоупотреба с Божия дар и значи оскърбление на Бога. С дареното ни от Бога време ние можем да злоупотребяваме по различен начин. Най-обичайният е присвояването на онова, което всъщност не ни принадлежи. Изключителна дискредитираща сила в този смисъл има асоциирането на играта с лихварството, сиреч с дейността на онези люде, които печелят от времето, което обаче е не човешко, а Божие притежание⁴⁴. Лихварството е и косвено обвързано с играта, доколкото през високото средновековие се появяват хора, специализирани в отдаването на определени суми назаем на играещите – най-вече на чуждестранните наемници – и трупаци огромни печалби за съвсем кратко време. Усилията на градското законодателство да ограничи тази порочна практика, забранявайки да се играе с взети на кредит пари⁴⁵, очевидно остават безрезултатни, доколкото въпросният персонаж присъствува неотменно не само в юридическите текстове и в морализиращите писания, но и в нарративните жанрове, например в новелите на Джовани Серкамби⁴⁶. Същностният порок на играта обаче е, че тя сменя темпото на времето, че претендира в минимални срокове да осъществи нещо, което според божествения замисъл изисква по-удължен и по-плавен ритъм. Жителският просперитет се гради с търпение, постоянство и упоритост. Обратно, играчът се надява на взривна промяна на статуса си, на мигновено забогатяване, на светкавично издигане в социалната иерархия. Такива случаи, наистина, има. През 1376 година споменатият по-горе Бонакорсо Пити само за две седмици съумява да превърне скромните си 55 венециански солуга в 1200 златни флорина, сиреч да умножи сумата 1600 пъти⁴⁷. Разбира се, резултатът галеч по-често е точно противоположният. Това,

40 M. Bloch, *La société féodale*, t.1, P. 1968, p. 119.

41 Cf. W. Endrei, L. Zolnay, *Fun and Games in Old Europe*, Budapest 1986, p. 11.

42 Ibidem, p. 9.

43 Cf. J. – M. Mehl, "Entre culture et réalité: la perception des jeux, sports et divertissements au Moyen Age et à la Renaissance", in: S. Cavaciocchi, op. cit., p. 814.

44 S. Bernardinus Senensis, op. cit., 25.

45 *Statuti di Bologna dall' anno 1245 all' anno 1267*, II 42, t. 1, ed. L. Frati, Bologna 1863, 300.

46 G. Sercambi, *Il novelliere*, t. 1, ed. L. Rossi, Roma 1974, 196. 204.

47 Bonnacorso Pitti, loc. cit.

което човек е събирал с години, може лесно да бъде прахосано само за час⁴⁸. Но тъкмо този начин на придобиване на имущество се санкционира като напълно нереден не само в морализаторските писания, но и в официалните статутни на градовете⁴⁹. От друга страна аргументът "от времето" апелира към постепенно формиращия се етос на една нова социална прослойка, която обвързва собствения си просперитет с рационалното и пълноценно използване на времето. Познатата метафора е "времето на търговеците" (Жак Льо Гоф), но тази нагласа определя поведенческото позициониране и на други групи от хора – занаятчиите, войните, в някаква степен и духовните лица. Отгласи на това ново светоусещане срещаме най-напред в литературата. Франческо Петрарка, който в писмата си отхвърля решително не само хазарта като "детинско забавление", не само и спортните упражнения, практикувани прочее в далечното минало от такива достойни люде като Октавиан Август и Марк Аврелий, но и шахмата, тъкмо защото при него се губи прекалено много време, което може да бъде използвано за по-достойни занимания. А времето е безценно. "За мене времето никога не е било напълно лишено от стойност – изповядва поетът⁵⁰, - но и никога не е било толкова скъпоценно, колкото заслужава да бъде... Аз знаех, че дните са скъпоценни, но не знаех, че са безценни. Вие, момчета, на които животът тепърва предстои, чуйте ме: времето е безценно!" Този призив не бива да бъде отнасян изцяло за сметка на една дълбоко ранима поетична духовност. Него ще срещнем и в емоционално далеч по-неутрални текстове. В един документ от 22 януари 1398 година ще чуем превото на Париж да се оплаква от безхаберие то на мнозина занаятчии и други хора от простолюдието, които изоставят работата и семействата си, за да се отдават на най-различни игри⁵¹. В друг текст от същото време необходимостта от удължаване на работния ден се мотивира от представителите на занаятчийската гилдия тъкмо с обстоятелствата, че, оставени без работа, калфите и чираците се отдават безконтролно на игри и забавления, крадейки от необходимото им за възстановяване време и компрометирайки по този начин самия трудов процес, в който те много трудно се включват на следната сутрин⁵².

Отдаващият се на играта човек без съмнение е загубил усетливостта си за скъпоценността на времето, за неговата – да го кажем така – функционална ограниченост, но и за краткостта и безвъзвратността му изобщо, за уникалността на собственото ни живеене, както и за страшната и същевременно пленителна отговорност на всеки един миг, в който можем да спечелим, но и да загубим завинаги небесното блаженство и слава⁵³. В този смисъл и аргументът "от времето" заема особено, можем да кажем възлово място в насочената срещу игрите проповедническа литература. Този аргумент е, от една страна, изцяло традиционен. Той преповтаря познатия мотив за краткостта на човешкия живот (Иов, 14:5), за несъразмерността му с божествената вечност, за неотменността и невъзвратимостта на отлитащите мигове⁵⁴, за това удивително християнско *carpe diem*, към което с такава страст призовава в проповедите си свети Бернар от Клерво⁵⁵. Той преповтаря и стандартното неприемане на леността и без-

48 Jacobus de Marchia, op. cit., p. 196 sq.

49 Cf. *Statuto de Viterbo*, IV 100, p. 578.

50 Fr. Petrarca, *Le familiari*, ep. 20 (XVI 11), Torino 1977, 166 sq.

51 Cf. A. Tuetey, *Inventaire analytique des livres de couleur et bannières de Châtelet de Paris*, Nr. 307, Paris 1907, p. 19.

52 R. de Lespinasse, *Les métiers et corporations de la ville de Paris*, t. 3, Paris 1887, p. 610.

53 S. Bernardinus Senensis, op. cit., 27.

54 Augustinus, *De civitate Dei*, XII 2.

55 Cf. Bernardus Claraevallensi, *Sermones de diversis*, XVII 3 (PL 183, 584).

грижието в рамките на монашеския и изобщо на човешкия етос. В същото време обаче той е и свършено модерен. Той апелира към времето като самоценност, като инструмент за придобиване на – духовни и материални – блага, но и като нещо, за което сме неотменно длъжни да поемем лична отговорност. Именно в плана на персоналния ангажимент спрямо дареното ни от Бога време или, което е същото, в плана на конкуренцията между различните времена (на Църквата, на труда, на отдиха, на забавлението) играта подлежи на различна преценка – като средоточие на всевъзможни злини⁵⁶ или обаче като възможност за допълване и уплътняване на достойния човешки живот. Тази възможност позволява разгръщането на своеобразен апологетичен дискурс на играта, какъвто срещаме у големите хуманисти на късното средновековие – Кристина Пизанска⁵⁷, Жан льо Бел⁵⁸, Матео Везио⁵⁹ и самият Енеа Силвио Пиколомини, бъдещият папа ПиїІІ⁶⁰. Тя позволява и легитимирането на играта и изобщо на празничната култура в юридическите документи на епохата⁶¹, интерпретирането ѝ като противодействие срещу пороците, препоръчването ѝ като неотменна част от благочестивия “бюргерски” живот⁶² и дори припознаването ѝ като елемент от небесните блаженства⁶³.

56 S. Bernardinus Senensis, *Quadragesimale de evangelio eterno*, in: *Opera omnia*, t. 3, Firenze 1956, 298.

57 Cf. Christine de Pisan, *Le Livre de corps de police*, ed. R. H. Lucas, Paris – Genuve 1967, p. 181 sq.

58 Cf. Jean le Bel, *Li Ars d'amour, de vertu et de boneurté*, I 2, ed. J. Petit, Bruxelles 1869, p. 496.

59 Cf. Marpheus Vegius Laudensis, *De educatione liberorum et eorum claris moribus*, III 7, ed. M. W. Fanning, Washington 1933, p. 109 sqq.

60 Aeneas Silvius Piccolomini, *De liberorum educatione*, ed. J. S. Nelson, Washington 1940, p. 106.

61 Градските статуты допускат игри в празнични дни и при определени строго контролирани условия (място, участници, размер на залога), а писмата за опрощение отчитат увлечеността в играта като смекчаващо вината обстоятелство. За Венеция например срв. E. Crouzet-Pavan, *Supre le acque salse. Espaces, pouvoir et société à Venise à la fin du Moyen Age*, Rome 1992, p. 830.

62 Cf. Ingold, *Daz gulden spil*, Augsburg 1472.

63 Cf. *Le Mesnagier de Paris*, ed. G. E. Brereton, J. M. Ferrier, Paris 1994, passim.

64 Мотивът е, прочее, много стар. Още Тертулиан говори за това, как четирима светци били посрещнати в рая от ангела с думите: *Ite et ludete*. Мнозина ранносредновековни автори, сред които Бега и Ноткер от Санкт Гален, използват тъкмо понятието за играта, за да обозначат блаженото състояние на праведниците в рая. – cf. W. Endrei, L. Zolnay, op. cit., p. 14.

За християнското разбиране на понятието за народ и народност – проблеми на философската и историческата му употреба

Стефан Чурешки е магистър по история в СУ "Св. Климент Охридски". Работил е в Катедрата по стара и средновековна история, като учител, историк и журналист на свободна практика. Автор е на поредица научни статии и книги по проблеми на историческото изворазнание и философията на българската история. Участвал е в създаването на документални филми и радиопредавания, посветени на ролята на Българската православна църква в променящия се свят. Автор е на книгите *Християнство и история. Към философията на българската история*, *Прешките, неточностите и заблудите в учебниците по история*, *Римокатолическата пропаганда и българската история*. *Към философията на българската история*, *Православието и комунизмът в България 1944-1960 г.*

Стефан Чурешки

В съвременния културен речник важната за българската самоличност думичка "народ" в езика на медиите, политици и научни текстове често се равнопоставя със смисловото на универсалното "етнос". Основанията за въвеждането на "етнос" в семантичен славянски контекст обаче не са защитени устойчиво и не са подкрепени с подобаващи философски доводи, ако изключим прагматиката на словесната изява. Причина за тази неравномерност е фактът, че в България не е направен опит за категориален философски превод на приетите за универсални научни понятия. Нито е правен опит да бъде потърсен техният старобългарски и новобългарски аналог в контекста на написаното на старобългарски и новобългарски език в Св. Библия.

Дългото съжителстване на българите с други народи и племена на Балканския полуостров от индоевропейски и неиндоевропейски произход е довело в литературния и говорим език до създаването на много сериозен речников свод, засягащ както народоопределителните названия, така и религиозната философия, която е в корелация и субординация с философията на езика. В този смисъл може да се каже, че преводът на Библията, направен от св. Методий, съдържа определени категории и ключови термини, изразява-

щи философското и богословското послание на свещените текстове в съответствие със старобългарската представа за история и общественнообразователни движения. Така старогръцкото "етнос" е преведено като "народ" – една от най-често употребяваните думи в Библията. А поради наднационалното послание на християнството мащабът на философските и исторически понятия в Светото Писание изискват устойчиви културни понятия, вписващи се в универсалната проповед на Църквата.

Днес, след трусовете на световни конфликти и небивала политизация, при по-разширен анализ, на текста и контекста в използването на понятието "етнос" можем да установим, че то носи езически, или най-малкото нехристиянски конотации, съпоставено към общия лексикален фон на хуманитарната изразност в новобългарския език. На практика с "етнос" лингвистично може да бъде обобщена коя да е група хора, обособена по формални и временни признаци, заедно с това лишена от категориални исторически основания за семантично изпълнение на понятието за народност, схващано в библейския смисъл на думата като "лаос", като мистично тяло на вярващите, обединени в Църквата Христова. Безсилието на понятието "етнос" да изрази пълното значение на славянската християнска философска дума "народ" проличава в допълнителните думи към използването на понятието – етническа група, етническа общност, етнокултурна общност и т.н.

Проследяването, макар и вкратце, на лексикалната история и логико-текстови принципи на употреба на понятието "етнос" предоставя доводи срещу неготам обосновани от историческата логика и от философско-религиозното тълкуване на фактите след Покръстването от 9 в. насетне случаи на безразборно въвеждане на "етнос" в културния речник на българските хуманитаристи.

Първата употреба на "етнос" се среща в *Илиада*, систематизирана и рецитирана от Омир, живял през IX в. пр. Хр. Използването на "етнос" у Омир е равнозначно с българското "тълпа", "сборище". "Етнос" е използвано по класически поетичен начин – без каквито и да било уточнения, разяснения, бележки и тълкувания на това, какво е имал предвид рапсогът. Ясно е обаче, че терминът в *Илиада*-та не подразбира кръвното родство, нито пък духовното единство на архаичната гръцка общност¹.

Дълго време в антична Елада с нейното многообразие от полиси, тиранични и олигархични режими, лингвистично изразяващи сами себе си на три диалекта, понятието за голяма общност събирателно се влита в сложната от културна гледна точка дума "койне", която експлицира родово-племенното единство на основата на единосъщия език - старогръцкия. Идеята за кръвна връзка в елинския свят – макрополитическа мозайка от микрополисни разнообразия – е фиксирана чрез патриархално-семејната дума "генос". Схващането за обществен живот във философските текстове на мъдреци и историци се обозначава чрез класическото за древна Атина понятие "политейя", което е разработено подробно от Аристотел.

¹ Вж. Омир, *Илиада*, С., 1989г.; значението на понятието "етнос" е разгледано в първокласните справочници за Античността - английският *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon* от 1925г. и немският *Pauly-Wissowa*. В нашия текст понятието "етнос" е съобразено и с лекциите, четени от проф. Иваницка Георгиева в курса по етнография към Историческия факултет на Софийския Университет, през есента-зимата на 1987-1988г.

Цитираните няколко различни ключови термини за гражданското устройство на Елада естествено водят до съждението, че "етнос" не е универсално, метакултурно понятие, обобщаващо културата, обществения строй, етнографската обредност, митологията и религиозните обичаи на гражданите от дадена политическа и религиозна общност, особено след разпространението на Евангелието и проповедите на св. апостоли. Докато понятието "народ" за протяжното време от Ранното средновековие до модерността е събирателно и общоразбираемо понятие в българския език. Преводът на Светото Писание, както и ясното разбиране за християнска мисия сред българското общество от 9 в. насетне е довел до семантично натоварване на понятието "народ", придавайки му определено духовни измерения. Схващането за кръвна и географска близост на рода не може да се отдели от разбирането за апостолическа мисия и от мистичното съпреживяване в Тялото Христово, каквато е Църквата. Там народът "глаголи" на своя език и общува с Бога, там св. Литургия се извършва за верните и се погнася св. Причастие, което очиства човека, но заедно с това донеся успокоение за народа, влезнал в храма не като оглашен, а като съ-причастник Христов.

Втората – но по-важна за историци и етнологи – употреба на "етнос" прочитаме у Херодот. Херодот е първият идеологически автор в исторически стратиграфираното академично познание, който се опитва от успеха във военно-политическата история (победата на съюзените гръцки полиси над персите в Персийските войни през 5 в. пр. Хр.) да изведе основанията за превъзходството на старогръцката културно-политическа идея над онази на персийската теократична монархия. Наричан от епохата на Хуманизма и Просвещението "Баща на историята", писателят от малоазийския град Халикарнас подобно на Омир, не дава в обемното си съчинение точна и еднозначна дефиниция на понятието "етнос". Наистина под "етнос" в *История* се разбират общностите на различни племена и народи, но териториалния, духовния и кръвнородствен обхват на това понятие така и не е определен с метакултурни абстракции и художествени символи. "Етнос" при Херодот значи както едно племе, така и съюз от племена. В този смисъл Херодотовото разбиране за народ, се сближава със семантичното рангово значение на българските "поместен произход" или "етнографски обичай". Това е така, защото описаните народи в *История*, са интересни само като демографски и географски фон, върху който писателят рисува картината на избраната батална сцена. Стремещт на Херодот е да експонира до крайност военно-политическата интрига, открояна и разнообразена чрез механична географска сума от любопитни случки и забавни произшествия. Но всички допълнителни факти в текста на Персийските войни само съпътстват на идеологемата за културното противопоставяне между двата свята – този на демократичните полиси и този на централизираната и ветхозаветна по битийно-религиозния си смисъл иранска монархия.

Третата значима историческа употреба на понятието "етнос" срещаме във фактологическото продължение на *История*. В книгата си *Анабазис* Ксенофонт прилага думата "етнос" в разяснителното значение на представата му за социална група или съсловие². Подобно схващане за етноса изглежда е следствие от многонародността на обстановката в Мала Азия и Иранското плато, защото действието на "*Анабазис*" се развива по тези места. Върху тълкуванието на етнос в този смисъл спомага и същината на описани-

² Ксенофонт е важен заради социалните промени, които настъпват по негово време в елинистическия свят.

те събития – става въпрос за военното придвижване на група разнородни наемници, които не могат да бъдат обединени по друг начин освен по формално-социалния признак.

Социализацията на "етнос" в историко-политическия речник на Античността е много показателна. Отново проличава липсата на свидетелство за постоянен духовен критерий и белег за органично нагпространствено и нагвремево единство на родовете и землищата така, както това се случва с народа на християните векове по-късно. Ксе-нофонтовото социо-лингвистично разбиране потвърждава разномисловия философски принцип за прилагане на определението "етнос", целящо да придаде повече количествено начало, изведено семантично от външните особености на механично формирана общност от хора, често пъти изповядващи ревниви поместни богове и живеещи в конфликтни помежду си политически традиции. А за да има народ трябва да има вътрешния мир в Христа, трябва да присъства спокойствието на единния култ и общата традиция, непротиворечиво обвързана с културата и традицията на други народи. Без християнското схващане за свобода не може да има народ, защото само вътрешно освободеният човек чрез истината Христова може да стане съучастник в тайнствата на Бога и така да гари себе си и ближния с усещането за съработник в мисията по спасяването на човешката гуша. Но да се върнем отново на Античността.

Четвъртото значение на "етнос" е въведено от Аристотел. Той – разделя големите групи от хора според местоживеенето им³. Според философа от Стагира част от елините живеят по полиси, а други живеят по етноси. Политическият привкус на Аристотел усложнява до голяма степен езиково-логическата употреба на "етнос" в нашата съвременност. Дефиницията на Аристотел припокрива етнос с "комес", а комес е противоположено от историка Тукидид на "полис". Следователно, ако се придържаме към политейната философия на Аристотел, "етнос" се категоризира от естественият ред на фамилийното общуване, т.е. от патриархалността, която за апологетите на полисното начало не е друго, освен и недогляността. Неразпознаващото "общественото благо" почти неграмотно, но традиционно много ревниво към обичаите си селско население (етноса) не се възприема за културен критерий от автентичните философи и историци на Античността. Дискриминацията по политически принцип на негражданите опасно запраща понятията за народност в по-ниския културен кръг на публичната социо-културна стълбца. Затова, преведено на български в буквален смисъл съобразно обособената славянобългарска традиция "етнос" на Аристотел ще означава "жители на община" или "общинници".

Както се вижда от няколкото примера, които приложихме за да онагледим философското и историческото разминаване на понятието "етнос" в старогръцката култура, непосредственото използване без уговорки и допълнителни пояснения на "етнос" в съвременния нам, през 20 в., научен и политически език не е защитено добре от историческа и политологична гледна точка. Поради неговите отсенки, частни случаи и двусмислия, модерната му употреба изисква да бъдат привлечени и други сумарни и частични народо-политически термини от текстовото наследство на Елада, за да бъде коректно изведен и еднозначно разбран пълният текст и подтекст на вариативната елинис-

³ Аристотел е най-важният автор, защото именно от неговите съчинения в науката навлизат политическите предстваи през епохата на Новото време благодарение на трудовете му *Атинската политика* и *Политика*, издадени в България съответно през 1993 и 1994г.

тическа терминология.

Разграничението в хуманитарната изказност между "народ", "етнос" и "гемос" е наложително, за да се създаде основа на достоверна погрешба в понятийната система на модерните философии, понякога нехристиянски или открито атеистични. Известна е пристрастеността на Маркс към античните философи – псевдонимът на Маркс е Прометей и е взаимстван от античната митология; в програмата по въвеждане на научен атеизъм в България след 1944г. Античността с нейните "класови борби" между роби и робовладелци е изтъквана на едно от първите места; атеистичните философи на Просвещението, които са и любители на старината, са превеждани в масов тираж в България и т.н. Затова разграничаването дори и само на лексикално равнище между езическо и християнско, между частен случай и вселенска закономерност е повече от необходимо днес в годините на излизане от научния атеизъм. Разпознаването на езическо, атеистично и християнско на публицистично и академично равнище важи с особена сила за българите, които се хвалят по погрешбиране със своята азбука и средновековна книжнина, но в контактния диалогичен език на съвременното непрекъснато прилагат в логическия си довод ключови изрази от зле перифразиран старогръцки или латински език. А езикът на българите, както е известно се намира в пряка и най-важна връзка с нашето православно вероизповедание. Защото езикът на св.св. Кирил и Методий е основно Божу-служебен, т.е. чрез него се общува с Бога и на него се известява и проповядва Слово. А това вече значи съответна комуникативна близост с Бога, което се отразява върху вярата и като цяло върху българския исторически феномен, чиято библейска писмена изразност го поставя на завидно място в каталозите на световната цивилизация.

Латинските термини и понятия също като старогръцките не са еднозначни по начина им на употреба. Ако трябва да бъде потърсена някаква равностойност на старогръцката дума "етнос" в изначалния ѝ смисъл на "сборище" или "тъла", то латинската дума "плебс" от политическия речник на ранния Рим стои по близо до значението ѝ. Това е и пряката употреба в локален разговорен план на "народ", в прекия му контекстуален смисъл на "множество". Плебс при римляните обаче не е "римският народ". Той притежава значението на "етнос", както го срещаме у Омир - "тъла, множество". Плебс се доближава също така до значението на гръцката дума "охлос".

Първоначално за старите римляни "популус" стои по-близо до родовото разбиране за общност, характерно за източните средиземноморски и близоизточни народи. Популусът е едновременно социален и граждански термин, чрез който римската общност се диференцира наведнъж във вътрешно-политически и семейно-родов аспект. "Популус" по замисъла на първоначалната публична функция на езика е понятие на държавното право. По начина на употреба и по приложението си в историко-политическите съчинения на древния Рим, "популусът" е антоним на етноса. Макар словосъчетанието "Populus Romanus" да се превежда като "римски народ" отсенката на профанно в облика на политическото, социалното и гражданското значение у "популус" остава. Популусът значи онова, което на старогръцки език значи едновременно "етнос" и "гемос" – множество от граждански деятелна общност с особено правово положение и със защитена законова възможност за участие в управлението. Прочутото съкращение, носено пред легионите в завоевателните походи – SPQR – (Сенатът и римския народ), говори повече за ав-

торитетата на властта при републиканското управление и за родство на основата на кръвната и гражданската организация.

“Популус” и “плебс” остават за дълго време едни от най-устойчивите понятия на римската цивилизация и техният политически и граждански смисъл е безспорен. Но те не са в състояние да покрият мащабния хоризонт на славянската дума “народ”, която вижда в неразривно единство всички жители на една земя, които се намират под скиптъра на царя (императора) и изповядват вселенския призив на християнската вяра, изразяваща себе си на повече езици, отколкото която и да е религиозна система, правила това до епохата на блестящото от християнска гледна точка Средновековие.

В късната римска история, по време на най-голямото разширение на империята, провинциалната представа на Републиката Рим за кръвно и верско родство не стои на преден план. Епохата на истински великата Римска империя е епоха на променящите се понятия. Политическият и историческият речник на римляните търпи такова развитие, защото италиийският град окончателно се е превърнал от община на латините в многонародностна и многокултурна държава. Нещо повече – Рим е столица на света, към която водят всички пътища. Това води до промени в понятието “римски гражданин” (цивис романум), което е културно и съсловно.

Положението на “римски гражданин”, получавано от всеки поданик на империята след едикта на император Каракала през 212г., изключва рогово-кръвната обвързаност, защото вече римски гражданин се става по заслуги. Гражданството срещу народността – тази политическа теза постепенно преминава в разбирането за народ според смисъла на понятието “поданик”. Причината за особеното гледище на латинските писатели е обстоятелството, че римската териториално-държавна идея не познава добре източния, по прецедента на появата си, образец на народопребиваване, при който народа се намира в диаспора (разселване) и под чуждо владичество. Народността в римските текстове се вижда в пряка връзка с учредението. По тази причина учените-хуманисти, които работят с латински изрази биват принудени в текстовете си да добавят и гръцки думи според политико-социологическия си речник. Въмъкването на гръцки думи обаче не помага за решаването на научната задача относно народността, защото механично вмъкнатия смисъл, или изкуствено съставените гръко-римски думи не разкриват пълнотата и широтата на понятието “народ” като цивилизационна категория.

Голямата особеност при понятиената система на народоназоваването от Ранното Средновековие, дошла от приемането на християнството, се състои в търсенето на характерна народностна разлика въз основа на вероизповеданието. Така вече в народоназоваването се появява религиозното единство, скрепено не просто от въображението на семейния култ, а от Завета, сключен между Бога и хората след кръстната жертва на Христос. Християнската терминология обаче, също изявява свои вътрешни особености. Ветхозаветната представа за богоизбрания народ – евреите – и Новозаветната представа за богоизбраната общност – Църквата – силно повлиява историческите и политическите използвания на думата “народ”. Според разпространените тогава представи има собствено един богоизбран народ, който се пише и се знае буквално като “Народа на Бога” – евреите. Обаче след разпространението на Новия Завет вече няма народи, а съществува Една, Света, Вселенска и Апостолска Църква. Християнското

гледнище в Западна Европа и по-точно латинското християнство вижда народа като различна и често пъти противоположна, сепаратистична и противопоставена общност на Църквата. Затова понятията за народ най-вече в изразите "попули", "генс" и "нацио" означават предимно "населено място от което е произлязъл човекът", т.е. в смисъла на "население" или "етнос", ако припомним лексиката на Херодот и Аристотел.

Тук обаче ще се спрем подробно на разбирането за народност във Византия. Ако на Запад приемственост съществува само в църковната организация (епископът е същевременно и градоначалник), то на Изток, във Византия (Източната Римска империя), няма "скъсване" в интелектуалната традиция. Новото и тук, както и на Запад е християнството, но философията на пишещите учени в империята гържи сметка и за развитието на историческата и политическа терминология от класическата Античност.

Средновековните хора от Константинополската монархия наричали себе си "Ромаиои", което значи "римляни". Многого народности, както и многоезиковият характер на населението, говорещо официално на гръцки, не позволява да се експлоатират неправомерно античните понятия, в пряко пренесения им смисъл от Стара Гърция, както това става на Запад. Заради това се прибегва до промяна на смислите в гръцкия език, като се разместват термини и се принажда смисъл към вече съществуващи народностни и политически обозначения. Обобщителното политическо понятие за хора с избирателни права – "демос" – преминава като определение само за жителите на Цариград и то следвайки смисъла на атинската традиция от 5 в. пр. Христа. Демосът продължава да се схваща като общност, притежаваща право на гласуване и правото да получава отчетност от страна на управляващите. Затова Цариград е бил разделен на 4 деме, равностепенни на днешните представи за общини. Тези 4 обединения, водени от "демократи" участват активно в живота на столицата и до голяма степен оказват влияние върху управлението на империята.

Що се отнася до общото название на византийците, то те са били "периоусиос" или "богоизбрани". В това си тълкуване, народностното име прави алюзия с използваното библейско понятие за народ, което във Ветхозаветния му смисъл съдържа в себе си представата за богоизбраност. Във Византия виждането за духовното родство, което е подкрепено с политическа дейност и семейна близост намира за пръв път своя ясен християнски цивилизационен смисъл. Византийците не търсят конфликт между понятията за народ и Църква. Те виждат собствения си многорасов и многоцветен "народ" като християнски и затова развиват идеята за народа като духовна, а не като кръвна общност. В този смисъл политиците и учените от Новия Рим търсят значението на думата "етне". Провинциализмът при използването на понятията за народ отсъства, а в грамотно написаните текстове на цариградските писатели се осъществява понятиен сливане между християнската вселенска идея и особеното културно положение на народа като ендемит с цивилизационна задача, колкото и парадоксално да изглежда днес тази културна логика. Стремжът да се разглежда целият свят и явленията в него чрез философския език на Библията с гръцки понятия е повече от очевиден за Византия. Вероятно това е повлияло и върху българо-славянското разбиране за народ и народност след Покръстването през 864 г. Факт е, че старобългарският речник не вижда народа разделен по обществени слоеве, занятие и служебно положение, а го вижда обединен от общите усилия за опазване на вярата и като догматично-канонично средство за изпо-

вядване на чистите истини на Православието.

В българския християнски случай, където народът се вижда като защитник на Църквата, и народните обреди и обичаи се схващат като пазители на вярата. В този си важен консервативен и исторически доказан смисъл понятието за народ на български език разкрива и представата за иманентна и продължителна социална хомогенност. Наг всичко стоят Църквата и Бог – тези две представи сплотяват българското общество и водят до една силна религиозност, отрочана през времето на комунизма, но несъмнено присъстваща в българската интелектуално-психологическа нагласа както се вижда от съвременния нарастващ интерес към Църквата и към устоите на християнското изповедание. Затова съобразно изискванията на историческия феномен днес се налага да се търси обобщително название за народ, което заявява претенцията си да обхваща едновременно всички характеристики на обществото. Но да се върнем на темата.

Идеята за "нацията" в обобщаващото ѝ значение се появява на Запад като следствие на атеистичната философия на Просвещението, като политически резултат на анатемосана и отрочната религиозна общност и като следствие на идеята за съсловно равнопоставяне. Преобръщайки социалното пространство Френската революция във философската си цел се стреми политически да унищожи християнската вяра, създавала правно и исторически цивилизацията в земите на френския крал. За да заменят духовното общество на вярващите революционерите предлагат идеята за механичното общество на териториалното единство. Така езическата племенна концепция с нови изрази се връща обратно в научната терминология на Европа. Впрочем за края на 18 в. и неговото влияние върху речника на европейската хуманитарна мисъл може да се говори дълго време, но струва ни се, най-ясно всичко е казал Жозеф дьо Местр в забележителния си трактат относно Френската революция и нейните последици⁴.

Деветнадесети век извайва с художествено майсторство значението на понятието "нация" с онзи образ, който днес се подграбчва от отрицателните критики на национализма. Опитът да се провинциализира вярата, а народността да се универсализира в социално-политически аспект води до сътресения в личностното съзнание на християнската гуша. Създаването на опасна терминология, раздвояваща човека в житейския му избор на културологичен образец, естествено довежда до фабрикуването на много текстове, родени не от необходимостта да са развие културната нагласа на европейца, а да се докаже коя нация е предопределена за велики дела от съда на историята.

Опасната дума "nation" притежава рогова, кръвна отсянка в първичния си, но заради това и най-ясен смисъл. Затова са прави онези мислители, които отбелязват, че национализмът влече след себе си теорията за расовата чистота. Другата революционна дума за земя и население, която я владее, е Отечество (Patria). Тази дума обаче не е в състояние да предаде напълно идеята на обществените преобразувания в страната на якобинската диктатура. Все пак патриотизмът е компромисният вариант, защото понятието имплицитно съдържа в себе си значението на бащин дом, семейство, патриархалност, а оттам и за законност в християнския смисъл на думата. Патриотът е по-

⁴ Дьо Местр, Жозеф, *Размишления за Франция*, С., 1996

близък до средновековното разбиране за нравствена ценност, отколкото национализъмът, който по дефиницията на същността на понятието е сепаратист.

Развоят на политическите събития в Европа след походите на Наполеон, когато "нацията" е парола на всички революционни надигания, както и ускореното научно-техническо производство водят до игра с термините. Моделираните по математически пътища науки като химията, физиката и биологията се превръщат в понятиен находещ се за ловки социални мислители и политолози. Надявайки се да използват теоремното, лабораторно проверимо знание, както и да се позоват на материалния успех на точните науки, писателите започват да употребяват термини от техниката в изясняването на понятието за народ и народност. Тук материализмът влиза в остър сблъсък с християнството, което е идеалистично и духовно учение, гържачо в разбирането за човешка общност да присъства духовният взор и да се разбира ясно духовната проповед на Христос, говореща за преходността на тленния материален свят и обещаваща вечните блага на праведната душа. Материята и душата влизат в противоречие през модерността и затова, когато говорят за народност, авторите изживяват проблеми с колективната душа и търсят средства да преодолеят разногласията между духовно начало и материалистичен светоглед, на който светоглед, както се вижда от национал-социализма, нацията не е чужда.

През 1882 година (5 години след българската национална революция от април 1876 г., ако вярваме на модерните летописци, прилагащи понятия от късни епохи за по-ранни периоди в историята) френският историк Ернест Ренан в своя лекция предлага определен брой исторически признаци, по които се отделя нацията от историческите типове човешки общности⁵.

Характеристиките на Ренан покриват приблизително почти всички известни признаци и символи на нацията, известни в учебниковите текстове по история и етнология (антропология) – единна територия, обща история, един език, желание за съвместен живот, духовно родство и т.н. Важната характеристика на Ренан, пропусната съзнателно или нарочно от по-късните му интерпретатори, включително и част от българските учени, е "наличието на единна вяра в мисията на едно Божество на земята". Чувството за особена мисия е задължително условие за истинската модерна нация, която твори съдбините не само на себе си и своите приятели, но и съдбините на непримиримите си врагове, които нацията трябва да "въведе в цивилизацията". Определението на Ренан изглежда на външен вид по-справедливо от историческа гледна точка, но всъщност още повече затруднява превеждането на "нация" на български език. Проблемът за мястото на Божеството в определението на същностните характеристики за нация произлиза от обстоятелството, че националните божества са всъщност езическите божества. От друга страна вярата, която допуска такава единствено божество, което не е местно (национално) и същевременно е почитано само от един народ се нарича иудаизъм, т.е. новозаветността се изключва от дефинициите за народността. Това е и проблемът на дефиницията в наше време национализъм. Той или остава езически, или просто пропуска казаното в Св. Евангелие за народите, езиците и обичаите, ако следваме логиката на терминологията, сбlijена с класификационните теории на науч-

⁵ Renan, E. *Que ce que c'est une nation ?*, Conference faite en Sorbonne le 11 mars 1882, P., 1882

но-техническата мисъл.

Италианският фашизъм и немският националсоциализъм през 20в., като естествени продължители на идеята за "нация", покриват чрез своята идеология необходимите изисквания на Ернест Ренан за "La Nation", с изключение на условието за вяра в един Бог, чиято мисия е възпитател на народа. Нито фашизмът, нито националсоциализмът развиват идея за божествена задача, защото подменят разбирането за богоопределения народ с кабинетната представа за могъществото на предопределени свръхраси. Благородната раса, която носи в себе си съвършената държавна идея и организира хаоса на низшите видове – това е ударението на фашизма и националсоциализма. Принципът на биологически висшата раса сближава идеите на Мусолини с тези на Хитлер, макар воените от тях движения да се различават.

Позоваването на Римската история в решаващите говори на фашистите разтърсва цяла Италия не заради социално-икономическите възгледи на Дуче, а заради нетипичния отказ от християнската традиция. Дуче така и не връща културния, християнски облик на империята, а възстановява езическия символ на фашиите. Обръщайки се към диктаторската римска история, Мусолини влиза в сблъсък с християнските традиции на Италия и така компрометира приемствеността в своята доктрина за "вечната нация"⁶.

За Хитлер не е необходимо да се компрометира в света на рационалната философия, нито в големите задачи на Германия. Работата на Ницше отдавна е подготвила почвата за прескачане на цели исторически епохи. Фюрерът отива по-далеч от Мусолини. Идеологията на фашизма пропътува разстоянието до праисторическо време, за да вземе слънчевия символ на свастиката, след което да го преработи в нацисткия герб. Метафизиката и окултизмът на Хитлеровата доктрина разобличават до голяма степен достойнствата на народната история.

За разлика от комунизма, който е интернационален и по тази причина претендира да бъде световно явление, фашизмът остава тясно национален и това го обрича на провал. Невъзможността на фашизма да бъде истински интернационален и заедно с това универсално религиозен принуждава идеолозите да прегърнат религиоподобни учения. Научната сила на биологията и окултната мистика се влитат здраво в религиозната характеристика на Хитлер и неговите следовници. Окултизмът, тясно обвързан по същината на теософията си с естествените науки обаче още повече провинциализира фашистката идея, особено във варианта ѝ националсоциализъм. Неслучайно днес някои учени виждат връзка между съвременното окултно сектантство и фашисткия начин на мислене и действие. Понятието "нация" за фашизма и национал-социализма не поставя като предмет на действие пред отделния човек създаването на организирана общност, носеща своя кръст по пътя към Небесното Царство. Не Църквата, а политическата партия е призвана да бъде организацията за осъществяването на народните идеи. На първо място в това научно програмирано пътешествие като морален принцип се поставя философията на свръхчовека, чиято гордост след Ницше е заменила смиреннието в Христа. Впрочем напълно логично е след революционната идея за еманципацията на човека при Робеспьер да се достигне до еманципацията на свръхчовека при Хит-

⁶ Мусолини изживява идейна еволюция във възгледите си. Отначало се обявява против Църквата, но после е принуден да я признае и да запази мълчалива поносимост към нея. Вж. Семков, Милен *Фашизмът*, С., 1989

лер. Неслучайно от всички учения за нацията и народността именно фашизма остана най-далеч от светоусещането и разбирането на българите. И неслучайно фашизма и нацизма не могат да се преведат на български език по никакъв начин.

Освен фашизма през 20 в. особен възглед за нацията остава и учението на комунизма. Застанал на твърди интернационални позиции комунизмът противопоставя класата на нацията, стремейки се да се избави от провинциализма и частния случай на фашизма, защото комунизмът е глобално учение. Нацията е враг на комунистическата идеология, но не в смисъла ѝ на атеистична група от хора, решила да възвърне народническото (поместно) единство, основавайки се на биохимичното родство на кръвната група. Нацията пречи на комунизма не с идеите си по отношение на обществото, а с претенцията си да обхване партийния живот в страната и така да направи от комунистическата партия незначителен идеологически детайл. Сблъсъкът на комунизма с национализма бе особено жесток и заради универсализирания стремеж на революцията, на която пречат етнографските и държавно-политическите различия. Цялостно погледнато тезата на комунистическия национализъм не е друго освен желание за универсализация под водачеството на малка група хора, обособена по наднационални характеристики, но водена от представителите на един народ – онзи, който е най-напреднал в изграждането на системата. И това е именно националният прочит на марксизма-ленинизма-сталинизма, стоящ в основата на съветската доктрина за ограничаване суверенитета, която доктрина потискаше народите от Източния блок по време на Студената война⁷.

Ако се върнем в началото и си припомним случаите на първоначалната употреба на понятието "етнос" не можем да не забележим липсата на оригиналност в комунистическата трактовка на "етноса" – народ. Усърдието, с което комунистите преиначават смисъла на "нация" демаскира дълбоко езическия, нехристиянски идеал на марксисткото учение. Провъзгласени от своята пропаганда и считайки се сами себе си за свръхоригинални мислители, наследниците на Маркс-Ленин-Сталин попадат в капана на движението на термините. Движението на термините и понятията именно доказва интелектуалната езическа старост и баналност на учението на марксизма и ленинизма. Всичките постулати на социал-комунистите за национализма и за народа са считани неоснователно за модерни и прогресивни, тъй като те разглеждат народа (етноса) както го виждат Ксенофонт и Аристотел. Следователно, ние сме свидетели на възвръщането на старогръцката езическа философия, характерна за интернационалната култура на елинизма от 2-3 столетие преди Рождество Христово. Но тогава липсват обединителни идеи, почитащи на вярата в Христовата мисия и следователно те са лишени от универсално значение. Затова представите на фашизма и комунизма не помагат на един исконно християнски народ като българския да разбере сам себе си.

Провинциализмът на нацията улеснява комунистите в стремежа им да създадат едно общество на единомислещи. Неверието в Бога и липсата на тълкуване за Божия Промисъл приобщава борбата на Мусолини с разсъжденията на Маркс и Ленин. В този смисъл националната идея изгубва класическите си характеристики. "Чистият" по кръв народ и "чистата" по имуществено състояние класа олицетворяват двата най-разпространени лозунга на 20 век. Чистата кръв и чистата класа желаят да сменят чистата ду-

⁷ Вж. какво пише Сталин по въпроса за националностите в съчинението си *Националният въпрос*, във *Въпросите на ленинизма*, С., 1949, с.52-75

ша, която не зависи нито от народността си произход, нито от частната си собственост, нито от отношението си към средствата за производство. Идеологическата подкованост, толкова широко пропагандирана от комунистите и фашистите, замести смиренното и нравствеността, обезсмисляйки човешкото съществуване извън Партията. Частична по положението си на детайл от човешката общност, идеологията на нацията също достига до нелепица в своята доктрина за тази една част, която може да представлява цялото – партията на власт.

Изследването на културния смисъл на понятията за народ, поставено в описания контекст, предизвиква съвсем основателно някои въпроси върху правомерността при използването на думата “нация” в историко-културния речник на българското обществознание. Първо, защото естествената история на българите бива много по-различна от обобщената нехристиянска старина. Целите и достиженията на българите в техния хиляда и сто годишен християнски път са съвсем различни, без това разбира се да превръща самобитния българския път в нехристиянски и нецивилизован. Второ, много особености на българската народна култура не ѝ позволяват тя да бъде мерена с частичен фолклорен шаблон от подвижни историко-културни термини и понятия.

Създателка на културните европейски граници на изток чрез делото на св.св.Кирил и Методий, България е ключова държава в Европа през епохата на Ранното средновековие. Мисията на св.цар Борис I през 9 в. предопределя руския и източноевропейския избор, който е и изборът за границите на Европа. Именно поради тази граничност, българската култура носи редица особености, главната от които е народността, но в никакъв случай не и националистически характер на българското самосъзнание и на славяно-българската държавна идея. Славянската азбука не само сплотява българския народ в неговата верска и родова цялост. Славянският език припокрива верското и народностното самосъзнание, обединявайки чувството за родова общност с идеята за духовно единство, което е в състояние да общува с Бога на своя собствен език. Голямата грешка на чешките панслависти през 19 в. да разглеждат славянския език като национален език води до куп недоразумения в историята и политиката. Славянският език е език на вярата и държавата и в това си значение той е от ранга на латинския или старогръцкия. Затова славянската книжнина следва да се възприема като понятийна-философска книжнина. Преводите на Библията през Средновековието свидетелстват за особена философия на езика. По тази причина славянските езици могат да носят местни разговорни особености, но това не прави езика провинциално разговорен.

Несправедливо би било обаче да се каже, че политическата, богословската и литературна мисъл в Българско остава незасегната от понятията на класическите езици. Преводите от гръцки език в старобългарската книжнина водят до известно влияние в народоразбирането, но като цяло българските документи притежават оригинално виждане за съдържанието на понятието “народ”. За наше щастие то се определя по три-четири ключови семантични синонима, предаващи значението му според стойностите на философски конституираната и духовна общност, а не по териториален или административен признак.

Още от Средните векове и използвани непрекъснато от книжовниците и обществениците, до нас през 20в. са достигнали четири основни понятия, съдържащи смисъла за

народност. Това са "език", "род", "племе" и "народ".

Най-често срещаните определения за българска общност според изследванията остават "народ" и "език". Такъв смислов ред може да се съпостави с философската стратиграфия на народностната терминология в книгите и посланията на Библията. Към такава връзка насочват и особените изразни средства в българските ръкописи, служещи си с различни прилагателни, разнообразни метафори и алегии за да представят специфичната и неповторима идея на религиозно-културното начало в народобразуването. Думата "език" се използва от библейските пророци, преводачите и преписвачите на Светото Писание. Но под "език" не следва да се разбира говор, а самостоятелна общност, като "езика" оставя подчертани внушения за свещеност на родо-семеиното начало и вселенското звучение на религията. Езикът се възприема и като синоним за изповядвана вяра, затова в Светото Писание множеството говорени езици са тъждествени на множеството изповядвани вери в Ханаан по време на Ветхия Завет. Езикът се разбира като вътрешна философска способност за проповед и в тълкуванието на Новия завет. Чудесата с проповедта на апостолите доказват способността на Христовото Слово да стигне до хората чрез силата на Светия Дух, с който се свързва гарбата за говоренето на езици. Говоренето на разни и чужди езици се извършва в смисъла на понятията верска проповед за да може истината на вярата да стигне до неверниците и до онези, които не са известени за Христовото Пришествие.

Припокриването в богословски план на значенията на "език" и "народ" онагледява възгледа на българите за самите себе си. Българите се виждат надарени със способността за религиозно тълкуване и способност за вникване в духовния живот. Народността притежава своя философия за света, различна от другите езици, т.е. от другите вероизповедания. Следователно, при проверката на смисъла и значенията, влагани в понятието "народ", изследователят се сблъсква не просто с културна заемка от класическата гръцка и латинска терминология, а с коренно различно гледище относно особената цивилизационна задача на народа, който служи на Бога и твори на универсален, от гледна точка на способността за богословие, славянски език.

Главната разлика между гръцката, латинската и славянска концепция за народността произлиза един път от вероизповеданието и втори път от типа писменост. Съдейки по неподправените текстове на Средновековието и съвпадението на местен език с поместна църковна йерархия, славянският език терминологично развива различни от латинските и старогръцките исторически концепции. Миналото на народа не се забравя като варварско, а се стреми да бъде обяснено посредством библейската история, където ветхозаветният дух намира отражение в нецърковните и неканонизирани текстове. Вярата и историята намират връзка не посредством езическия епос, както става това в германо-романския свят, а посредством словесността на Свещеното Предание. Българите и славяните нямат записани епоси и езически саги заради свещеността на езика, който е богословски и разговорен едновременно. Документите за езическото минало са унищожавани, както това прави св.патриарх Евтимий, или са забравяни от славянското историческо предание, което се обръща за сведения за ранната си история направо от библейските първообрази. Усещането за собствено, неповторимо и важно присъствие във вселенската история пронизва духа на цялата българска книжовна традиция преди модерността. Традицията тук е много силна и продължава чак до първите

години на 20 в.

Обръщението на Паусий Хилендарски например към българите в края на 18 в. направо заимства културно-политически изрази от средновековните документи и тези изрази биват разбрани веднага от възрожденците. Фактът на обществения отзвук у съвременниците на преп. Паусий Хилендарски доказва непосредствената връзка между Средновековието и Възраждане, което по смисъла на философските си послания следва да се мисли повече като християнско пробуждане, отколкото като атеистично "просвещение".

Застъпената теза в модерното българско образование, че "История славяноболгарская" е "документ на Новото време, в който се оглеждат постиженията на ренесансова Европа" е дълбоко погрешна. Историята на преп. Паусий Хилендарски наистина е взаимствала от ренесансови автори и писатели като Мавро Орбини и Цезар Бароний, а също така Паусий вероятно е познавал и някои римокатолически и сръбски писатели от 18 в. Но същината на книгата следва средновековните манастирски хроники – славянски и византийски, както и традицията на Православната църква – важните личности в историята да остават царете и светците. Освен това преп. Паусий Хилендарски настоява върху историческия легитимизъм на българската държава, а не на социално-политическата ѝ обосновка. Позоваването на авторитети е похват в съчиненията на църковните автори, а не на протестантските или атеистичните писатели от 16 в. и по-късно. Един монах не пише буржоазни и либерални текстове, защото монашеството е пълноценен и изчистен израз на Преданието, а в личен план изповядва аскетиката. Това е първообразът на консерватизма, а не на либерализма. Буржоазните идеи в Европа се налагат след Френската революция от 1789г., докато *История славяноболгарская* е писана през 1762г., т.е. цели 27г. по-рано.

Класическото понятие "народ" – разбира се не може и да бъде по друг начин – и в българските текстове носи отсенката на множество и многобройност. Това множество обаче не е механично събраната "тълпа=етнос", а по-скоро многобройността на голяма общност с единен произход и една вяра. Символ на могъщество, народът притежава предимно духовни измерения, защото е единство на съмишленици. В стария български език употребата на думата "народ" чрез този смисъл е сравнително честа. Известният български книжовник, политически геец и житиеписец Григорий Цамблак например използва понятието "народ" за да изкаже многобройността на своите единародци и едновърци.

Липсата на класова елитарност у българските писатели, виждащи народа като проблем и успех на християнската община, променя контекста на употребата на събирателните названия. Осъзнатостта на съпричастие и близостта на личностите посредством изповядването на догмите на вярата, както и отсъствието на благочестива противопоставеност между висшата класа и низините правят от понятието български народ нещо повече и твърде различно от "етнос" или "нацио". Съществуват два разновидности и разносоциални примера за единението на българския народ, представени от различни наблюдатели – българин и чужденец. Презвитер Козма през 10 в. определя българското общество като единно във вярата посредством отхвърлянето на богомилската ерес, почти изцяло прогонена през Средновековието от България за да се разпрос-

трани във Франция и Италия. През епохата на турското робство, един литовски немец, Райнхолд Любенау пише, че старите български болярски родове се женят за хора от селски произход. По такъв начин народното единство е затвърдено чрез премахване на социалните граници в името на запазване на вярата.

Единството на народа според контекста и текста на употребата му в старобългарския и доосвободителния език, идва най-вече от изпитанието в истината на православната християнска вяра. Поради робствата (пленовите във ветхозаветен смисъл на думата), видяни като важна политическа особеност на българската история, сътресенията в народностното самосъзнание и родова сваят водят до подразбирането, че народността е общност, единна в изпитанието си. Точно това разбиране липсва на латинските и старогръцките (също така и на византийските) понятия, виждащи устояването на вярата в изпитанието предимно като институционално, а не като дисциплинирано личностно и обществено задължение едновременно.

Сравнително често срещано понятие от този ранг е словосъчетанието "българска земя", неотделимо от контекста на политическите събития през цялата 1300 годишна българска история. "Българска земя" макар и да създава териториално-пространствени характеристики за народността все пак носи отпечатък на духовност. Защото земята не е разбрана като територия за производство, орна нива или периметър на селото, а е считана като Божие възнаграждение, правомерно аналогично на схващането за обетованата земя сред евреите в Стария Завет. В повечето случаи на лингвистична употреба в българския език "земя" е символ на държавата, което показва, че държавата е следствие от народностното самосъзнание, а не обратно, както това става при други исторически примери.

Понятието от старобългарските ръкописи "племе" има рядка употреба и не притежава особен философски контекст, затова няма да го изследваме. То има единствено кръвно-родствена характеристика на близост, която не е първостепенна. Може би смисълът на съвременната употреба на думичката "етнос" стои най-близо до българското значение на събирателното "племе". За да се разбере по-добре разликата в старогръцките и латинските понятия от една страна и славянските понятия за народността от друга е добре да бъде направен обратен превод – от славянски на латински, който да се съпостави със звучението на славянската дума в славянски контекст и със звучението на преводната ѝ равностойност за латинска или старогръцка среда. Филологията и историята познават редица такива опити и е много интересно чрез подобно усилие на логиката и познанието да бъдат проследени различните гледни точки за народността, вярата и езика.

Посредством идеите за революцията и нацията, наложени от техническо-еволюционния подход в образованието (по-точно в историческата и философската книжнина), в българското народностно съзнание биват натрапени атеистичните научни виждания за народообразователните процеси. Те остават трайно в българската хуманитаристика, а оттам влизат с трясък и в действащия политически речник. Крайното следствие на този наложен понятиен букет от тръне и коприва, е негласното атакуване на християнските представи и библейските възгледи за народността. Като крайна теза и философско заключение стои отказът да бъде признат Божия Промисъл в родната ни исто-

рия. Оттам вече директно се напада вярата на българите в Христа.

Словосъчетанията, съставени от атеистични и комунизирани понятия каквито са широко употребяваните определения като "национален въпрос", "национално обединение", "национално съгласие", "национална доктрина" и пр. остават висящи във въздуха, защото са лишени от българско познавателно значение, т.е. те нямат нравственото християнско-историческо значение на род и език. Такъв отказ от самоличност обаче е съдбоносен, защото лексикално не препраща българите в бъдещето на успеха, а ги връща в миналото на неуспеха – националните катастрофи. Не само това, но и не признава правото на българите да бъдат мъченици и светии – нещо което не им е отказвано от никої друг, дори и от турците-мюсюлмани!

По отношение на верската принадлежност новите понятия довеждат до истинско отстъпление, защото от верско и нравствено понятие, българин се превръща в статистическо и административно. Шеметният преход от средищното философско място в историята, отредено на българите благодарение на Православието и славянската азбука в посока към провинцията на институционалната социална схема представлява невероятен шок за самочувствието и народопознанието на българина.

Приемайки баналните и лишени от основание за нашата история, изпълнени с условности като съдържание понятия "нация" и "етнос", българите отдават предпочитания на формалното териториално единство пред същинското духовното обединение. Вместо да останат в привилегированото централно място на автокефалната Православна Църква, българите се наставяват в покрайнините на цивилизованият свят и по отношение на битуващите там представи заемат онова място, което се полага на токущо покръстените или непокръстените неевропейски народи.

За да не загинат удавени в лавината от народностни понятия със социално-политически привкус, българите трябва да преразгледат историко-философски идеята за тяхното общество и то така, че тази идея да породи създаването на заслуженото от всички българи народностно-християнско учение с вселенско значение. Но учение не само за българите, а учение за доброто и духовността на света. Учение, което да проповядва за Христос и да бъде добре граматизирано, както е граматизирано съвременното католическо послание и както са граматизирани протестантските общини на Запад. И разбира се в създаването и изграждането на терминологията трябва да се започне всичко отначало. Началото значи Библията. Онова, което е безкрайно нужно на българската историческа и политическа наука е едно прецизно разработване на славянските понятия от Библията в сравнителен анализ с гръцките и латински понятия в съответните Библии и оттам съответно да се направи превод на хуманитарните понятия. Без собствена българска понятийна система от исторически, политически, литературни и обществено-образователни понятия, ние, българите, ние старите православни християни на Европа винаги ще страдаме от непознаване на самите себе си. Без самопознанието няма нито път към Бога, нито път към истината, нито път към Небесното царство.

Константинопол в представите на средновековния Запад

Веселина Вачкова

Веселина Вачкова е историк, доктор по история от 1997 г. От 1996 – преподавател по Стара и Средновековна история в НГДЕК „Св. Константин – Кирил Философ“. През 1999-2000 и 2002 г. реализира специализации в Париж по програмата А. Мелон (Ню Йорк). Автор на над 20 статии и студии и четири монографии: *Въображаеми и реални граници в ранносредновековна Европа III-X в.*, София, 2001, изд. СУ „Св. Климент Охридски“; *Традиции на свещената война в ранна Византия*, София, 2004, изд. Гутенберг; *Симеон Велики – пътят към короната на Запада*, София, 2005, изд. Кама; *Les frontières réelles et imaginaires en Europe au Moyen âge (III-XI siècles)*. Sofia, 2005, Ed. Gutenberg (пог печат).

Развитието на представите за Константинопол в средновековната западна реторика е разглеждано често, но крайно едностранно и непоследователно. Обикновено става дума или за легитимиращата роля на Константинопол в контекста на идеята: „От Рим към Третия Рим“ или за митологизацията на Новия Рим – възплъщение на изобилието, но и на коварството и женствеността. Подобен подход е донякъде оправдан, понеже „предаването“ на *imperium*-а, в духа на Данииловото пророчество за четирите земни царства (Дан. 7) е тема, останала актуална през цялото Средновековие. Тази *translatio imperii* задължително е включвала (Новия) Рим като едно от вместилищата на световната власт. Следователно изследването на всяка политическа идеология, възникнала от 4 най-малкото до 15 век изисква отчитане на етапите: сравняване, отъж-

гествяване и накрая – отблъсване от Константинопол. На последния етап обикновено започва да се изявява и посоченото идентифициране на Византия с женствената, т.е. прекрасна и плодородна, но изнежена, покварена и измамна, и затова – заслужаваща да бъде покорена цивилизация. Хрониките на първите четири Кръстоносни похода изобилстват с прегледно красноречиви доказателства в това отношение.

Паралелно на едно по-високо абстрактно равнище представата за Константинопол в средновековната западна менталност остава до голяма степен константна величина. Нейното съдържание не се повлиява особено от политическите амбиции, военните конфликти и дори от религиозните страсти, довели към 18 в. до разрива между латинския Запад и православния Изток, символизиран от Константинопол. Точно на този, досега пренебрегван аспект от западната артикулация на образа на Константинопол, смятам накратко да се спра в следващите страници.

Константинопол – градът на Императора

Реторично елиминирание на Константинополския патриарх

Подобно поставяне на въпроса изисква изследването да започне с идеята, създали за Константинопол ранните автори, съвременници на Меровингите (498 - 751) и на готските крале в Италия. Както би могло да се очаква, в *Църковната история* на Григорий от Тур, в *Хроника на Меровингската епоха* на (Псевдо) Фредегарий, Константинопол се споменава много често. Почти толкова често, колко Рим, по-често, отколкото Йерусалим и Реймс и в съизмеримо съотношение със споменаването на Париж, когато Хлодвиг издига за столица в началото на 6 век. От своя страна Йордан в *История на готите* постоянно разказва за събитията в Константинопол, рядко говори за Рим, владейки от времето на Одоакър от остготските конунзи, почти същото внимание обръща на Ту-

луза – столицата на вестготите или на Равена, където през 402 се премества столицата на западната Римска империя, и никъде не споменава Йерусалим. Посочената статистика, обаче, би могла сериозно да ни погведе относно стойността, отдавана на ромейската столица от споменатите автори. Защото ако Рим, Йерусалим и Париж (при франките) или Рим, Равена и Тулуза (при готите) фигурират едновременно и като символи с богата религиозна семантика, и като напълно реални географски и политически топоси, същото определено не важи за Константинопол.

На първо място франките и готите категорично не се съобразяват с претенцията на Константинопол да е един от свещените центрове на християнството (втори по древност и равен по достойнство на Рим, според ромейската идеология, утвърдена на Втория Вселенски събор, 381 г.). Ето защо най-рядко Новият Рим се споменава като седище на един от петимата епископи в пентархията. По-точно, дори когато се намеква за църковната структура, изградена от първите четири Вселенски събора (325-451) константинополският архиерей е представен като част от една редуцирана източна „тетрархията“ (или „триумвират“, понеже Александрийският патриарх системно се игнорира)¹.

Естествено, това може да е резултат на негативното отношение на западните християни и в частност на франките към системата на пентархията, кулминирало през 794 г. в дейността на Франкфуртския събор, където се заявяват мнения, свършено различни от решенията на Седмия Вселенски събор (Никея, 787г.). Проблемът е, че същото отношение е налице например още преди франките да са запознати с установената от Вселенските събори църковна йерархия. А във факта, че Григорий от Тур и Фредегарий нямат представа за тази система, можем да не се съмняваме. Фредегарий, дори да е знаел за съществуването на Александрия, не счита за уместно да го покаже в *Хроника*-та си. Почти същата е картината при Григорий, който като епископ би трябвало да е по-осведомен относно живота и йерархията на църквата. Григорий от Тур не само никъде не споменава Александрия, а Антиохия фигурира просто като „град в Сирия“ (точно като у Йордан Александрия е „град в Египет“), но ако не броем актуалното за Запада пелагианство, е чувал само за една ерес – арианството (а и за него разказва по писанията на Евсевий Кесарийски). За несторианството, свързано с константинополския патриарх Несторий, със свикването два Вселенски събора и с най-ожесточения сблъсък в борбата за сфери на влияние между Антиохийската, Александрийската и Константинополската църкви, епископът на Тур очевидно не е подозирал. Що се отнася до Йордан, той дори да е бил наясно с колизиите в църквата, предизвикали свикването на споменатите Събори, никъде не е счел за уместно да спомене за тях.

Както ще стане дума нататък, подценяването на константинополския патриарх ще бъде все така очевидно и след 843 г., когато Константинопол обявява Седмия вселенски събор за последния Вселенски събор (с което пентархичната църковна структура остава в миналото). Последното означава, че фигурата на духовния глава на Константинопол е пренебрегвана поради по-дълбоки причини, които не са свързани пряко с мястото му в църковната структура.

1 Cf. Fredegarii Scholastici *Chronicarum libri VI cum Continuationibus*, Ed. B. Krusch, MGH, SRM II, 1888, VI.11.

Друго логично обяснение би могло да се търси в контекста на собствено германските религиозно-политически традиции, където поначало отсъства институцията, сравнима с тази на константинополския патриарх във византийската „симфония на властите“. Действително, Римският архиепископ – когото масата от западните християни, в това число техните владетели и свещеници, често не виждали никога през живота си – в определени кризисни ситуации е играл ролята на гарант за легитимността на властта. Такива са случаите с помазването на Хлодвиг (498 г.)², на Пипин Къси (751 г.) и императорската коронация на Карл Велики (800 г.). Но и до обявяване на Карл за *imperator Romanorum*, и след това, предаването и упражняването на властта при германските народи следва свои вътрешни условия и закони, които не зависят от целите и идеите на Рим. Накратко – липсата на интерес към фигурата на „светейшия константинополски патриарх“ може да се дължи просто на непознаване и на неразбиране на византийския религиозно-политически модел.

Известна светлина върху проблема би могъл да хвърли един кратък пасаж в *Историята* на Григорий от Тур³. Там се натъкваме на едно от редките споменавания – естествено свършено имперсонално, но много красноречиво – на фигурата и функциите на константинополския патриарх. По повод интронизацията на Тибериус (578-582) Григорий от Тур изрично подчертава, че Тибериус облякъл пурпура, сложил царската диадема и сел на императорския трон след като влязъл в двореца, съпроводен от „папата на града, консулите и префектите“⁴. Очевидно авторът – противно на логичното предположение, че франките не са схващали същността на ромейската диархия – е съвсем наясно както с ролята на патриарха за легитимирането на константинополския василевс, така и с високия му ранг. Титлата „папа на града“ без съмнение изравнява константинополския архиепископ с римския му колега. А за огромните претенции, формалните прерогативи и изключителния авторитет на римските първосвещеници, епископът на Тур със сигурност е знаел достатъчно. В сферата на хипотезите остава отговорът на въпроса дали санът „папа“, приписан на константинополския архиепископ се дължи на евентуалното схващане, че „папа“ поначало е титлата на епископа на имперската столица (т.е. отново се доказва непознаването на традициите на древната църква, където „папа“ е наричан единствено александрийският епископ)?

Единственият сигурен извод, който може да се направи от казаното дотук е следният: пренебрегването на византийския патриарх определено не се дължи нито на незнание, нито на повлияване от „варварската“ реалност. По-скоро става дума за абсолютно тенденциозен отказ да бъде отчитана ролята на константинополския първосвещеник в без друго твърде сложните църковни и политически отношения. Дори и теоретична, перспектива в тези отношения да се намеси и „папата на Константинопол“ е изглеждала на франкските и готските елити толкова неприемлива, че техните автори са се постарали напълно да я изличат от мисловния хоризонт на своите съвременници. И са успели в намерението си като са използвали (може би несъзнателно) старото римско оръжие на *damnatio memoriae* – чрез мълчанието, обградено в писанията им фигурата на константинополския патриарх.

2 Последните изследвания датират събитието десетина години по-късно.

3 Gregorii episcopi Turonensis, *Historia Francorum*, MGH, SRM I, 1, Hanovre, 1884.

4 Ibid. V. XXX.

Веднъж отстранен от религиозно-политическата схема, византийският патриарх никога няма да се появи дори като бегъл щрих, а да не говорим – като емблема – на Константинопол в представата на западните християни. За последните Константинопол докрай ще бъде градът на Императора.

„Великите сили“ в Мерovingската епоха

От цитираните факти се налага още един извод, който е от друг порядък, но е не по-малко сигурен: В разглежданата епоха франкските автори определено не схващат своята държава като „Велика сила“, а готските летописци виждат техните владетели в Италия като римски „консули“ и „царе“ с власт, делегирана от константинополския император. Веднага бързам да уточня, че въвеждането на термина „Велика сила“ не е опит за осъвременяване на средновековната проблематика. Темата за „Великите сили“ е централна в мисловността и в писанията на повечето средновековни писатели, чиито страни са установявали относително пряк контакт с някоя от суперсилите на епохата. В случая въпросът доколко тези суперсили са били повече идеологически конструкции, отколкото военни и политически реалности, е без значение. Важното е дали авторът мисли собствения си владетел като владетел на една от тези сили или не. Защото перспективата, в която се разполагат и оценяват събитията в двата случая е съвсем различна – факт, обикновено отчитан от историците на по-късните епохи, но по правило подценяван от медиевистите. Накратко, макар мерovingските и готските крале да са в центъра на повествованието на Григорий от Тур, Фредегарий и Йордан, те се възприемат като един вид „автономни провинциални управители“. Не случайно Григорий от Тур изрично подчертава титлата, дадена от император Анастасий на Хлодвиг – консул, Фредегарий педантично описва какви заръки получават франкските крале от императора и как съвестно и успешно се справят със задачите, а Йордан възкликва, че константинополският император „наистина е земният Бог и ако някой дръзне да посегне срещу него трябва да заплати с живота си“⁵.

За западните християни от разглежданата епоха „Великите сили“ безусловно са Римската империя и Персия. Особено красноречиви са свидетелствата на Фредегарий и Йордан. Първият е автор на най-романтичния, но и може би най-подробния разказ за византийско-персийските отношения при управлението на Маврикий (582-602)⁶, а у втория персийската тема е разработена толкова детайлно, колкото византийската и готската. С други думи – латинските автори споделят стандартната за периода от 5 до средата на 7 век византийска представа, изразена от автори като Сократ Схоластик, Прокопий Кесарийски, Йоан Малала или Теофилакт Симоката. И това не бива да ни учудва, понеже виждането на християнския свят, т.е. на света, очертан от църковното предание и структура, като „поделен“ между василевса и шахиншаха (според франките и готите – между двамата императори) – напълно отговаря на историческата реалност.

Но би било ако не научно, то твърде повърхностно да се смята, че разглежданите историци (както и всичките им колеги) са били водени единствено от стремеж да опишат и съхранят истината. Далеч по-важно от представянето на реалността е търсе-

⁵ Jordanes, *Getica*, MGH, SS, vol. V, Berlin, 1882, XXVII.
⁶ Fredegarii Scholastici, op. cit., VI, 9, 10.

нето на нейните фундаменти, осигуряващи хармонията и стабилността в света. Това е грижа дори на най-нихилистично и критично настроените модерни историци – факт, който ни кара да не се съмняваме в приоритетите на ранносредновековните автори, постоянно оглеждащи се за знаците на винаги близкото Второ пришествие. Вероятно е невъзможно точно да реконструираме представите на средновековните автори. Все пак, предвид общите културни традиции и принципно бавната еволюция на мисловните стереотипи, бихме могли да направим една приблизителна възстановка на представите им за стожерите на световния ред. До 9 в. тези стожери в световен мащаб са двамата императори (константинополският и персийският), няколкото свещени християнски града – Тур, Реймс, Рим, Йерусалим и – като имперски център – Константинопол. На свой ред крехкото равновесие във франкското и готското общество се гарантира от действията на някои крале от калибъра на Хлодвиг, Клотар, Дагоберт, Одоакър, Теодорих, Еурик (като се подчертава връзката им с константинополския император) и отново се символизира от свещените градове Тур, Реймс, и пр., сред които започва да се открояват образите на столиците Париж и Тулуза. Очевидно и на глобално, и на локално равнище, Константинопол е неизменен елемент, мотивиращ и гарантиращ съществуването на франкското и готското кралство. Това, обаче, е един много особен Константинопол. Той е лишен не само от религиозен ореол, а и от собствен градски облик, дори от географска определеност. Разбира се, описването на градовете не е сред любимите или обичайните занимания на ранните „варварски“ историци. Но тук става дума не просто за липса на описания, а за абсолютна липса на интерес към един наистина впечатляващ град (нека припомним изумлението, което ще предизвика Константинопол у кръстоносците), където франкските и готските посланици са били чести гости.

Не е изключено погодна липса на интерес да се дължи на по-късното развитие на традицията да се описват монументи (т. нар. екфрасис) и градове в качеството им на сакрални топоси⁷. Въпросът е, че погодно обяснение не би могло да хвърли никаква светлина върху характера на промените в репрезентациите на Константинопол при авторите от Каролингската епоха. Те, както и предходниците им, нито ще признават византийската столица за едно от най-свещените за християните места, нито ще я удостоят с реално описание. Паралелно каролингските историци вече ще се интересуват живо от точното място и мащаби на Константинопол и ще мислят за него не като за легитимиран от присъствието на императора, а като легитимиращ трона на управляващите в него императори. С други думи, от началото на 9 в. за западните християни константинополският император ще загуби частично функцията си на един от фундаментите на световния ред, поета от самия Константинопол. Тук, разбира се, може да се предположи, че макар и по-късно, латинските автори възприемат настъпилата от 4 – 6 век автентична ромейска промяна: например Евсевий Кесарийски и Сократ Схоластик говорят за „града на Св. Константин“, а Евагрий Схоластик – за „Свещения Град на Константин“. Разликата е, че при латинските летописци се променя не само йерархията: император-имперски град, а Константинопол, еманципиран спрямо своя император, ще се превърне в една от трите най-силни легитимиращи християнски емблеми.

7 За зараждането на християнската традиция на екфрасис-а, вж. Webb, R., "The Aesthetics of Sacred Space: Narrative, Metaphor and Motion", in: *Ekphraseis of Church Buildings*, DOP, 53 (1999), p. 59-74.

Константинопол – балансиращ център на *axis mundi*

Включване на Запада в „голямата политика“

С императорската коронация на Карл Велики западното християнство поне теоретично излиза на историческата сцена като „Велика сила“. В духа на тази промяна Карл и наследниците му са представяни от Айнхард, „Кралските Анали“, Астронома, Нитхард, Ермолд Нигелий, Ньоткер и пр. като владетели, най-малкото равностойни на константинополския „гръцки“ император и на „персийския цар“ (абасидските халифи в Багдад). Фактически западните християнски императори се ограничават до опит (донякъде успешен при управлението на Карл Велики) за окончателно овладяване на християнския запад, т.е. – земите между Рейн, Атлантическото крайбрежие и р. Ебро в Испания. Следователно тяхната власт по определение не е универсален християнски *imperium*, а част – по-точно една идеална половина – от *imperium*–а на константинополския император. Ето защо, въпреки пищната реторика около фигурата на императорите в Аахен (Каролингите и имитиращите ги Отони), и макар по-късно завладяването на Константинопол от рицарите на Четвъртия кръстоносен поход да се легитимира като следване на *Iter Karoli Magni* (и получаване на „Карловото наследство“), коментираната по-горе представа за Константинопол като уникален център на християнската власт не се променя. Този факт е видим и в изворите от 9, 10 и 11 век, но особено ярко се откроява у авторите, писали през 12 и 13, т.е. – във времето след Голямата схизма от 1054 г., след остриите конфликти между източните и западните християни, участвали в първите три Кръстоносни похода и след латинското завладяване на Константинопол (13. април. 1204). При това сакрализацията на образа на Константинопол става за сметка на дисманциране както от папския Рим, така и от Карловата столица Аахен.

Дезинтересирание от римската тема

През 9 и 10 век идеолозите на Карловата империя последователно включват Константинопол в две оси: Аахен – Константинопол – Иерусалим и Париж – Константинопол – Иерусалим. По-конкретно Карл Велики е представян като върховен суверен на трите града – „факт“ исторически напълно недостоверен, но с изключителен идеологически и символен потенциал.

Първото, което прави впечатление, е изключването на Рим от емблемите, легитимиращи Карловата власт. Този на пръв поглед озадачаващ „пропуск“ може да се обясни с редица логични причини. Освен небезизвестния стремеж на Карл да освободи франкския трон от папската опека, може да се изтъкне налагащата се към 10 век промяна в самоидентификацията на западните християни и в частност – на поданиците на Франкската империя. От времето на Хлодвиг обичайната характеристика на владетелите е, че са „защитници на църквата на св. Петър“. Карл Велики, макар да акцентира повече върху персоналната си роля на закрилник на Лъв III и Адриан II, отколкото върху църквата на св. Петър, не прави изключение⁸. В тази връзка трябва да се отбележи, че Рим (по-гоубно на Константинопол) през разглежданата епоха, макар да е осветен чрез катедрата на св. Петър, е напълно лишен от характеристиките на сакрален или политически център. Единственият намек за имперския блясък на *Urbs Aeterna* е лаконичното спомена-

⁸ Eginhardus, *Vita Caroli Magni*, MGH, SS, Hannoverae et Lipsiae, 1911, 26, 27

ване у Айнхард как Карл внесъл за украсата на базиликата в Аахен „мрамор и колони“ от Рим и Равена⁹. Вярно е, че Каролингите (Пипинидите), за разлика от „дългокосите крале“ (Меровингите) и кралете с ръце на лечители (Капетингите) поне в началото залагат на официалната църковна санкция на властта. Но не по малко вярно е, че без да изоставят реториката, отъждествяваща Рим с църквата на св. Петър, франкските автори още от времето на Айнхард започват да се гезинтересират от римската легитимация на Карловата империя. Карловият син Людовик Благочестиви вече е коронясан не в Рим, а в Реймс¹⁰. Паралелно Сен Дени се превръща в патрон на франкската християнска държава и следователно франките може да са част от „Петровото стадо“, но са „народът на Сен Дени“. Показателен пример в това отношение е разказът на Псевдо Турпин как Карл Велики дал цяла Франция (Галия) във владение на Сен Дени – дарствен жест, утвърден с въвеждане на подобаващ данък, плащан от всички франки¹¹.

Друг своеобразен израз на същата тенденция е промяната в използваната историческа самоидентификация. Най-малко до времето на Кръстоносните походи развитата от Фредегарий¹² тема за троянския произход на франките (а оттук и за правата им над римското наследство), ще бъде изоставена за сметка на самоидентификация със силните римски противници – галите¹³ и тевтонците¹⁴. Един от конкретните резултати на посочената промяна ще бъде следният: вече никога няма да се задълбочава над причините, последици (и съответните претенции) от факта, че Карл наистина е бил защитник на „Петровите наместници“ и четири пъти е посетил Рим¹⁵. За сметка на това ще се развие една наистина впечатляваща митология около имагинерното Пътуване на Карл Велики до Иерусалим и до Константинопол¹⁶. Предвид ограниченния обем на статията, разглеждането на отделните исторически визии, които кристализират в рамките на около четири и половина столетия може да се замести с проследяване на еволюцията в идеята за Константинопол, въплътена в *Сагата за Карл Велики*.

Константинопол – земният Рай

В *Сагата* – монументален сборник от 13 век, съхранил навярно почти цялата историческа памет за франкския император – темата за пътуването на Карл Велики до *Miklagard* (букв. Голямата врата, както е наричан Константинопол) подробно се разработва три пъти – в началото, към средата и в края. Всеки път интерпретацията е различна и внася нови щрихи в представата за византийската столица. При първото споменаване Карл отива в Константинопол да помогне на „гръцкия император“ срещу „турците-езичници“, искащи „да вземат богатствата му.“ След като с големи жертви Карл спасява владенията на василевса, последният сам предлага (?) да му отстъпи властта си. В тази ситуация Карл произнася една знаменателна формула, с която се отказва на

9 Ibid., 26.

10 За еволюцията, утвърдила Реймс като място за коронацията на франкските/френските владетели, вж. Le Goff, J., "Reims, ville du sacre", in : Héros du Moyen Age, le Saint, et le Roi, Quarto Gallimard, 2004, p. 988-1074.

11 *Historia Karoli Magni et Rotholandi au Chronique du Pseudo-Turpin* : Textes revus et publiés d'après 40 manuscrits, ed. Cyril M. Jones, Paris, E. Droz, 1936, p. 218.

12 Fredegarii Scholastici, op. cit., II, 4, 6, 8.

13 Cf. *Richeri historiarum libri IIII*, ed. G. Pertz, Hannoverae, 1839, MGH,SS, I. 1.

14 Innes, M., "Teutons or Trojans? The Carolingians and the Germanic past", in: *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, (eds. Y. Hen, M. Innes), Cambridge University Press, 2000, p. 227-249.

15 По-конкретно през 774 г. – когато е призван от Агриан I във връзка с обсадата на Павия, през 781 г. при коронацията на синовете си Пипин и Людовик, на Великден през 787 г. и при коронацията си (25. XII. 800).

16 *Le voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople*, éd. P. Aebischer, Genuve, Groz, 1965.

само от константинополския трон, а и изобщо от претенциите на Запада за универсална власт: „дано Бог не ми заповяда да сторя това, бидейки направил ти (василевсът) да си императорът и началникът на всички християни“. Особено показателен е финалът на сцената, където Карл запазва за себе си само една от получените в Константинопол свещени реликви¹⁷ и я „скрива в ножницата на меча си“. Мечът е наречен „Моя радост“ заради победите, с които се сдобил Карл и оттогава всичките му рицари възприели известния възглас „Mingeoū“. В случая въпросът по чия инициатива Карл е отишъл в Миклагард при това първо имагинерно посещение е също толкова маловажен, колкото например въпросът доколко достоверна е етимологията на „Мунджой“. Онова, което си струва да се отбележи е, че Карл получава тъкмо в Константинопол, от ръцете на „гръцкия цар“ личния си войнски „талисман“, който занаят ще осигурява победите му над неверниците и с чието име Карловите рицари ще изразяват верността към своя предводител.

Вторият разказ почти дословно следва популярното съчинение от 12 в. *Пътването на Карл Велики до Йерусалим и до Константинопол*. Той е далеч по-дълъг и сериозно редактира началната версията. В текста, напомнящ нещо средно между приказка и куртоазен роман, поклонението до Светите земи е представено като алиби на Карл Велики да се срещне с Константинополския император. Причината за това желание била следната: франкската кралица, поради лекомислие или просто поради липса на такт споменала – пред съпруга си и царедворците му – че константинополският император носи знаците на императорската власт по-достойно от Карл. Както би следвало да се очаква, Карл загорял от нетърпение да провери на място дали жена му казва истината. И понеже не можел да го направи без повод, отишъл на поклонение до Йерусалим, а на връщане отсегнал в Константинопол, за да види Хуго Силния (василевсът)¹⁸. В центъра на цялото повествование е шокът, който предизвиква у Карл и хората му Миклагард и който по никакъв начин не се компенсира с невероятните подвизи, заставени да изпълнят поради неумерените си хвалби френските рицари. Константинопол не е просто благоденстващ, великолепен и дори някак „неприлично богат“ и „женствено-прелъстителен“ град, както го описват кръстоносците. Той не е и предизвикващият благоговение свещен град, „снизилото се до земята“, „по-ниско небе“, както го описват византийците или пратениците на руския княз Владимир. Градът на Хуго Силния е земният Рай: тук владетелят кара колесница от чисто злато, а воловете му вървят по права линия без да са направлявани от поводу; тук рицарите са облечени не в брони, а в най-фини коприни и удобно разположени сред ухајни паркове играят на шах и зарове; тук благородните девизи, „коя от коя по-хубава“, са унесени в безкраен танц, всяка хванала ръката на другата като символ на свършената любов и красота. В този град никои не краде, никои не страда, никои не оскърбява никого, никои не се тревожи. Накратко – царят изобилие, абсолютен мир, свършена хармония и всеобщо съгласие. И тази райска невинност и спокойствие се допълват с нещо, липсвало дори на самия библейски Рай – богатата на цивилизацията – които в Константинопол са изобилни като даровете на земята и на човешката природа. Тук техническите чудеса превръщат произведенията на изкуството в полу-магически артефакти, венец на които е вълшебният дворец на Хуго, където дори

17 Става дума за част от сабята на св. Меркурий.

18 Етимологията на това кодово име не е ясна. Не е изключено да става дума просто за контаминация с името на основателя на Капетингската династия (Хуго Капет), но заг „Хуго“ може да стои събирателен образ на ромейския император, олицетворяван от Юстиниан Велики.

природните явления и времето се обезсилват¹⁹. Единственото, което връща читателя в реалния свят, е промърморената от Вилхелм д'Оранж заплаха по повод споменатата златна колесница на Хуго, оставена безгрижно от собственика си, знаещ, че „никой няма да я докосне дори да стои седем години“ : „Господ ми е свидетел – заканва се рицарят – че ще имам тази колесница във Франция“. Двамата с Бертран ще я направим на парчета с чукове²⁰.

Мисията на Свешеника, дългът на Царя и жребият на Героя

Макар да е лишен от сюжетната интрига и колоритните описания на *Пътюването на Карл Велики до Йерусалим и до Константинопол*, разказът на Венсен дьо Бове (писан ок. 1250), поместен в края на *Сагата за Карл Велики*, заслужава специално внимание. Точно тази версия за Карловото пребиваване в Йерусалим и Константинопол очертава най-ясно както прогресивното лишаване на западния император от царските за сметка на героиските му черти, така и неговата връзка с църковната йерархия и с константинополския владетел. Най-характерното в писанието на Венсен дьо Бове е, че равновесието в християнския свят се схваща като гарантирано от три едновременно свършено самостоятелни и абсолютно взаимозависими фигури – патриарх Йоан (в Йерусалим), цар Константин (VI)²¹ и император Карл (от Париж).

Ако се опитаме да си представим графично предлаганата от автора схема, християнският свят би изглеждал като организиран около една централна устойчива ос: Йерусалим – Константинопол – Париж. Рим е споменат мимоходом във връзка с коронацията на Карл, а центърът на оста е Константинопол, оазисът на мира, където патриархът, царят и императорът се срещат. По-нататък „светият папа Льв“ ще се появи само още веднъж, за да установи „заедно с Карл, с Ахил, александрийския и Теофил, антиохийския епископ“ специален празник за честване на донесените от Карл Велики реликви²². В духа на разгледаната по-горе традиция, въпреки частичното реанимиране на идеята за пентархията константинополският патриарх отново не се споменава. Реалната византийска „симфония на властите“ е подменена с диархията на Константинополския цар (върховният християнски владетел) и Йерусалимския патриарх (върховният християнски епископ). Въпросното реанимиране на пентархията, впрочем, е съвсем привидно. Реално става дума за един самостоятелен „триумвират“, формиран от епископите на Александрия, Антиохия и Рим, към чиито действия е причастен Карл, но не и Йерусалимският патриарх. Очевидно в случая традиционно деление на църквите на „източни“ и „западни“ е не само пренебрегнато, а и демонстративно отречено. Паралелно разграничението източен цар – западен император не само се запазва, а се насища с конкретно съдържание. Карл, западният император не е нито един вид губльор на константинополския цар в западните земи, нито негов конкурент в качеството на претендент за универсалната християнска власт. Карл е император в най-тесния смисъл на върховен военен водач или, ако използваме оригиналната реториката в текста, той е „щитът и мечът на светото християнство“. Дори нещо повече: Карл е новият сияен лабарум, ко-

19 *Karlomagnum saga / La Saga de Charlemagne*, trad. française D. W. Lacroix, Librairie Générale Française, 2000, Branch. VII. Chap. IV (715-718).

20 Ibid, V, IV (p. 716).

21 Тук най-вероятно споменатият „цар Константин“ не е събирателен образ на византийския император, назован с „епонима“ Константин (Велики), а съвременният на Карл Василевс Константин VI (780-797).

22 *Karlomagnum saga*, X, III, (p.873)

гато Бог явява в съня му на новия Константин, за да може с негова помощ християнският владетел (който в миналото „седем пъти е спасявал Светите земи“, но сега не би могъл да се справи сам) да победи новите гонители на избрания народ²³.

Така в края на *Сагата за Карл Велики* (и в резултат на многовековна идеологическа еволюция) образите са пределно изчистени и ролите – максимално прецизирани. Тук константинополският цар не си и помисля да предложи трона си на Карл, Карл изобщо не губи време да се смайва от великолепието на Константинопол и определено не вижда във Василевса „своето друго – нито съвсем същото, нито съвсем различно – аз“. Липсват каквито и да било отвличащи вниманието персонажи като лекомислената франкска кралица или алчният Вилхелм. Защото съдбата на „светото християнство“ зависи не от женски капризи, от войнски подвизи или от рицарски хвалби, а от ясната мисъл и взаимодействието на трима мъже – константинополският цар, йерусалимският патриарх и западният император. Всеки от тях има лична харизма – първият е Царят, вторият е Свещеникът, третият – Героят. В тази триединна власт, подобно на лицата в Светата Троица, няма вътрешна йерархия. Всяка власт е дотолкова значима и свещена, доколкото е част от цялата структура, която гарантира съществуването и осигурява хармонията в Мирозданието.

Без съмнение, така представената схема би могла да се интерпретира като поредното доказателство за валидността на Дюмезиловите изследвания върху почти магическата сила на идеята за трите функции в индоевропейската култура²⁴. Много по-съществени, обаче, са въпросите: При положение, че коментираната представа се пропагандира в епоха, когато тронът на „гръцкия цар“ е завоюван временно от западните рицари, а последните кръстоносни държави на Изток още не са паднали, кога и по какви причини християнският Запад престава да се задоволява с методично създаваната си самоидентификация на култура – страж, войн и цивилизатор? И също: защо и на каква цена, запазвайки абстрактен пиетет към Изтока – вместилище на свещеното – латинското християнство се е отказало да търси нивелиращата и хармонизираща фигура на стоящия между Изтока и Запада върховен Владетел?

23 Ibid., X, (p. 865, sq.).

24 Бж. Grisward, J., H., Paris, Jérusalem, "Constantinople dans le Pèlerinage de Charlemagne. Trois villes, trois fonctions", in : Poirion, D. (dir.) *Jérusalem, Rome, Constantinople, L'image et le mythe de la ville*, Paris, Presses de l'université Paris - Sorbonne, 1986, p. 75-82

Светослав Малинов

АЛАСДЪР МАКИНТАЙЪР ЗА НОВИТЕ ТЪМНИ ВЕКОВЕ И ПРЕВЪЗХОДСТВОТО НА ТОМИЗМА

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

Независимо от първоначалните си интуиции, очаквания и ориентация, всеки изследовател, който има търпението да прочете трите основни труда на американския философ Аласдър Макинтайър – *След добродетелта* (1981), *Чия справедливост? Коя рационалност?* (1988), *Три съперничещи си версии за изследването на морала* (1990) – ще остане поразен най-малко от две неща: невероятната ерудиция и размах, демонстрирани в текстовете, и дълбокото разочарование на техния автор от състоянието на морала в съвременното общество. Изпълненият с горчивина последен параграф на *След добродетелта* (който ни подсказва и заглавието на нашето изложение) е най-добрият пример за това:

Важното на този етап е създаването на локални форми на общност, в които цивилизоваността, интелектуалният и моралният живот могат да се поддържат през новите тъмни векове, които вече са ни върхлетели. И щом традицията на добродетелите е могла да надживее ужасите през последните тъмни векове, то ние не сме съвсем лишени от надежда. Но този път варварите не чакат по границите; те вече ни уп-

равляват от известно време насам. И именно липсата на съзнание за това представлява част от нашето затруднение. Очакваме не Годо, а един друг – несъмнено твърде различен – св. Бенедикт¹.

Тъмните векове за Макинтайър не обхващат “мрачното средновековие”, а епохата, в която Римската империя е била обхваната от упадък и не е била в състояние да се защитава от варварите. Този момент е настъпил, когато добродетелните мъже и жени са се отвърнали от задължението да поддържат римския *imperium* и са престанали да отъждествяват съхраняването на цивилизацията и моралната общност с просъществуването на този *imperium*. Няма съмнение, че паралелът между залеза на Рим и съвременното е съзнателно търсен.

Свободното сдвижение на Макинтайър между имена, книги и идеи обхваща цялата история на европейската култура. Напълно естествено е всеки проект от подобен вид, предлагащ мащабна историческа реконструкция, комбинирана с амбицията да се преодолее моралната криза на съвременността, да събужда сериозни подозрения. Сякаш самата възможност да се посрещне добронамерено един подобен опит за изграждане на цялостен разказ (или “тотален наратив”, както биха казали някои критици) за което и да било направление в историята на мисълта вече е изчезнала завинаги. Безпощадни са обладателите на постмодерния интелектуален арсенал към всяко начинание, което, макар и в минимална степен, наподобява хегелиански начин на мислене – а такова обвинение към Макинтайър е сякаш неизбежно.

Подобна изначална прегубеденост няма особен смисъл за Макинтайър, който винаги се е ръководел от методологическото правило, че всяка критика на определена философска система или интелектуална традиция трябва да минава през собствената им понятийна схема. Ще се опитам да следвам това правило в настоящата интерпретация. Затова първо ще се опитам да реконструирам историческия аргумент в *След добродетелта* заедно с предложените в книгата нови понятия за изследването на морала. След това ще се спра накратко върху обвиненията в хегелианство към Макинтайър. Накрая ще изразя собствената си оценка относно претенцията, че томизмът може да бъде смятан за “традиция, притежаваща рационално превъзходство (над останалите)”.

1. Катастрофата на моралния език

Никои не би защитавал тезата, че художественото въображение е ключов фактор за успеха на едно философско изследване; много по-популярна изглежда обратната теза, че философската рефлексия трябва да бъде изчистена от всякакви реторически фигури, за да не се отклонява мисълта от своя път. И все пак нима никои е в състояние да забрави безсмъртната алегория за пещерата на Платон, образите на която никога не могат да напуснат разума на този, който веднъж ги е умосъзрял? В началото на книгата си *След добродетелта* Макинтайър въвежда основната си философска теза чрез мащабна метафора, с която поразява въображението на читателите².

¹ MacIntyre, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duxworth, London, 1985, p. 263. Книгата е издадена на български език от ИК “Критика и хуманизъм” в превод на Любомира Радоилска. Независимо от този добър превод на места съм направил собствен превод на съответните цитати. Затова в скоби след страницата от английското издание ще добавям и българската; в случая стр. 303.
² Ibid., pp. 1-3 (стр. 13-15).

Книгата започва с описание на един въображаем свят, което не отстъпва по нищо на незабравимата класика на научно-фантастичните утопии. Представете си, казва Макинтайър, че природните науки са претърпели тежка катастрофа. След поредица от бедствия, засегнали околната среда, човечеството хвърля изцяло вината върху учениците. Избухват размирици, изгарят се лаборатории, линчуват се физици, унищожават се книги, апаратура, инструменти. Мощно политическо движение, обявило невежеството за свое верую, завзема властта, изхвърля всички естествено-научни дисциплини от училищата и университетите и екзекутира всички оцелели учени.

А сега си представете, че след дълъг период от време, обхващащ няколко поколения, възниква съпротива срещу анти-научния деконструктивизъм и просветени хора започват да се опитват да възстановят научното познание. То обаче е напълно забравено, а това, което е оцеляло от него, са само фрагменти: знание за експерименти, откъснато от теоретичните си постановки; части от теории без познаване на цялостната им схема и експериментите, чрез които е достигнато до тях; инструменти и апаратура с неизвестно предназначение; глави от книги или страници от статии, откъси от научни спорове, аргументи без адресат, отговори без въпроси...

И въпреки това човечеството не се отказва от намерението си. Хората спорят за теорията на относителността, елементарните частици или еволюцията, следите на които са открили, притежавайки единствено частично знание за тях. Някои ще се опитат да повтарят определени експерименти без да им е ясен първоначалният замисъл и без да имат критерии за успех или неуспех. Децата учат наизуст оцелелите дялове на Менделеевата таблица и някои от Евклидовите теореми. Никои обаче не осъзнава, че това не е естествено-научно познание в строгия смисъл на гумата. Защото всичко, което се върши и говори, съответства на определени правила за последователност и непротиворечивост, контекстът на които е загубен – може би безвъзвратно.

В такава култура хората вероятно ще познават и използват понятия като "неутрон", "атомно тегло", "естествен подбор", но много от представите, които те предполагат, ще бъдат напълно непознати и това ще доведе до такъв произвол при употребата им, който би предизвикал изумлението на един съвременен учен. Ще гъмжи от противоречащи си конкурентни предпоставки, за които никои няма да може да даде никакво основание. След това описание Макинтайър предлага своята хипотеза:

[В] настоящия свят, който ние обитаваме, моралният език се намира в същото пагубно състояние на безредие, както езикът на природните науки във въображаемия свят, който току-що описах. Ако това схващане е правилно, то ние разполагаме само с фрагменти от понятийни схеми, с части, на които липсва контекстът, откъдето се извежда тяхното значение. Разполагаме също със симулакри на морала, продължаваме да използваме много от ключовите му фрази. И все пак – в значителна степен, ако не и напълно – сме загубили разбирането си, както практическо, така и теоретическо, за нравствеността си³.*

Несъгласие – това е болезнено натрапващата се черта на съвременния морален дискурс

³ Ibid., p.3 (стр. 14).

*simulacrum (лат.) - подобие, образ (бел. ред.)

и на него се натъкваме на всички равнища и по всички важни въпроси. Съвременните хора имат фундаментални несъгласия относно въпросите за справедливата война, социалната справедливост, абортите, възпитанието на децата... За Макинтайър всички тези дебати имат три ярки характеристики⁴. Първата е концептуалната несъизмеримост на съперническите си аргументи. Те следват от съпернически си предпоставки, които съдържат различни етически понятия, валидността и силата на които не може да бъде преценена, когато те се изправят едни срещу други в конкретен спор. Това обяснява и невъздържаения тон при много от тях, както и тяхната предварително заложена безкрайност.

Втората характеристика на тези дебати е, че те винаги претендират да съдържат неперсонални рационални аргументи и биват изразявани на език, който предполага съществуването на обективни критерии за тяхното претегляне. Независимо от това за тази лингвистична претенция не се крие нищо повече от сблъсък на лични воли и произволни предпочитания.

Третата характеристика е, че различните предпоставки на съперническите си аргументи имат най-разнообразни исторически корени. Използваните в тях понятия са се чувствали у дома си в контексти, които отгавна са изчезнали. В контекста на съвременната култура обаче те представляват само "лингвистични останки" в повърхностната реторика, обслужваща произволната същност на днешните морални дебати. Проследяването на историята на тази смислова трансформация трябва да ни покаже как се е стигнало до това достойно за съжаление състояние на моралния език. Това е и задачата, която Макинтайър си поставя.

2. Нишетата на емотивизма и провалът на просвещенския проект

Напрежението, породено от първите две характеристики на съвременния морален дискурс, се сменя от философската теория на емотивизма, според която "всички оценъчни съждения и по-конкретно всички морални съждения са единствено изрази на предпочитания, изрази на нагласи или чувства"⁵. Така моралните съждения не могат по никакъв начин да бъдат доближени от категориите истинно или неистинно, а постигането на съгласие относно тях не може да се гарантира от никакъв рационален метод. Следователно емотивизмът е теория, която претендира да обясни *всички* ценностни съждения без изключение; а ако това е вярно, то всяко рационално несъгласие е непреодолимо от рационална гледна точка.

Съвременният индивид е емотивист. Според Макинтайър за социалния контекст на емотивизма е характерно размиването на всяко разграничение между манипулативни и неманипулативни социални отношения. Водещите типаж на съвременната емотивистка култура (Естетът, Менеджърът, Терапевтът) са се посветили на търсенето на удоволствие, овладяването на определени технически умения и постигането на ефективност. Те не могат да бъдат идентифицирани със специфична морална позиция. Об-

4 Ibid., pp. 6-10 (стр.18-22).

5 Ibid., p.12 (стр. 24).

щото за тях е третирането на хората като средства за постигането на нечи цели без да се изтъкват аргументи, изведени от рационални предпоставки, за оценка на самите цели. В такъв контекст всяка морална позиция се смята за израз на лични предпочитания, основани върху волята на индивида и лишени от всякаква връзка с каквото и да било извън обсега на този чист волюнтаризъм. Емотивисткият "аз" претендира да бъде свободен от всякакъв социален контекст и не се идентифицира с определено историческо развитие или набор от ценности.

Тъкмо по повод историческото развитие, породило емотивизма, Макинтайър подема атаката си срещу проекта на Просвещението, чиято същност е дефинирана като намерение да се осигури рационално обосноваване на морала. Участниците в това интелектуално начинание (Киркегор, Кант, Хюм, Дигро и много други) не просто се провалят – техните усилия от самото начало са били обречени на неуспех. Трудовете на тези философи не разкриват нито оригиналност, нито взаимни различия във връзка със съгържанието на моралните норми. Няма различия и по това, че конструирането на валидни аргументи трябва да представлява движение "от предпоставки относно човешката природа, както те са я разбирали, към изводи за авторитета на моралните правила и предписания"⁶. Оценката на Макинтайър за това намерение е категорична – то е било обречено на неуспех поради "неизкоренното противоречие" между елементите на тази схема, всеки един от които е притежавал собствена история и е бил разбираем единствено в нейния контекст.

Схемата, в която всички тези елементи са били "у дома си", е доминирала през средновековието и е била първоначално формулирана от Аристотел. Тя съдържа следните три елемента: 1) *човекът като такъв, какъвто е* (т.е. човешката природа в необученото си състояние); 2) *човекът-какъвто-би-могъл-да-бъде-ако-реализира-своя-телос*; 3) *моралните предписания, които са му необходими, за да премине от едното състояние в другото*⁷.

Всеки един от трите елемента в схемата изисква отнасяне към останалите два, за да се постигне разбиране за неговия статус и функция. Моралните философи на Просвещението отхвърлят телеологичната перспектива към човешката природа, с което премахват втория елемент от първоначалната схема, а именно представата за *човека-какъвто-би-могъл-да-бъде-ако-реализира-своя-телос*. С това те вкарват мисълта си в безмилостен капан, от който излизането е невъзможно. Още от античността смисълът на етиката е бил в това да направи възможен прехода от необучената човешка природа към напълно осъществената такава (от първия към втория елемент). С премахането на самата идея за *човека-какъвто-би-могъл-да-бъде-ако-реализира-своя-телос* просвещенските философи остават с набор от морални предписания, на които необучената човешка природа изначално не желае да се подчинява. Оттук и неизбежният провал на просвещенския проект за рационално обосноваване на морала, който се изражда в безкрайни и еднакво необедителни усилия да се запълни пропастта между първия и третия елемент на аристотеловата схема; всъщност единственият начин да се направи това е запазването на старата или въвеждането на нова телеологична перспектива. Така въпреки желанието на моралните философи от епохата на Просвещението, не само техните, но и наследените морални предписания започват да изглеждат все повече и

⁶ Ibid., p. 52 (стр. 69).

⁷ Ibid., p. 54 (стр. 70).

повече като проекция на фундаментално нерационалния феномен на волята. Пътят към емотивизма е бил открит.

3. Практика, добродетели, традиция

Критиката на Макинтайър се опира на неговия неаристотелизъм (развил се в последвалите му трудове в откровен томизъм), от позицията на които той търси решения за кризата на съвременния морал. В позитивното си изложение той се опитва да преодолее двете главни слабости на просвещенския морален проект – отхвърлянето на телеологията, която ни позволява да прокараме разграничението между това, което сме и това, което можем и трябва да бъдем и неразбирането на социалната вграденост (*embeddedness*) на аз-а. За целта въвежда няколко свои понятия, с които се опитва да съживи умъртвената чувствителност на съвременния морален дискурс.

Първото от тях е свързано с отхвърлянето на модерната концепция за индивида като освободен и абстрахиран от конкретен контекст. Макинтайър изгражда образ на човека, чийто живот притежава единство, породено от единството на разказа (наратива), в който е включен:

Както в своите действия и практика, така и в своите фантазии, човекът, по своята същност, е същество, разказващо истории (stories). Не по самата си същност, а чрез своята история (history), той се превръща в разказвач на истории, стремящи се към истината. Но ключовият въпрос за хората не е този за авторството им; мога да отговоря на въпроса "Какво трябва да правя?" само ако мога да отговоря на предхождащия го въпрос "От каква история или истории съм се оказал част?". Ние, следователно, встъпваме в човешкото общество с един или повече предзададени характери – роли, в които сме били въввлечени – и трябва да научим какви са те, за да бъдем в състояние да разберем как другите ни отговарят и как е най-уместно ние да им отговаряме⁸.

Нашата идентичност, нашите избори и решения са частично предопределени от контекста, в който се озоваваме. Всяка ситуация на избор възниква в определена социална рамка, която, сама по себе си, не може да бъде избирана. Нашите роли не са нещо случайно и второстепенно, за което се крие същинската ни идентичност. Те са част от нашата идентичност, те са част от нашето "истинско аз" и не могат да бъдат абстрахираны от сложната мрежа на социални взаимоотношения, които наследяваме.

Следващото понятие, което Макинтайър въвежда при разгръщането на нео-аристотеловото си разбиране на морала, е "практика". Тя е дефинирана като

всяка кохерентна и комплексна форма на социално установена кооперативна човешка дейност, чрез която богатата, вътрешно присъщи на тази форма на дейност, биват реализирани посредством опитите за постигане на онези стандарти за съвършенство, които са най-удачни и отчасти определящи за тази форма на дейност, в резултат на което човешките способности за постигане на съвършенство и човешките разбирания

⁸ Ibid., p. 216 (сmp. 251).

за въвлечените в този процес цели и блага биват систематично разширявани⁹.

Обхватът на практиките е широк. В него влизат дейности като шахмат, земеделие, архитектура, различните науки и изкуства, както и политиката. Ключовото понятие тук е "вътрешно присъщи блага", означаващи стандарти за съвършенство, характерни единствено за конкретната практика. Да се включиш в една практика означава да осъзнаеш и приемеш стандартите за съвършенство, изисквани от вътрешно присъщите ѝ блага. Това е и в сърцевината на дефиницията на Макинтайър на добродетелите. Те трябва да се схващат като

*предразположения, които не просто поддържат практиките и ни позволяват да постигаме вътрешно присъщите им блага, но и които поддържат самите нас в подходящата форма за търсене на благото, давайки ни възможност да преодолеем щетите, опасностите, изкушенията и отклоненията, с които се сблъскваме, и ни снабдяват с нарастващо себепознание и познание за благото*¹⁰.

Добродетелите имат решаващо значение за начините, по които индивидът се съотнася към различните практики, в които се оказва включен. Ако искаме да реконструираме морала посредством една представа за човешкия живот като въплъщение на добродетелите, то тогава трябва да признаем, че нашето разбиране за добродетелите изисква и разбиране на тяхното място в практиките, които ги определят и ги поставят в центъра на един притежаващ единство човешки живот. Понятието "практика" не е обаче най-всеобхватното в нео-аристотеловата схема на Макинтайър. Практиките са обгърнати от далеч по-широк социален и времеви контекст, наречен от Макинтайър "традиция":

*Една жива традиция представлява исторически разгърнат и социално въплътен аргумент и то аргумент, засягащ тъкмо благата, конституиращи тази традиция. В рамките на една традиция преследването на благата обхваща поколения, а понякога и много поколения*¹¹.

Индивидът се стреми към своето благо в контекста на онези традиции, които присъстват в живота му. Традициите са медумите, чрез които отделните практики биват предавани и обновявани. Сама изтъкана от практики, традицията приютава техните специфични стандарти за съвършенство и съхранява единството и стойността на техните добродетели. Традициите се подкрепят и усилват чрез уважаване и систематично упражняване на вътрешните за нея добродетели. Затова традициите не са нито статични, нито вечни. Те могат да претърпят вътрешна трансформация и да станат по-жизнени отпреди. Или могат да бъдат разкъсани от вътрешни противоречия и да загинат.

4. Между хегелианството и моралния релативизъм

Заради своите идеи в *След добродетелта* Макинтайър бива обвинен в хегелианство. По-

⁹ Ibid., p. 187 (стр. 219).

¹⁰ Ibid., p. 219 (стр. 255).

¹¹ Ibid., pp. 222 (стр. 258).

добно общо и грубо обвинение би могло да се приеме като поредното доказателство за доминиращия емотивизъм в съвременната култура и да бъде отминато без коментар. Но в своята прецизна философска формулировка то представлява критика, насочена срещу неправомерното смесване на философия и история – а това би дискредитирало цялостното начинание на Макинтайър, което започва тъкмо с историческо изследване на смисловите трансформации на моралния език. Гордън Греъм изразява тази критична гледна точка с упрека си, че нормативните интерпретации на миналото изискват от нас независима концептуална схема със собствени идентифициращи норми¹². А силният негативизъм на Макинтайър към просвещенския проект е безспорен факт. Патосът на неговата критика, както и въвеждането на нови понятия, родени от очевидно конструктивно усилие за предлагане на алтернатива, загатват за непризнато или неосъзнато възприемане на позиция, силно наподобяваща тази на обективен наблюдател.

На тези съмнения Макинтайър отговаря категорично: “аз съм непоправим антихегелианец, понеже отхвърлям идеята за абсолютна гледна точка, независима от спецификата на която и да било традиция¹³.” В своя подкрепа той може да приведе аргументи от своя книга, писана далеч преди *След добродетелта*, в която отхвърля убеждението, че “моралните понятия са някакъв специален извънвремеви непроменящ се и строго фиксиран род понятия, които могат да бъдат изследвани и разбрани, отделени от своята история¹⁴”. Очевидно Макинтайър е бил твърде чувствителен към “хегелианското изкушение” и многократно е подчертавал, че подобна концепция, състояща се от принципи, до които един социално “откъснат” индивид би достигнал, по един нелегитимен начин игнорира неизбежния исторически и социално контекстуално-обвързан характер, който всеки съдържателен набор от рационални принципи, независимо дали теоретически или практически, задължително притежава. В случая имаме напълно артикулиран антихегелиански подход, придружен от доказателства, съдържащи се в многобройни анализи.

Опасността би могла да дойде от противоположната посока. Колкото повече аргументи се привеждат срещу обвиненията в хегелианство, толкова по уязвима става позицията на Макинтайър срещу обвиненията в релятивизъм. Акцентът върху социалната врагденост на аз-а и понятието за традиция ни лишават от възможността да заемем позицията на обективни наблюдатели. Но целият проект на Макинтайър започва с критика на Просвещението, което предполага намерение да се конструира позитивна негова алтернатива в областта на морала, което би било безсмислено ако тази нова алтернатива не може да бъде защитена рационално. Какъв е смисълът да провеждаш унищожителна критика на определена традиция, знаейки, че собствената ти гледна точка е също толкова незащитена от позицията на друга традиция, колкото е и традицията, която атакуваш? Какъв е смисълът да бъдеш антихегелианец, когато можеш да се окажеш нищезанец?

Убеден съм, че това е ключовият въпрос за всеки конструктивен опит в сферата на моралната теория в контекста на съвременната емотивистка култура. В същото време

12 Graham, Gordon. “MacIntyre’s Fusion of History and Philosophy” in John Horton and Susan Mendus (editors), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Alasdair MacIntyre*, Polity Press, Cambridge, 1994, p. 147.

13 MacIntyre, Alasdair. “A Partial Response to my Critics” in *After MacIntyre*, p.312.

14 MacIntyre, Alasdair. *A Short History of Ethics*, Routledge and Keagan Paul, London, 1967, p. 1.

той разкрива и високата степен на саморефлексия, която трябва да притежава всеки, който се осмелява да защитава възможността за "трети път". Макинтайър не бяга от този въпрос – той приема интелектуалното предизвикателство и се опитва да предложи критерии, според които различните традиции на изследване на морала могат да бъдат оценявани. Основното понятие в тази връзка е "епистемологическа криза". Понякога в историческото разгръщане на традициите настъпва момент, когато нейните практики западат, методите ѝ стават неплототворни, стандартите ѝ за съвършенство губят яснотата си и възникващите в нейните граници дебати вече не могат да се провеждат с разумни доводи. Това обикновено бива съпътствано от възникване на вътрешни противоречия, избухване на отдавна трупани напрежения и разпад на исторически установените ориентири. Такава епистемологическа криза може да бъде разрешена чрез въвеждане на нови идеи и нови понятия, чрез които да се осигури "разрешаване на онези проблеми, които по-рано са се оказали неподатливи на систематично и последователно разглеждане"¹⁵. Това разрешаване на проблемите трябва също така и да обясни причините, които са довели традицията до подобна стагнация, и да започне нейната обнова без да се прекъсва приемствеността. Степената, в която това успешно се постига, позволява да говорим за "рационалното превъзходство" на една традиция над друга. Това превъзходство се състои също така и в

*способността на традицията не само да идентифицира и характеризира ограниченията и провалите на съперничеца ѝ традиция според собствените стандарти на последната (ограничения и провали, за които на нея ѝ липсват ресурси да ги обясни и разбере), но и да направи всичко това по един сравнително прецизен начин*¹⁶.

Така понятието "рационално превъзходство" на определена традиция, подкрепено от специфичното разбиране за епистемологическа криза отваря възможността за трети път между фалшивата претенция за обективизъм и моралния релативизъм. То осигурява рационална процедура за оценяване на съперничеца си традиции без откъсване на идеи от собствения им контекст и без екстраполиране на критерии от една теоретична рамка в друга. Това е начинът, по който Макинтайър демонстрира, че не всяка критика на универсализма означава релативизъм и не всяко признаване на контекстуалната обвързаност на рационалността ни лишава от основания да утвърждаваме рационалното превъзходство на една традиция над друга.

5. Рационалното превъзходство на томизма

Коя е традицията, която рационално трябва да бъде предпочетена пред останалите? Вероятно ако Макинтайър просто се беше въздържал от отговор, разочарованието на читателите щеше да е далеч по-слабо от това, което несъмнено е обзело част от тях, когато са прочели последната страница на *Чия справедливост? Коя рационалност?* (1988). Там Макинтайър съобщава на търпеливите и всеотдайни свои читатели нещо съвсем неоригинално – а именно че традицията, основана на синтеза между Аристотел и св. Тома единствена е в състояние да претендира за рационално превъзходство над останалите. Няма съмнение, че мнозина са били изненадани да прочетат на финала нещо толкова добре познато.

¹⁵ MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth. London, 1988, p. 362.

¹⁶ MacIntyre, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Duckworth. London, 1990, p. 181.

В последната част на своята "трилогия" *Три съперничещи си версии за изследването на морала* (1990) Макинтайър се опитва да приведе всички възможни аргументи в полза на своя извод от предишната книга. Томизмът е разгледан в сравнение с традициите на "енциклопедизма" и "генеалогизма" и е защитен като единствената традиция, притежаваща ресурси за идентифициране и преодоляване на епистемологически кризи. Докато привържениците на енциклопедичния подход са се оказали в плен на заблудата за морален прогрес¹⁷, генеалогистите възприемат подход, който е очевидно саморазрушителен¹⁸.

Няма да навлизам в тази полемика, защото тезата ми не се базира на критика на критиката на алтернативните на томизма традиции. Напротив – аз съм склонен предважително да се съглася с "томисткия извод" на Макинтайър. Всъщност моята критика тръгва тъкмо от безусловно приемане на тезата за превъзходството на томизма, поради неговата способност да генерира рационални аргументи в рамките на традиция, която обхваща, разбира и трансцендира кризите във всички останали морални традиции. Склонен съм да призная, че всички други претърпяват провал според собствените си критерии. Склонен съм и да пренебрегна прецизната критика на автори като Джанет Коулман, която разкрива сериозни недостатъци в идеализираната интерпретация на Аристотел и св. Тома от страна на Макинтайър¹⁹. Готов съм и да приема без коментар, че "св. Тома от Аквино е осигурил ресурсите за интегриране в единна цялостна история" на своите предшественици от античността и ранното християнство, чиито трудове е ползвал конструктивно, макар и не съвсем безкритично, залагайки възможността за прогресивно развитие и в крайна сметка за постоянно обновяване на томизма като динамична саморефлексивна и исторически чувствителна морална традиция²⁰. Така да бъде.

Собствената ми критика тръгна от естествения въпрос, който възниква пред всеки, внимателно проследил аргументите на Макинтайър: как човек може да стане част от моралната традиция на томизма?

Макинтайър не дава директен отговор на този въпрос, но ние можем да го конструираме, опирайки се на две ключови характеристики на томизма. Първата е в определянето на изследването на морала като вид изкуство (или изкусност и дори занаят) (*type of craft*). Всяка човешка дейност, разбрана по този начин, изисква наличието "на достигащ съвършенство предмет от дейността, представляващ общия *telos* на това изкуство"²¹. Всички оценки и действия трябва да се съотнасят към този *telos*. Тази аналогия предполага съществуването на "чирак" (*apprentice*), готов да се учи, и на "майстор" (*master*), владеещ най-високите умения, достигнати до този момент. Това ни води и към втората характеристика – присъствието на рационален авторитет. Това е авторитетът на "майстора", който знае как да развива и насочва способностите на другите, "използвайки наученото от миналото на традицията, за да се приближава към *telos*-а на съ-

17 Ibid., p. 39.

18 Ibid., p. 49.

19 Coleman, Janet. "MacIntyre and Aquinas" in *After MacIntyre*, pp. 65-91.

20 MacIntyre, Alasdair. *Three Rival Versions...*, p. 151.

21 Ibid., p. 64.

вършеното дело²²”. Майсторът знае как да свърже миналото с бъдещето, как да тълкува наследството на традицията и как да предава знанието на невладеещите го. Тъкмо това легитимира властта му и я превръща в рационален авторитет.

Но какво да кажем за чирака? Нуждае ли се той от някаква предварителна подготовка или самото желание за знание е достатъчно? Макинтайър твърди, че е необходима определена трансформация. Ще приведа без съкращение пасажа, в който се дава отговор на моя въпрос: как човек може да стане част от моралната традиция на томизма? Никак не е случайно, че го откриваме в главата за средновековната августинска култура, където се описват трудностите на читателя, изправен пред свързаните с нея текстове:

Индивидът, попаднал в това затруднение, се нуждае от две неща: учител и покорно доверие (obedient trust), че това, което учителят, тълкуващ текста, обявява за достатъчно основание за преобразяването (transforming) на индивида в различна личност – а от тук и в различен читател – впоследствие наистина ще се окаже достатъчно основание в светлината, породена от разбирането на текстовете, станало достъпно единствено за преобразената личност (transformed self). Устременият читател трябва да е възприел определени нагласи и склонности, определени добродетели, преди да може да узнае защо те се смятат за добродетели. Така че едно дорационално пренареждане на аз-а (pre-rational reordering of the self) трябва да се е случило преди читателят да има адекватни критерии за преценка на това какво е достатъчно основание или не. И това пренареждане изисква покорно доверие не само в авторитета на конкретния учител, но и в цялата традиция на тълкуване и коментари, в която на един по-ранен етап е бил посветен самият учител чрез собственото му вътрешно пренареждане и преобръщане²³.

Както да обръщаме и преобръщаме смислите в този пасаж, все ще достигаме до един и същ извод – единствено вярата отваря вратата към онази традиция, доказала рационалното си превъзходство над всички останали в човешката история. Тя трябва да предхожда покорното доверие и посвещаването в знанието. И така след близо хиляда страници прецизни интерпретации на философски и етически идеи от Омир до наши дни, след задълбочена критика на модерността, след мащабно усилие за изграждане на собствен инструментариум за анализ, след виртуозно лавиране между хегелианство и нищезанство, между обективизъм и историцизъм, между есенциализъм и релативизъм Макинтайър завършва с крайно противоречивия извод, че рационалното превъзходството на моралната традиция на томизма се дължи на религиозна вяра.

Не срещу превъзходството, а срещу претенцията за “рационално” превъзходство е моята съпротива. Какво всъщност казва безспорния “майстор” Макинтайър на затрогнатия и жаден за знания “чирак”? Че за да се влезе в най-добрата традиция, трябва да се приеме авторитета на Светото писание, трябва да се вярва в Бога. Но как да повярва човек? Проблемът не е в това, че Макинтайър не осигурява ясен и убедителен отговор на този въпрос – да се удовлетвори подобно питане не е по силите на един човек, тъй като той изключителен познавач на историята на мисълта. Проблемът е, че тъкмо не-

22 Ibid., p. 66.

23 Ibid., p. 83.

говите трудове на практика дават едно от най-изчерпателните и убедителни обяснения защо съвременните наследници на християнството са лишени през собствената си култура от основания и възможност да се обърнат към вярата по един естествен начин.

Рационалната рефлексия не познава заген хог – остроумно обобщава вече покойният Бърнард Уилямс. Няма значение дали ентусиазирано ще приемаме нейните постижения или ще наричаме нейните радикални последователи “варвари”. Силата на достоверното и мрачно описание на модерността и липсата на каквито и да било илюзии относно състоянието на морала в съвременното общество задава на томизма, а оттам и на християнството, образа на мистериозния остров Утопия, на който живеят само онези, които са били родени на него или случайно попаднали корабкрушеници. Нито картите, нито звездите, нито опитните мореплаватели могат да ни заведат дотам.

Имам чувството, че Макинтайър съвсем несъзнателно дискредитира тъкмо това, което иска да защити, правейки го още по-непонятно и чуждо за рефлектиращия съвременен индивид, лишен от религиозен опит. Защо да се чудим тогава на грубия секуларизъм на други изследователи (Квентин Скинър например²⁴), които не отстъпват по ерудицията на Макинтайър. Крайно неубедително е да се предлага “рационалистко изкушение”, за да се предизвика някакво преобръщане на съзнанието на съвременния човек след като е представено безукорно описание на генезиса и провала на рационалисткия проект в сферата на морала.

Не е ли много по-добре да припомним словата на Анселм от Кентърбъри:

*Не се съблазнявам, Господи, да проникна в Твоята дълбина, защото по никакъв начин не я сравнявам с моя интелект; но копнея да разбера донякъде твоята истина, която моето сърце вярва и люби. И аз не дия да разбирам, за да вярвам, но вярвам, за да разбирам. Защото вярвам и това, че **ако не вярвам, няма да разбирам.** (Ис.7:9)²⁵*

Nisi credidero, non intelligam; не можеш да разбираш, без да вярваш. Не е нужно го-рационално пренареждане на аз-а и покорно доверие, за да усети съвременния освободен от традицията рационален индивид, че зад страстните думи на Анселм има и вяра, и разум. Много по-убедително е да се твърди, че предимството на всяка една морална традиция, свързана с християнството, е тъкмо в нейните религиозни основания. Много по-искрено е да се признае, че подобно превъзходство не може да претендира да е рационално. Много по-вероятно е тъкмо безусловното и открито признание за фундамента на вярата да извади от хедонистката грямка практическия разум на емотивисткия индивид, изправяйки го пред нещо толкова различно от заобикалящия го морален контекст. Защото макар и да е загубил моралните си основания, той не е загубил своето философско любопитство. И ако тръгне искрено по този път, вече никога няма да останет същия. Защото неусетно ще е пристъпил в другата традиция – по своя воля и без изкушения.

24 Skinner, Quentin. “Who Are “We”? Ambiguities of the Modern Self”, *Inquiry*, No. 34, p 148.

25 Анселм от Кентърбъри. *Прослогион в Средновековни философи* (съставители Георги Капривев и Цочо Бояджиев), превод: Георги Капривев, УИ “Св. Климент Охридски”, София, 1994, стр. 213.

Георги Лозанов е философ, медиен експерт, публицист. Бивш член на НСРТ и СЕМ, днес – ръководител на катедра “Печат и книгоиздаване” във Факултет по журналистика и масова комуникация на СУ “Св. Климент Охридски”. Председател на Българската медийна коалиция. Главен редактор на списание *Егоист*. Автор на множество публикации по актуални теми и научни изследвания в областта на теорията на културата, комуникациите и изкуствознанието.

Георги Лозанов

Антикомунизмът – можеше ли да бъде разказан по-добре?

В предизборна ситуация е естествено да се подлагат на проверка начините за влияние върху електората, да се търсят нови, а някои от старите да “минават в запас”.

Именно тази профилактика на политическата комуникация подновява дебатите за антикомунизма. Затова нямам намерение (тък и особена компетентност) да го обсъждам в неговата идеологическа генеалогия и световни практики, въобще в плановете на философските нагласи и социални форми, а само като публичен разказ, появил се (започнал да се разказва) в началото на политическия преход в България. С това не искам да го омаловажа, като свия фокуса и локализирам интереса. Напротив, така искам да стигна до причините, поради които той не успя (все не успяваше) да изиграе възприетата, от него самия роля. Въпреки, че другаде успява и по принцип съм убеден, че може да успее.

Но първо, за самата роля. След 1989 година антикомунизмът се появи и се разгърна като **политически** разказ: създаде идейния профил на новите политически субекти в ясно и преди всичко на СДС, мотивира дългосрочните им политически каузи и действия (като реституцията, например), събра и втвърди едно електорално ядро - синьото и го противопостави на друго, което дори и да искаше нямаше как да не изглежда червено.

Заедно с това обаче антикомунизмът не искаше да бъде просто политически разказ - един от многото, да изразява интересите на част от обществото (в началото СДС дори не искаше да се свързва с интереси, а с идея, тъй наречената синя идея). Той трябваше да изиграе метаполитическата роля на **морален** разказ, да бъде някаква (минаваща през реабилитацията и на самата на християнска вяра) историческа редукция на библейския разказ. Разбира се, ако мога да си позволя подобна огрубена аналогия, чиито основания са в спецификата на двата разказа: те така трябва да пресъздадат станалото "преди" (20 века или няколко десетилетия), че събитията и персонажите му да направят видими ценностни разграничения, валидни "после".

Антикомунистическият разказ се възползва от пагането на комунизма, за да може (без комунистическа цензура) публично да се върне към него и да назове "добрите" и "лошите" тогава, което да доведе до разпознаването на "добрите" и "лошите" сега. Той трябваше да огледа една в друга предишната (отминаваща) и настоящата (зараждащата се) социална реалност, за да постигне - чрез морална оценка на първата - морална прозрачност на втората и така да извади обществото от ценностния махмурлук, останал след комунизма.

Антикомунизмът, подобно на библейския разказ, е морално илюстративен, служи си с реалности, подвластни на ценностно артикулиране и назоваване, с извлечени от тях фигурации на доброто и злото. Тези разкази не са самодостатъчни, затворени в собствена аргументация, а постигат морален ефект, ако виждаш или вярваш, че "наистина е така", което да даде основание за гудактика и строгост, за порицания и героизации.

Проблемът на антикомунизма в България е, че не успя да набави достатъчно реалност - и от комунизма, и от посткомунизма; и вместо реалности, оглеждаше един в друг дефицитите им, което му създаде акустика на затихващ публичен разказ.

Дефицитът на комунистическа реалност най-общо произтича от това, че радикалният проект на комунизма в България не се състоя. Той, подобно на всеки друг тоталитаризъм, предполага унищожение на "частния човек" - в плана на литературната хипербола "Биг Брадър" на Оруел или на осъществените практики от "азиатски тип"; човекът никъде не трябва да остава сам на себе си, да постига индивидуалната си идентичност зад гърба на официалната идеология, а камо ли против нея; самата възможност за индивидуална идентичност е оспорена и санкционирана в доминациите на колективизма и класовата принадлежност.

В България, особено през последните две десетилетия на комунизма, обратно - частното пространство взривно се разшири и насити, като се изплъзна от идеологически контрол. Хората можеха да го обитават според "принципа на удоболствието" - от сексуалната свобода, през "салатката и ракийката", до свободната размяна на мнения в общуването; създаде се дори нещо като "трушиен" соц-хедонизъм, разигран стилизирано във филмите по Георги Мишев, например. В публичното пространство надяваш маска - на магазинер, чиновник или партиен секретар, за да я свалиш веднага, щом излезеш оттам, и да започнеш да се гавриш и с нея, и с комунистическата публичност въобще. Българският комунизъм беше наречен общество на вицовете - почти никога не можеше да вземе на сериозно публичния свят, да го приеме за човешка реалност. По-скоро се чувс-

тваше принуден да участва в спектакъл, за да съхрани единствената призната реалност – тази на частното си съществуване. Личните връзки, които се формираха там, по обратен ред се пренасяха в публичните отношения – българският комунизъм беше наречен и общество на връзките.

Всеки повече или по-малко имаше шанс да стане “вътрешен емигрант” в експанзираното частно, а частният човек не само се противопоставяше на публичния, но често (в някакво шизофренно саморазкаяние) и го презираше. Това, в обрнатата перспектива на личната мотивация, засилваше конформизма на публичния човек като му даваше алиби: мога да извършвам всякакви социални компромиси, защото у дома се връщам към ценностите. Подобна нагласа лесно влизаше в резонанс с патриархалността на българското общество и бе едно от обясненията за поредния провал на поредната модернизационна вълна, за каквато трябваше да мине комунизма.

Злото постепенно беше загубило травматичното си влияние върху личните проекти, бе изключено от тях, което го “банализираше”, според термина на Аренд. “Публичният човек” беше банализиран, но пък така “частният човек” се преживяваше като спасен. Резултатът тъкмо в човешки план е описван многократно: размити персонални идентификации на виновниците и жертвите на българския комунизъм, особено с категоричността, необходима за един морален разказ; синкретизъм на чувството за вина и чувството за жертва, на активното съучастие и пасивната съпротива. Оттук и проблемът пред антикомунизма: липса на монументалност в страданието и героизма, която да “приповдигне” разказа и да го направи “не търпящ възражения”. За разлика, да речем, от антифашизма, който беше насочен срещу един радикално реализиран тоталитарен проект (през по-голямата си част във война с милиони загинали) – подчертано експресивната визия на тоталното зло, проникнало навсякъде (без “частни” резервати), се съчетаваше с подчертано експресивната визия на невинните жертви, олицетворени и превърнати в централен морален проблем на 20 век от евреите в контекста на тяхната културна различност. Въобще, антифашизмът разполага с отчетлива историческа иконография и на виновниците, и на жертвите (като при определянето на първите дори по някой път да възникват спорове, признаването на вторите сякаш е безспорно). Дефицитът на комунистическа реалност, подлежаща на недвусмислени морални идентификации, принуди разказа на антикомунизма да стъпи върху посткомунистическата утопия на доброволността на злото: БСП, като “правоприемник” на БКП сама да си признае вината, да се разкае и извини и историята да започне “на чисто”, което, впрочем, също е утопия. “Столетницата”, разбира се, не направи нищо подобно – само в роман на Буфалино жертвата може да търси морална подкрепа от палача си. Точно обратното – тя в политическата си реторика максимално релативизираше отношенията в близкото минало (включително и с периодично стимулирани вълни на соц-носталгия), а още по-малко можеше да се очаква, че ще съдейства за преноса на морални знаци от миналото в настоящето (процесът срещу Тодор Живков, например, така и не излезе от жанра на фарса, като може да се спори само дали той е съдебен или политически). Червените настояваха, че историческата вина не съществува, а дори и да съществува, не може да се персонифицира, а дори да се персонифицира, всички ще се окажат виновни и т.н.

Поставянето на антикомунизма в зависимост от добрата воля на лошите, сам по се-

бе си го деморализираше като моралния разказ, адресиран към всички, и го превръщаше в партиен, адресиран само към политическите противници на БСП. Възможен изход за "съвземането му" се търсеше назад във времето, в събития като Народния съд и лагерите, където ролята на виновници и жертви подлежат на далеч по-недвусмислено разпределение. Но това го голяма степен водеше разказа от непосредствения опит, от личните биографии на живите и социално активните, като сваляше "гравуса на вживяването" и променяше формулата на "конкретния хуманизъм" – възстановяването на справедливостта в рамките на един човешки живот, със символични жестове.

Антикомунизмът, извън чезнещите лични спомени, минали през филтрите на болката и страха, ставаше исторически разказ, превръщаше се от човешки в изследователски проблем, в "заложник" на историографията като наука, която трябваше да му набави реалност с по-стара гата. Тя обаче устойчиво се придържаше към една национална доктрина и се чувстваше задължена много повече да описва и защитава историческата роля на България като цяло, отколкото да вади на показ собствените ѝ исторически разделения и травми. Още повече, че водещите историци по времето на Людмила Живкова (във връзка с 1300-годишнината на държавата) получиха своеобразна идеологическа индулгенция, защото през националната идеология се отстраниха частично от официалната социална идеология, но заради получения шанс, спазваха лоялност към комунизма. Така, въпреки новопридобитата свобода на словото и нестихващите дебати около това какво и защо ни се случи, като че ли не се появиха нито достатъчно свидетелства, нито достатъчно коментари, които да стабилизират ценностния хоризонт на миналото. Една илюстрация: "липсващата реалност" на комунизма изнерви дори и хладния учен Цветан Тодоров, който в Париж, отказвайки се от всякакви интерпретативни отстъпления, събра в книга спомени на лагерници през комунизма в България.

Трудностите, които антикомунизмът срещаше в набавянето на социална реалност назад във времето, естествено предопределяха и трудностите в набавянето ѝ в настоящето - като реалност следствие на (създадена от) разказа. Могат да се посочат поне два феномена, които биха му дали актуалност и биха го освободили от усещането за историческа призрачност, за измъчени старци, които заедно с последното причастие искат и глътка възмездие.

Първо, законът за лустрацията. Той, разбира се, не се състоя, защото беше политически атакуван от червените във вече очертаня план – ако се търси историческа справедливост, може да се стигне единствено до нова несправедливост. Тук "баражна роля" играеше лансираната (и то с много по-широка обществена подкрепа) идеологията за "национално съгласие". Не беше много ясно точно между кого и точно за какво – съгласието по-скоро беше негативно: "Да спи зло под камък", както казва народът, по-хубаво да не ровим, за да не се сринем дружно в изровеното. Така комунистическият колективизъм беше пренесен в посткомунизма като идеализация на консенсуса, нищо че демокрацията се движи от роенето и разминаването на възможностите за избор, т.е. дисенсусите.

Заедно в неяния консенсус се включиха и много от сините, дори само поради (тревожност от) липсата на собствен биографичен континюитет, способен да удържи един мо-

рален разказ (последното добиваше карнавална видимост в тъй нареченото отлюспване). Накрая се получи най-неудачното: лустрация само в академичната сфера (закон „Панев“), където далеч по-малко от другаде йерархията на авторитетите е идеологически произведена – достатъчно беше да се вдигне информационната завеса, за да се разбере кой кой е в науката. Този закон изигра ролята на мостра защо не бива да има същински закон за лустрацията.

Вторият феномен, който можеше да набави актуална социална реалност на антикомунизма, бе отварянето на архивите на ДС, а оттам и изобличаването на агентите и гонимците през комунизма. През целия преход като че ли все за това се говори, включително и с поемане на преки политически ангажменти от гясно, но все не става. При това, колкото по не ставаше, толкова намаляваше шансът да стане, защото се разпдаше перспективата на поне относителна равнопоставеност в обществената санкция: едни ще плащат, докато други, правили същото или дори по-лошо, вече ще са се измъкнали, ще са заемали важни места в държавата, ще са забогатели и т.н. А и забавянето позволи намеси в архива – унищожение или подмяна на части от него, въобще за фалшифицирането му, така че се появи риск той повече да манипулира с днешна дата, отколкото да слага край на манипулациите със стара дата. И това е само един от изтъкваните проблеми пред отварянето му. Имаше и други, например, технологичен: как и кои точно досиета да се отворят и кой да го осигури институционално. Или патриотичен: тайните служби и хората в тях работят за доброто на родината си, независимо от кого е управлявана. Или психологически: за потърпевшите е по-добре да не знаят кои от близките им са донасяли за тях, защото това ще предизвика житейски кризи...

Всъщност, важни бяха именно проблемите, а не възможните им решения, за да могат политиците, които публично бяха за разсекретяването на архива на ДС, но скрито го възпрепятстваха, да имат алиби. А те го правеха, или защото сами бяха свързани със службите, или защото участваха в „политическия пазар“ на досиета – там чрез шантажи с миналото се укрепваха настоящите партийни йерархии и корпоративни заговори.

Ако приемането на закон за лустрацията до голяма степен щеше да освободи трафика на морални маркери от комунизма в посткомунизма, то публичността на досиетата щеше да коригира моралния астигматизъм във виждането за самия комунизъм. Не само защото така щеше да се отвори „черната кутия“ след катастрофата му и той да бъде препрочетен на езика на собствената си тайнопис. Но преди всичко, защото щеше да се разклати основният аргумент за траверсията на виновни и жертви – съществуването на относително независим частен свят. Той щеше да се окаже проявен от гониси и последвалите ги репресии, т.е. щеше да загуби моралната си паралелност и идентификацията на „добрите“ и „лошите“ да стане възможна и там.

Липсата на достатъчно морално значеща реалност – и преди, и сега – не позволи на антикомунизма да се превърне в морален разказ и той си остана много повече политически разказ, но някак настръхнал, в самозащита. Кризата му се увеличаваше и от това, че самият десен политически разказ, на който той принадлежеше, е в перманентна посткомунистическа криза, защото са разклатени двете му главни опори – Църквата, и етиката на големите капитали.

Българската Православна църква не само не успяваше да даде трансцендентен хоризонт на политическото, но сама се сригваше в него, рецитираше го под формата на тъй наречения разкол, с което преобръщаше измеренията – вечното ставаше залогник на злободневното. Тя не само не се утвърди като радикална алтернатива на комунизма, но сякаш го бе "пуснала" в себе си – патриархът откровено беше обявяван за комунист и ченге (така може да се обясни въодушевеното посрещане на папа Йоан Павел Втори в България: като носталгия по един християнски водач, допринесъл лично за падането на комунизма).

Другият проблем е едрият капитал, който политически се представя от десния разказ и в този смисъл е вярно и обратното – той е представителен за него, прави го автентичен. Работата дори не е само в това, че такъв капитал у нас няма или поне му липсва устойчивост, а че функционира като негативен ценностен знак, защото бързо отвежда към сенчестата икономика или направо към престъпността, като при това генеалогически се свързва с комунизма, с тъй наречените червени капитали.

Антикомунизмът, лишен от морално артикулирана реалност, продаваше в десния политически разказ, на свой ред лишен от социално артикулирана реалност. В резултат в обществото течеше мутризация без декомунизация.

И днес по-актуален разказ е защо антикомунизмът не успя да се състои през последното десетилетие, отколкото защо комунизмът се състои през предишните.

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 размишления*, *Философски опити върху самотата и надеждата*, *Диптих за иконите*. *Опит за съзерцателно богословие*, *Богът на опита и Богът на философията*. *Рефлексии върху богопознанието*, както и на много студии и статии в областта на православната гуховност и философия.

Изясняване на православното богослужение: съботната вечерня

Калин Янакиев

Има нещо много типично за църковното съзнание в тази, съхранена от него въпреки обичаите на "този свят", традиция – вечерта, вместо като **край** (завършек) на определен времеви отрязък да бъде приемана като негово **начало**, като **започване** на деня на Църквата. И това е така, защото ако вечерта завършва нещо, то е не друго, а **делничния** ден, деня **на света**, и какво по-вярно тогава, денят на Църквата – нейното **вън**-от-световно, подир-световно, **друго** време да се открива за нея, след като денят на "този свят" е легнал в своя златен залез: уморил се е, у-таил се е, у-покоил се е в пазвата на вечността.

С още по-голяма сила това е вярно за вечерта на съботата като начало на същинския, собствения "ден на Църквата" – за вечерта на съботата като вход в деня на неделята (на деня на "**воскресение**"). Защото в залеза на събота е "узрял" не просто поредният ден на "този свят", но, и това се чувства от душата, е узрял и целият седмичен цикъл на мирското време. Достигнала е своя край и се е успокоила в своя залез една "седмична" обиколка на световното време и в този момент, в този неповторим момент на съботния залез – това време сякаш се е спряло; спряло се е на някакъв незрим праг – към нещо, което е **друго**. Наистина, Църквата

ще влезе тържествено в своята Евхаристия, в своя незалязващ от "тогава" ген на Царството, в земната сутрин на неделята, но навлизането в този ген във от дните, навлизането в този ген, в който светът остава "отвън" и в който той "няма дял", започва още в този час, в който последният седмичен ген, последният ген от седмичния кръг започва да се утаява в своя залез.

Именно тогава, излизайки от своите земни домове, от устията на своите рутинни, "седмични" пътища и пътеки; от своята "тукашност" и "сегашност" – онези, които изповядват, че техният истински дом не е тук, се "събират в Църква", намират се отново **като** "Църква", и от своето място, хвърлят поглед назад – към залязващия ген на дните, и напред – към отново достигнатия Ден на Царството.

Точно този всеобщиращ поглед дава основната "мелодия" на първата съставляваща част от начеващото се празнично богослужение – богослужбата на съботната вечерня, която – парадоксално за мирското време възприемане – е тъкмо първият акт, първият "притвор" на църковната неделя.

След като произнесе началния възглас "Слава на Светата, Единосъщна, Животворяща и неразделна Троица, сега, всякога и во веки веков" свещеникът се приближава до престола, взема кадилницата и предхождан от дякона, който носи висока и стройна запалена свещ, обикаля и окадява обилно целия храм – просторния кораб, всички ниши и галерии, притвора... Така, обвитият в тайнствен сумрак храм се превръща в Трапеза **в небето** – в благоуханен рай, в който ние всички в този час възлизаме, събираме се при изпълнението на Църквата от века, при апостолите, при всички причаствали и участвали с вяра в Трапезата Христова, при всички "членове" на "Тялото" – от ето **тази** своя събота, от ето **този** свой град, **тази** своя енория...

Първото, което прозвучава от нас (в днешно време от хора)¹ през прозирно-сребристая мараня на кадилния тамян, през зримо-незримата, ароматно-витийна завеса на "горния чертог", зад която отново сме се намерили, е, обаче, нещо друго. То е **възхвала на творението**. В момента, в който свещеникът и дяконът излизат от олтара и тръгват през храма да кадят, изпълнението му запява с широка и щедра мелодия Псаломът

1. В по-старо време всички песнопения в православното богослужение са били познати и са били паяни от присъстващия на богослужението църковен народ. По идея тези песнопения действително не бива да бъдат "изпълнявани" като някакви "концертни" части, а да представляват реалното участие на миряните в богослужението. За съжаление по ред причини в днешно време всички слова на църковния народ в богослужението са започнали да се изпълняват от специално обучени за това "хорове". При едно евентуално бъдещо обновяване и съживяване на църковността съзнание би било добре Църквата да се върне към своята древна практика; има места в православния свят, където това вече се извършва.

на вечерната хвала, сто и тридесетият, т.нар. “предначинателен” псалом: “Благослови гуше моя, Господа”:

Господи, Боже мой, Ти си дивно велик; със слава и величие Си облечен; Ти се обличаш със светлина като с греха, простираш небесата като шатра; Ти градиш над водите Твоите горни чертози, правиш облаците Своя колесница, шестваш върху ветрени криле... Ти си поставил земята върху твърди основи: тя няма да се поклати навеки. Покрил си я с бездна като с греха; води стоят на планините. От Твоята заплаха те бягат. От гласа на Твоя гръм бърже отминават; възлизат по планини, слизат в долини, на място, което Си им определил. Ти Си турил предел, който няма да преминат, и няма да се върнат да покрият земята. Ти прати извори в долините: между планини текат води, поят всички полски зверове; дивите осли утоляват жаждата си. При тях обитават птици небесни и изсред клоните издават глас. Ти поиш планините от Своите височини, с плодовете на Твоите дела се засища земята. Ти правиш да расте трева за добитъка и злак за полза на човека; за да произведеш из земята храна и вино, което весели сърцето на човека... Колко са многобройни делата Ти, Господи, всичко си направил премъдро; земята е пълна с Твои произведения... Всички те от Тебе чакат, да им дадеш храна овреме. Даваш им – приемат, отваряш ръката Си – насищат се с благо, скриваш Лицето Си – объркват се, отнимаш духа им – умират и в пръстта си се връщат, пратиш Духа Си – създават се и се подновява лицето на земята... Колко са многобройни делата Ти, Господи! Всичко си направил премъдро!

Всеки, на когото се е случвало да чете или да слуша този велик псалом насред смълчаните и същевременно развълнувани стени на храма, докато отвън през сводестите прозорчета проникват последните, спокойни лъчи на залеза и по особено съзерцателен начин припламват по феерично-замлъкналите дърворезби на олтарната преграда, знае какво неимоверно усещане за **широта и покой** носят със себе си гумите на псалмопевеца.

Но особено в състава на съботното бдениие – на вечернята в събота, в навечерието на поредното сягане на Църквата на Трапезата на вечността – гумите на този псалом придобиват специално значение, специално звучене. Защото въобще “съботата” (σαββατον) в най-голяма степен може да се нарече **денят на Творението** – на зрелостта на творението. Творението, според смисъла на библейското повествование, се е изпълнило в събота и именно в онази, **първата** събота – денят подир шестте дни на създаването². От тогава насетне точно определеният ритъм на смяната на дните, прави от съботата – от всяка поредна нова събота – ден, в който като че ли **самото време** се изморява и се отпуска в зряла съзерцателност; възчувства самото себе си, **цялостта** на носения в неговия поток свят. Ето защо и мистико-символически, и просто гушевно-импресивно, в житейския опит на християните **всяка** събота, включително тази, която сега е легнала в своя залез отвън, е **спомен** – спомен за онази “архисъбота”, в която “този свят” е отпуснат да грее и залязва, грее и залязва в дните и годините си. В някакъв смисъл тъканта на “този свят,” **името** на този земен, тукашен свят е “събо-

2. Според древноеврейското броене на дните съботата е последният ден от седмицата (седмия ден, евреите броят седмицата от събота до събота). Ето защо след шестте дни на сътворяването на света, описани в началото на книга Битие на Библията, “седмият” ден, в който Бог, както е казано “почина от всичките Си дела, що извърши” би следвало да е събота, денят, който древните юдеи са чествали като “ден Господен”. Според християнската вяра Иисус Христос възкръсва “рано сутринта в първия ден на седмицата”, т.е. в деня след съботата, който става “ден Господен” за християните.

та” – безпределно широката, безпределно просторната “събота”, чийто гул се издига до въз-бог в безкрайна продължителност от момента, в който светът е бил отпуснат от Божията десница в самия него си, та го днес. **Цялото** това време – откакто изпълнителното се Творение е отпуснато под орбитите на об-тичващите го слънце, луна и звезди и Бог е наченал да го съзерцава, почивайки си “от всички Свои дела” (Бит.2:3), та го днешния ден и дори до края на времето, е “събота”. Съботата на спокойното съзерцание на Бога, в Чийто непреходен взор направеният и отпуснат свят се движи: “възлизат” водите му “по планини, слизат в долини”, гълчат “полските зверове” и обитаващите при тях “птици небесни издават глас”; човеците излизат “по делата си” от изгрев до залез, трудят се, събират плода на лозницата и пият “виното, което весели сърцето на човека”. Една дни, дни и години, векове траеща “събота”, която в очите на почиващия Си прег гледката ѝ Творец наистина е като един единствен, преливащ се в самия себе си ден, в който нещата се създават от Духа Му, сетне трепват, потъмняват, умират и “в пръстта си се връщат”, а други излизат от щедрата и неизтощима десница и “се подновява лицето на земята”. И ето, тъкмо тази – продължаваща се, течаща, шуртяща, гомонеща и ехтяща “събота”, в която “този свят” е отколе “отпуснат”, обзира през златистата и зряла прозрачност на нейния залез псалмопевецът и отеква неговата възторжено-кротка хвала.

Защото с какво наистина, да дойде и да се поклони “пред Царя, нашия Бог” Църквата? С какво слово да посмее да се яви от своите дни, от своята “събота”, пред Престола във винаги блестящата, незалязваща “неделя”? С какво друго, ако не с благодарността за сътвореността си, за битийността си, за света, който тя (Църквата) е от самата себе си? И псаломът е химн-спомен – вечно възгласящо се възпяване на тази завършена съвършеност, която е обстъпила храма отвън и от която и ние самите сме дошли в него.

Сега обаче – в съботата преди “геня Господен”, облъхнати от предусещането за заревото на деня на новия “век”, на “геня невечерен”, ние слушаме вечерния псалом на залез и в другия смисъл на думата “залез”. Той се пее днес **след като** “този век” – времето на този свят – е узряло и отминава; ето вече – отминава... Нещо **носталгично** се гочува в 103 псалом, и в съботната вечерня много по-определено, много по-явствено, отколкото в другите дни на седмицата. Защото днес ние съзряваме благодарно-удовлетворено “узрялостта” на този свят, но същевременно съзряваме го и като от някакъв хълм, връх (какъвто всъщност и е храмът – домът **в небето**, мястото, където е отвъдният “век”). Разглеждайки с благодарност великата и продължителна просторност на “съботата”, на отпуснатия в самия себе си свят-на-първите-шест-дни, ние, все пак, се обръщаме към него **в края** на “съботата”, от начеващия се отново ден **на Църквата** и затова – обръщаме се към него с чувството на **наг-живяност** и дори – раздяла.

Ето защо след като е изпят 103 псалом – псаломът на Творението - и след като, по този начин, е извършен психологически преходът от света на “съботата”, от който идваме (и който – при всичката му мирна богослужерна отрада в Господа – е в същността си **изтекъл**), ние се обръщаме сега отново и окончателно към светлината на олтара. Свещеникът, който е окадил по време на псалмопението цялото ни събрание и така, тайнствено ни е събрал в пиршествения чертог на горното Царство, потопил ни е в благовонията на очакващата ни Трапеза (както се е правело в древност с дошлите в

дома гости), поставил ни е в облаците на "небесното място" на Сионската горница – се връща отново пред царските двери към олтара и застава пред тях. **Влизането** в храма, равнозначно на **излизане** от последния седмичен ден – събота, е завършило. Намерила се пред (все още смътно-свещно мъждукащата) светлина на "пренебесния и мислен" Христов "жертвеник", Църквата започва сега своето събиране в себе си и своето молитвено възхождане, своето молитвено приближаване, влизане в Царството, в нетечащото, постоянно-пребиваващо време на Литургията.

Началото на този молитвен път (както впрочем и на всеки нов етап в него, през целия отрязък от събота вечер до неделя по пладне, когато ще бъдат вкусени Даровете на Трапезата), съставлява т.нар "Велика ектения" – молитвата на Църквата, Господ да я актуализира отново като Църква; молитвата на Църквата **за самата себе си**.

Добре е, следователно, именно тук да кажем няколко по-обща думи за тази велика църковна молитва. Защото Великата ектения – своеобразната златна верига от прошениа, възвеждаща от земята към небето – съвсем не е елемент, принадлежащ изключително на вечернята и на съботната вечерня. Напротив – както отбелязва и протоиерей А.Шмеман – с тази "редица от моления ... започват всички без изключение служби на Църквата. Ние я намираме в началото на вечернята, на утренията, на последованието на брака, на опелото, на водосвета и т.н.". С други думи – при всяко собствено църковно свещенодействие, дори когато (и това е особено характерно) то е придобило с течение на времето един по същество **частен** характер и се извършва над и за отделни църковни членове или християнски семейства – дори тогава, казвам, Великата ектения е необходимо начало на подобен вид свещенодействие. Това е така, обаче, именно защото – както ще видим – Великата ектения е собствената молитва за Църквата като такава. По същество, предваряйки всяко, безусловно всяко свещенодействие – дори в най-частен кръг извършваното – молитвословието на Великата ектения поставя последното **в универсален** църковен контекст, свидетелства, че за извършването на каквото и да било, Църквата се нуждае от това да бъде **събрана**, да се възчувства като намираща се на тайнствената евхаристична Трапеза **с всичките си** – тукашни и отвъдни членове. Дори обикновената индивидуална молитва за здраве, или пък чинът на опелото на новопреставления покойник изискват – оказва се – това измолване от Бога **на целокупната Му** Църква; изискват – фигуративно казано – да бъдат събрани незримо (но реално) около нуждаещия се от молитва или около покойника и неговите близки, **всички** Христови сътрапезници – от **всички** места и от **всички** векове призвани и причислени, от деня на Тайната вечеря в Сионската горница, та до днес, когато се извършва требата. Едва ако стоящият тук – насред полумрака на тоя провинциален храм, или легналият тук – в бедната гробищна църквица, бъдат възнесени насред преизобилната и огряна от незалязващото слънце Трапеза на Царството, между всички, имащи място на нея отвред и отколе, свещенодействието може да се извърши; може да се извърши като **църковно**, т.е. именно не като "частно" свещенодействие.

Но ако Великата ектения, молитвата, която измолва събирането на Църквата и с Църквата в универсален мащаб – предваря с необходимост дори тези, "частни" свещенодействия, колко по-нужно е да предварва тя извършването на "общото дело" на Църквата – на Литургията (на гръцки "литургия" означава "общо дело"), в която и във връзка с която са всички останали църковни "дела" изобщо; да предварва пътя, който – начеващ

от току що извършили се изход от "съботата" на "този свят," се отваря напред – към неподвижното плагне на "геня Господен", на вечната "неделя".

И тъй с висок и пробудно откънтяващ глас дяконът (или свещеникът) възглася:

*О свишнем мире и о спасении душ наших, Господу помолимся.
(За мира свише и за спасението на нашите души, на Господа да се помолим.)*

Това е молба за приобщаването ни – на нас, които излизаме от шума, кипението и безмирието на света – към главоломно високия, дълбок, **окончателен**, небесен мир, изхождащ от Онзи, Които е победил смъртта, Които е придобил мира от свършека **на всичко**, което погледне на свършване, от свършека **на самия свършек на всичко** и в който мир стои Той на Своята Трапеза, разстлана за всички люде, за да сподели мира ѝ – окончателния ѝ мир с тях.

*О мире всего мира, благостоянии святых Божиих церквей и соединении всех, Господу помолимся.
(За мира на целия свят, за благостоянието на светите Божи църкви и за съединението на всички, на Господа да се помолим.)*

Но не просто ние, които тук и днес се молим, да влезем пред Лицето на Въскресния мир на Господа, но също и всички други църкви по света – нека в този час, в който започва неделата, отредена за възлизане в Сионската горница, да бъдат намерени "да благостоят" с нас пред Престола Му, за да се съединим помежду си. Защото тази Трапеза, която е същинското място на Църквата – освен "свишний мир" е също и "соединение всех": мирът на това да сме всички заедно – от началото до предела и от единия до другия край на света.

Не може да не се забележи дълбоко значителната последователност в реда на прошенията на Великата ектения. В този ред първо е прощението към Господа да установи Своего Присъствие, да гръпне завесата пред бясъка на сложената в небесата Своя Трапеза, пред незалязващия ѝ ген, в незамлъкващото ѝ пиршество и да прогласи отвъдсловения, главоломно-дълбок, "свишен" мир на Своего Предстоятелство на нея. Веднага след това идва прощението да погледне Господ милостиво от тази Своя висина и мир към света ("всего мира"), да го умири, да го смълчи под безмерния купол на небето в тоя залезен час – от край до край, и да събере отвсякъде в него Църквата Си. Да я "съедини", защото само всички заедно съставляват Трапезата на Царството и само **на всички заедно** се дават нейните Дарове – само **с всички заедно** седи Христос.

И ето, след като е помолено Господ да погледне към Църквата като цяло, след като е помолено за "съединението на всички", сиреч за богатното осъществяване на събраността, на "католичността" ("католичност" означава "съборност", "цялостност") на Църквата като една за всички Трапеза на Господа с Неговите ученици и последователи, се възнася третото прошение:

О святем храме сем и с верою, благоговением и страхом Божиим входящих в оны, Господу помолимся

(За този свят храм и за онези, които влизат с вяра, благоговение и страх Божий в него, на Господа да се помолим.)

Сиреч нека след като Господ погледне от “пренебесния и мислен Свoй жертвеник” всички Свои верни в тоя свят и по този начин извърши “съединението на всички” заставащи пред Престола Му “Божии Църкви” – **в това “съединение”** и в този “мир” да погледне милостно и **към тоя** свят храм, и **към онези**, изпълнени с вяра, благоговение и страх Божий люде, които **от него**, тукашния храм, влизат в брачния чертог; които **в неговата ограда** са поставили седалищата към откритата за всички точки на земното пространство, една и съща във всички тях Трапеза на небесното пиршество.

А като погледне милостно сред събраните и “съединени” Божии църкви и на “този” свят храм, и на тази част от великото общество на Своите сътрапезници, нека приеме с милост първо и най-вече **предстоятеля им**. Този, който в тази вечер и от това място, отново ги е повел към “мястото” на всички – към несвършващата се от “онази вечер” Тайна вечеря – та, като застане пред Господа, да поеме хляба и виното – Тялото и Кръвта, които – тръгващи от Божествените Христови ръце от “горното място”, **чрез ръцете** на Апостолите и светците, **със своите** ръце ще разгаде на предвожданите от него. Ето защо четвъртото прошение гласи:

О преосвященнем епископе нашем (името), честнем пресвителстве, во Христе диаконстве, о всем причте и людех, Господу помолимся.

(За преосвещения наш епископ (името), за честното презвитерство, за дяконството в Христа, за всички хора и за цялото паство, на Господа да се помолим.)

Виждаме, следователно, как се разгръща “златната верига” на Великата ектения: тя се разгръща като истинска молитвена **актуализация** на Църквата, като измолване – отново, наново на Църквата като заедност с Господа, като общество на невечерния ден. Първо се проси мирът – “свишният мир”, **в който** се събира Църквата, в който тя се осъществява и живее като Църква, т.е. като участваща във възкръсналия живот на Христа. Сетне се проси “съединението на всички”, **което е** Църквата; а после – на основание на изпросеното съединение, на основание на единението с всички, се проси милостиво приемане и на хората от “този свят храм”, които са Църквата в **това място**, а след това – проси се благодат върху **членението** на тази поместна Църква – от нейния предстоятел, предводител, хранител, отец, през нейните страши синове и братя (“честното презвитерство”), нейните служещи (“дяконството”), до “всем причте и людех”. От там и:

За благочествия и православен български (или който и да било друг) народ и за христолюбивото му войнство, на Господа да се помолим.

За да покори под нозете им всеки враг, на Господа да се помолим.

За този град, за всеки град, страна, и с вяра живеещите в тях, на Господа да се помолим.

За благорастворението на въздуха, за изобилието на земните плодове, и за мирни времена, на Господа да се помолим.

И накрая: след като сме се помолили за Църквата и в нея за себе си, та да ни приеме Господ – Църквата и нас – на Трапезата в Деня си без залез, ние се молим с нас там да се намерят и всички онези, които са разделени с нас – които “плават”, “пътуват”, “боледуват”, “страдат” или “са пленени”:

О плавающих, путешествующих, недугующих, страждующих, плененных, и о спасении их, Господу помолимся.

Молим се тъй, защото мирът, “свишният мир” на живота отвъд смъртта – вечният и непреходен живот, непременно е и “при-мир-еност” с всички и всичко след и въпреки всичко. Та как иначе ще бъде плен, победил самата смърт, **възкресен**, мирът, в който са останали следи от раздора, от разделението; в който не са се отново събрали и припирили всички – повтарям: въпреки всичко, подир всичко. За да се получи този “свишен мир”, значи, който и е Трапезата Господня, който е пирът на Царството и Денят без залез, ние се молим с нас да се намерят там – и всички ония, които сега, тук, по тази или онази причина не са с нас – които са отпътували, отплували, които са приковани в недъзите си зад стените на земните си дни и домове, които страдат, които са пленени – насила откъснати от нас или затворени за извършените в този свят грехове и престъпления. Само така – Трапезата ще бъде пиршество на “свишния мир”, в който не просто нищо не отминава, но и нищо не предстои, не е неосъществено, несбъднато още, ничие завръщане не се очаква, никої край не е все още недостигнат.

След като ето това събиране, съединение и участие, което и е Църквата, е измолено, то Църквата е налице и е предстоящо нейното удовлетворение.

И все пак Църквата е още едва на изхода от един завършил седмичен кръг, едва в догарящата вечер на един отминал отсек от без-мирното и течащо световно време и, следователно, все още едва **се е завърнала** в подножието на нивга несвършилият и несвършващ оттогава ген на Възкръсналия, от който през тия седем дни се е отдалечила. Ето защо след като на влизане в тия невечерни предели с лъхщата от тях неотмирна, духовна прохлада, Църквата хвърли благодарен поглед назад – към зрелостта и узрялостта на съботния покой на тоя свят – и след като подир туй с молитва застана пред отдръпналата се от олтарния престол завеса на откровилата се от оня ден на Възкресението неотминаваща Христова неделя, Църквата сега отправя поглед напред – отвъд пелената на спускащата се нощ и запява – запява едно от най-трогателните си песнопения, една от най-поетичните си молитви:

Господи, воззвах к Тебе, услыши мя. Услыши мя, Господи. Вонми гласу моления моего, внигда воззвати ми к Тебе. Услыши мя, Господи.

Да исправится молитва моя, яко кадило пред Тобою, воздеяние руку моею, жертва вечерняя. Услыши мя, Господи.

Това е вторият голям псалом на вечернята – сто и четиридесетият, молитвеният вопъл, с който се осъществява истински граматичният преход от преминатия предел на “световната събота”, към новия възкресен “век”, към неделата на Царството.

Има нещо наистина ангелско, неземно, в тия едновременно дълбоки и парящо-трепетни гласове, които възнасят мелодичните линии на молитвата към купола на храма – жарко и витийно го облитат, стелят се в кнтящия съсъд на наоса и са действително, като някакво утробно-песенно кадило. В тази въздигваща се нагоре молитва звучи едновременно и проплакването на самотната гуша-птица, и блажената сладостност на нейния любовен захлас и ангеличната лекота, въздушност на освобождаващото се от многоопеченията сърце, и строгостта на небесната вис, в която то е намерило проход. Сърцата на пеещите, на събралите се в тясно “соединение” действително се засветват като десетки, десетки запалени възлени, като въздигнала се под стъмения купол жарава, която да свети през нощта, която се спуска. Защото подир хвалебния хор на предначинателния псалом, подир тържествената ектения за актуализирането на Църквата около Престола на Господа, Църквата постепенно навлиза в нощта на очакването, в нощта на бдението, където единственият ѝ осветен и неотклонен път трябва да бъде изправящата се право нагоре молитва към Стоящия на вечно осветената от лъчите на своя “свишний мир” и “пасхална радост” неоскудяваща Трапеза.

Има нещо от неизразимо-нежната отрада на завръщането в тази стелеща се нагоре “вечерна жертва”. Сякаш към дълбината на спускащия се в пазвите на нощта залез се издига нагоре оня стълб дим, който възвестява, че изгубилите се в делниците на света членове на “новия Израил” отново се завръщат в рогината си, в обетованата земя на Ханаан. Има, обаче и нещо носталгично възжелаващо и пронизително, **тревожно** в този иначе така умилителен химн към Господа, в това повтаряно, изстенвано, издигано “услиши мя Господи”, “услиши мя Господи...” Защото моя молитвен тамян на 140 псалом се възнася от залеза на света, **от края, от предела** – към прииждащия мрак на нощта, показващ сякаш, че моленото и призоваването **го няма тук**, че то е **липсващото** в този свят и липсващото **на** този свят – намиращо се отвъд един непроходим и разделящ Кръст – **след** един Кръст, въз-кръст-но. В края на краищата идващата в догарящия залез нощ подир събота (или преди утринта на неделя) завинаги си остава и един спомен, един символ за нощта на Великата Събота – нощта на пребиваването в Гроба, в която не просто Христос вече Го нямало – на земята и с людете на земята, но в която Него Го нямало с **безпределното, неизброжно, несвършващо** отсъствие на смъртта, на смъртта **на Бога** на този свят. Нощта след свършването на “седмия ден”, на последния, на най-последния ден от дните, и нощта преди да се е сътворил първия, нов, съвсем друг вече – “осми” (както казва Църквата) след-световен ден. “Услиши”, “вонми” – каква трагична настойчивост има в тия почти заклинащи глаголи и какво вътрешно усещане за отдалеченост, за невъзможност да се достигне, да се съобщи...

Аз казвам, че идващата в догарящия залез на вечерта нощ носи в себе си възпоменанието за именно тази – най-страшна, най-велика и най-трагична нощ, но подчертавам отново, че с това възпоменание е натоварена най-вече и най-осезателно от всички именно идващата подир събота нощ.

Дълбоко и красиво е онова, което следва подир изпълването на храма с вълните на 140 псалом.

Насред захласнато и трепетно въздигащата се под купола молитва на Църквата, свещеникът отново – както при пеенето на предначинателния псалом – бавно и тържес-

твено обикаля целия храм и го окадява навсякъде. Мерното прозвънване на кадилницата в ръката му звучи като чуден съботен метроном, започнал вече да отмерва часовете на имащото да продължи дълго-дълго пребиваване на събралите се тук. Сетне, привършил каденето, докато песнопението още не е завършило, свещеникът застава прав и неподвижен пред олтарните двери, придружен от дякона, вдига кадилницата с лявата си ръка и по този начин изобразява едновременно странника, госта, и стария приятел, завръщащ се на Трапезата, дочулият вестта за спасението и припомнилият си пътя към отеческия дом Блуден син.

Отдавна е забелязано, че в съвременния си вид тоя "вход", който сега предстои – както по произнасяните при него гуми, така и по извършваните жестове – определено надобява на собствено литургичния, Велик вход с Даровете на предложението и в този смисъл представлява нещо като предхождащо, предварящо, "съботно" влизане на Църквата в Сионската горница на Тайната вечеря. Би могло да се каже, че в събота вечер – след като вече се е стекла от стотиците устия на делника, изправила се е пред преестественния блясък на единоспасителната Троица и е възнесла като кадило молитвата на своята носталгия по отвъдното отечество, Църквата, чрез тоя "вход" на предстоятеля си в олтара, завършва сега своята самоактуализация, застава на стражата си, начева своето "бдене". Едно – от тук нататък по идея трябва да продължи (и действително продължавало през ранните векове) цяла нощ, до сутринта – бдене пред "брачния чертог", пред "завесите на Светая Светих", пред престола на Трапезата, който сега – в съгъстяващата се вечер на изтеклата събота, осветен самотно от светилника върху него – е сякаш не тъкмо тук, отпред, на олтара, а се възвишава някъде високо-високо над полумрака, а възмолилата се и пристъпваща с кадилна жертва Църква се намира **в подножието му** – подобно на гревния Израил в Стария Завет, скупчил се в полите на Синайската планина и напрегнато-безсънно взираш се в нейния пламтящ връх с жаждата да чуе, да види, да прозре. Ако неделният вход с Даровете представлява пристигане на Църквата на самата Трапеза, за да сподели "свишния мир" на Господа, то този предстоящ да се извърши сега вечерен, съботен вход подир "Господи възвах Тебе" е възлизане в нейното преддверие, заставане в нейното свято подножие, на нейния тайнствен праг. Той – макар да е открит тук – в този храм, с тия олтарни двери, се отваря **от тях към** безпределната и бездънна небесна глъб на "небето на небесата", където вече се съзира "Тихата светлина на светата слава" на безсмъртния Отец – тихата и отрадна светлина, в чиято неизглаголана словесна вис се къпе оня глъб, спуснал се някога над потоците на Йордан, за да посочи, за да открие и покаже Лука на Истината.

Следва самият "вход", т.е. самото влизане в олтара, с което – предвождана от свещеника – Църквата начева своето възнесение **чрез** Христа – **при** Христа, своята перманентно извършвана "Пасха" (преход), **от** времето на "този" век в Деня на "другия", станала възможна именно чрез отварянето в този свят на отвъд-водещата врата – Вратата на Девата. Показателно е, че олтарните двери, през които това влизане се извършва, биват знаменувани в православната иконна традиция с изображението тъкмо на Благовещение. На едното крило на разтворените царски двери е изобразен архангел Гавриил, а на другото – Пресветата Дева, сиреч – самата, както се пее в Акатиста ѝ "небесна врата" на християните.

В този момент отгряно на нея е застанал дяконът. Изчаквайки народът и свещеникът да свършат своите моления, той хваща с три пръста орара си, протяга го към дверите, към изток (т.е. към страната откъдето вече незримо струи премирната светлина на Господнето невячериe) и казва полугласно на предстоятеля: “Благослови, Владико, входът на Твоите светии, сега и всякога и во веки веков, амин”. Свещеникът поема отново от ръката му кадилницата, вдига я нагоре и описва с нея във въздуха пред себе си кръстното знамение (в знак на това, че посредством Кръста са ни отворени тия небесни двери). След това остава дяконът да възгласи: “Премудрост, прости” (“Премудрост, да застанем прави”). С бавна, тържествена и благоговейна крачка двамата пресъпват прага на олтара, а Църквата запява “Свете Тихий”.

...Неизразимо-прекрасен е този гревен вечерен химн към Христа Спасителя, с който влизат в олтара свещеникът и дяконът. Пак ще повтори: той сякаш е отправен към самата безкрайна и бездънна небесна гълб, разтворена в този час от света към откъдната на света дълбина, където именно сега се съзира да струи “тихата светлина” на Божията слава – едновременно вдълбочена в разумността си и възраждана в нескончаемата си радост – радостта, в която се къпе и бляска с крила гълбът на Духа, спускащ се и над нас, за да ни посочи там, в небесата Ликът на “достойният да бъде възпяван с гласове преподобни”. Нека чуем глумите, които пее Църквата:

Свете Тихий, святия слави, бессмертнога Отца небеснаго, святаго, блаженнаго, Иисусе Христе; пришедшее на запад солнца, видевше свет вечерний, поем Отца, Сина и Святаго Духа, Бога. Достоин еси во вся времена пет бити, гласи преподобни, Сине Божий, живот даяй: темже мир Тя славит.

(Тиха Светлино на Светата слава на безсмъртния, светия и блажен Отец небесен, Иисусе Христе! Като видяхме вечерната светлина и стигнахме до заник слънце, възпяваме Отца, Сина и Светаго Духа – Бога. Сине Божий, Който даваш живот, достоен Си във всички времена да бъдеш възпяван с гласове преподобни, затова и света те слави.)

Макар че словото не би могло да предаде възторжено-тихия, захласнат запев, без слушането на който човек не може да получи същинска представа за красотата на този вечерен химн, все пак тя се долавя в някаква степен и на равнището на текста и ритмичната композиция. Колко чудна, типично византийска красота има например във витийно-словосплетеното обръщение към Христа, с което започва “Свете Тихий”: “Тиха Светлино на светата слава на безсмъртния, светия и блажен Отец небесен, Иисусе Христе”. То напомня за преплетените в захласната плетеница линии на някоя начална буква от гревен, богато илюминиран ръкопис. А и самата тази “тиха” светлина на светата слава – оказва се, че самата светлина на Божествената слава, която превъзхожда всичко и пронизва целия всемир, без да може да бъде вместена в него, е все пак “тиха” – тиха светлина. Защото нима наистина може изгарящият блясък, колкото и да се увеличава неговият интензитет, да въплъти по-добре и по-точно въпросното величие от тая “тихост”, от тази същинска апофаза на блясъка. Светлината на славата на Отца е светлина **на кенозиса**, тя е **самият кенозис на Бога в Христа** – прохладата на тихия поглед на Родения от Девата, тихостта на въчовечилата се, на очовечилата се вечност.

Както може да се улови дори при четене – този кратък вечерен химн е съставен от три – нека се изразим така – благоговейно пропяти въздишки. “Свете Тихий” е три-въздишван химн. И неговата първа въздишка е захласнатото от възторг, внезапно сякаш про-видяло и възпяло Лица на небесния Гостоприемец, обръщение към него: “Свете Тихий, святия слави бессмертнога Отца небеснаго, святаго, блаженнаго, Иисусе Христe”. Втората въздишка е тая на благодарната утешеност, успокоеност от видяното в този Лик, от най-сетне видяното и достигнатото: “пришедше на запад солнца, видевшие свет вечерний, поем Отца, Сина и Святаго Духа – Бога”. И накрай – третата въздишка е на утихващия, притихващия в преклонението си глас: “Достоин еси во вся времена пет бити гласи преподобними (на гръцки буквално - αἰσίαις. – “повече от нашите подобаващи за това” гласове), Сине Божий, живот даяй, тем же мир Тя славим”.

Онова, което трябва да отбележим тук като обяснение за подчертаната тържественост на този момент от вечернята е следното. Съботният вечерен вход и пеенето на химна към Христа Спасителя – макар отдавна да са се еманципирани от първоначалния контекст – исторически, представляват остатъка от реда на онова най-древно църковно време (2 – 4 в.), в което Литургията, т.е. самата Евхаристична Трапеза се е извършвала **вечер, нощем** или, още по-точно: Евхаристичното Тайнство се е включвало в едно много по-дълго, **непрекъснато** чинопоследование, на което се е явявало завършек, но което, все пак, е започвало в началото на нощта в събота. Става дума за времето, в което християните се събирали, в навечерието на “гения на слънцето”, на т.нар. “вечери на любовта” (на гр. “агапи”). Те именно, изпълнени с пеене на химни и взаимно поучаване от Писанията – траели практически цялата съботна нощ, за да се увенчаят при изгрев слънце на “гения Господен” (кириакі ἡμέρα – гръцката дума за “неделя”), с вкусването на Тялото и Кръвта, с причастяването към нетечащото настояще на Възкресението. И именно тогава – в рамките на това неразделно агапично-литургично чинопоследование – входът с даровете за Евхаристията се извършвал не в края, а в самото начало на, по онова време действително **всенощното** събрание. По същество следователно, онова, което по-късно, при отделянето на литургичното последование от предхождащите го служби, станало вход с Даровете в олтарното пространство (т.нар. “Велик вход”) тогава се извършвало не в неделя, а в събота вечерта – като тържествено влизане, “вход” в затвореното за “света” пространство на събранието, което – в продължение на цялата нощ се преобразявало в Сионската горница, за да ни срещне накрая, при изгряването на “гения Господен” с Христос и всичките Му сътрапезници от оня велик ден на отварянето на Царството. Именно подир този, извършващ се вечерта в събота “вход” (който бил и “изход” от времето на стария “век”) – дверите се затваряли и “светът” оставал вън – вън оставали и събота, и неделя, и “седмият” и “първият” ден от седмицата, а вътре се възцарявал отново единственият, не-от-мирен и непреходен Ден на угодението на Господа.

Докато пеенето на великия вечерен химн към Главата на Трапезата – към “утешното” осияние на вселенското “съединение на всички”, все още не е завършило, свещеникът – както казахме – пристъпва през царските двери на олтара и влиза в него: влиза в Сионската горница, при масата на Тайната вечеря, на която в този час – сякаш изобразявайки онова, което се пее в храма – тихо, безмълвно струящо и потрепващо като от вътрешна мисъл, гори свещ. Има нещо завладяващо в светлината на тази свещ върху ол-

марния престол на вечерня. Дали това, че тя гори от съзвездия сумрак на олтарната ниша, дали това, че изглежда там, върху тържествено смълчания престол сама и усамотена, но тя създава впечатление наистина за това, че донася и разпръсква светлината си от някаква дълбочина-далнина: като от далечен пристан или като от душевна вътрешност.

Влизайки с кадилницата, която бе вдигнал високо в ръка, за да приветства "Тихата светлина", възпявана от народа, свещеникът отмерено и чинно окадява престола от всички страни; след това излиза на прага на царските двери, обръща се с лице към наоса и народа и възглася с висок глас:

Вечерний прокимен!

Би могло да се каже, че в този момент вечернята е достигнала своята кулминационна точка и по същество се е изпълнила.

Както всяко от богослуженията в денонощния цикъл (и както самата Литургия) и вечернята – особено съботната, влизаща в състава на Бдението – се разгръща като очертаване с песен, с жестикулация и със съдържание, на концентрични кръгове, стремящи се към един смислов център. Спомняме си, че бдението в събота срещу неделя започна в догарящия залез на приключилата се седмица с възславянето на "Пресветата, неразделна и животворяща Троица" и призоваването на хората да дойдат и се поклонят на "Христа, нашия Цар и Бог". Несъмнено е, че както това призоваване, така и прославата са насочени към и се издигат от **крайната периферия** на църковното пространство и време. Но след този първи призив, след това излизане от света, след това първо прекрещаване в кораба на храма (идентично със заставането в подножието на Троицния вечен чертог), богослужението веднага започва да очертава един по-вътрешен, концентричен на първия кръг. Каденето на събралия се народ и на целия храм потапя всички в **една** атмосфера, в една подчертано интериорна, почти душевна атмосфера – в атмосферата на храма, на ино-времения "век" и ги приближава до Престола на Царството: превръща ги, с пълнозвучния разлив на предначинателния псалом, в хвалебен хор, наобиколил своя Творец. Запявайки предначинателния псалом, Църквата сякаш довежда самия свят, с всичките му твари в подножието на предвечната Троица, която е възпяла преди малко. Широките талази на световното вълнение се разливат пред Престола на Бога и животните, и птиците сякаш излизат от своите дни ведно със своя повелител – Адам и полягват на почивка под високия свод на хвалението. То пък, от своя страна, внедрява Виновника на цялото това великопение посреде самото него. И когато Неговото присъствие – почувствано по-явствено в съботния заник на сътворения свят вече е факт – Църквата обръща очи към Него, събира се в още по-тесен кръг около олтара. Пред царските му двери застават дяконът или свещеникът, водещ народа и започват прошенията на Великата ектения. Тези прошения вече имат непосредственото желание да склонят Бога да разтвори вратите на Своето Царство и да ни сбере в мира на сегашния отгясно на славата Иисус Христос, да ни открие Царството - така неприсътно при влизането ни – като огряна от тиха, незалязваща светлина Трапеза на Възкресението.

Не може да не се забележи едно все по-плътено пристъпване на дошлите, на събралите

се, на навлязлите в навечерието на "вечната неделя" – към тази Трапеза и Нейния Глава. То се чувства в думите, които те казват, в увеличаващия се интензитет на молитвеността им, в постепенно избистрящото се съсредоточаване на тая молитвеност, в сърдечното дъно на която накрая се заструява "Тихата светлина на светата слава" на небесния Бог Отец, за да обгърне и затвори в светлия си купол чедата на светлината.

В древното църковно богослужение, което, както бе казано – е започвало вечер и е траело цяла нощ, до зори, са се четяли много и много четива – както от Стария, така и от Новия Завет. Както началото на всяко едно от тях обаче, така и завършването му, са се нуждаели от някакво общоцърковно обрамчване. Нещо е трябвало да отвори сърцето (а не само слуха), за да бъде чуто пророческото или евангелското слово. И пак нещо трябвало да излее благодарността на това сърце, след като словото бъдело чуто. Функцията на подобна химническа рамка на всяко едно от многобройните четения израели псалмите, които – именно в качеството им на **предварящи, въвеждащи** четенето и слушането на Премъдростта, били наричани "прокимни" (προκειμενοι. – букв. "предлежащи"). Едно от правилата на Лаодикийския събор (ок. 360 г.) изисква "цото в молитвените събрания псалмите да не се пеят непрекъснато един след друг, но след всеки псалм, в промеждутъка, да следва четене". Отначало – а именно докъм 4 – нач. на 5 в. – пред всяко от богослужебните четения (най-многобройни именно в нощта срещу "геня Господен") действително бил изпяван от народа по един цял псалом, като при това изпълнението му било организирано така, че след всеки един или няколко стиха от него, бил вмъкван определен "припев" – най-често представляващ най-яркия, най-"емблематичния" стих от същия този псалом. По-късно, обаче (вече по времето на св. Иоан Златоуст) именно този стих-припев започнал да се отделя от "предлежащото" на четенето псалмопение и вместо да се изпява целия псалом, последният се "маркирал" само от неговия "припев", който и започнал да се нарича сега "прокимен". Състояващи се сега обаче, до своеобразни възгласи-сентенции и възгласи-поанти "прокимните" получавали възможност да изпълняват и друга функция, нямаща общо с "предварянето", с "въвеждането" на четенията от Св. Писание. Точно такава, съвсем различна от първоначалната, функция придобил прокименът в състава на вечерното богослужение. Макар много-много отдавна именно в него да няма каквото и да било "четене", на всяка вечерня (не само на съботната, в състава на бдението) свещеникът (или дяконът) и народът изпяват "вечерний прокимен" – както казахме – след края на химна "Свете Тихий" и след като свещеникът с кадилница в ръка е влязъл в олтара за да извърши тържественото покадяване на Престола, на Трапезата от четирите ѝ страни. По този начин изпяването на прокимена отбелязва кулминационната точка на вечерното "влизане" на Църквата в своето "място", в своя "век", в своя "ген невечерен".

Нужно е да се отбележи, че стихът, който се пее като прокимен е различен за вечернята на всеки ден от седмицата и по този начин най-вече той, прокименът дава на всеки ден от дните на седмицата определен църковен акцент; слага им, тъй да се каже, определено "мото", отбелязва входа в Христовия олтар, входа на Църквата около Трапезата на спасителното пиршество по определен начин, разкриващ това достижение от една или друга страна. Така например, влизайки след "Свете Тихий" в олтара в неделя вечер (т.е. **след** деня на Евхаристичното тържество и в навечерието на новата седмица), свещеникът въздига глас със следния прокимен: "Се нине благословите Господа вси раби Господни" и с това отбелязва входа в седмицата като изпълнен с удовлетворени-

ето и наситеността, вкусени от нас през отминалата неделя³. Първи, обаче, в редицата на тези прокимни-възгласи е, разбира се, прокименът на съботната вечерня в състава на всенощното бдение, защото той – от една страна – бележи влизането на Църквата в новата църковна седмица, а от друга – влизането ѝ не просто в един пореден, следващ ден, започващ след залеза на току-що изтеклия и зачеващ се около сложената без промяна във всички дни Трапеза на Господнята вечеря, а влизането **в самия** този Ден, в който неоскудяващата Трапеза, е сложена; влизането в “деня невечерен”, с чийто “вкус”, с чиято “памет”, ще премине после цялата следваща седмица. Като отбелязващ това влизане, следователно, прокименът на вечернята на изхода от седмицата и на входа в деня на Църквата като такава, е особено тържествен. Ако всеки вечерен прокимен бележи върха, кулминацията, края на завръщането на Църквата от “деня” в постоянно ѝ “място” край олтара в храма, то съботният вечерен прокимен е пределът на вечерното излизане от продължилия утомително дълго “седмичен кръг” въобще, на вечерното “достигане” до “мястото”, което пребивава въвн от “дните”, в което винаги е “неделята Господня”, и в която пак, отново, сме се намерили.

Какво тогава да възкликне Църквата, съзряла таманния дим над престола, където винаги вече ни посреща беззалежното плагне на несвършващата “неделя”? Какво да извика, кагато се види влязла в тази неделя, затворила дверите на седмичните профанни дни зад себе си – където залезът на съботата междуременно вече е догорял и ни е затворил тук, пред горящата на престола свещ, обградени от мрака на нощта, в неделята, в започващата се вече неделя на Царството?

3. Изпяването на всеки прокимен се съпровожда от пеенето на определени други стихове, образуващи нещо като диалог или смислово цяло с него. Така например прокименът “Се нине благословите Господа вси раби Господни” се изпълнява по следния начин. Свещеникът (или в манастирите – певец от десния клирос) изпява прокимена, който току-що приведохме. Народът (или певец от левия клирос – в манастирите) му отговаря, като изпява предназначеният да се казва към тоя прокимен, стих: “Стоящий во храме Господни, во дворех дому Бога нашего” (както се вижда това е стих, свързан смислово със стиха прокимен; в случая това е просто следващият в псалма, от който е взет прокименът стих). След туй отново свещеникът (или десният певец) подхваща прокимена, изпявайки го този път до средата: “Се нине благословите Господа”, а народът (респективно левият певец) сега го довършва до края: “Вси раби Господни...”

Вечерний прокимен!

Тържествено-протяжно извиква свещеникът, за първи път от олтара, изправен при левия заден ъгъл на Престола от т.нар. "горно място" (мястото при председателя на Трапезата). И Църквата възнася гласа си в мощен, едновременно удовлетворен и ликуващ вечерен хор:

Господ воцарися, в лепоту облечесе.

Като гонещи ехото му вълни, го застигат двата стиха, които изпява единият и другият полухор на множеството:

- *Облечесе Господ в силу и препоясая*
- *Ибо утверди вселенную, аще не подвижется.*

Слегва

Фрагменти от мемоарите на един обикновен християнин

Калин Михайлов

Калин Михайлов (род. 1966 г. в София) е литературовед, есеист и поет. Доктор по филология и преподавател по сравнителна история на западноевропейската литература в СУ "Св. Климент Охридски". Автор на две поетични книги: (*Стихотворения*, 1991 г.; *Тихи трипове*, 1998), както и на множество публикации в литературната и нелитературна периодика, свързани с отношението християнство/литература (култура).

* * *

Не откривам нещо ново под слънцето, когато стигам с болка до извода, че най-трудното нещо на света е един упорит, горд и общо взето порядъчен човек да стигне до покаянието. Неслучайно това е задача само по силите на Бога.

Моята малка дъщеря и усмихването

I.

Забелязвам, че много хора се усмихват, виждайки моята малка, петгодишна дъщеря – и то не само, когато я нося на рамене. При това най-често усмивките им остават незабелязани за самата нея.

Ние, възрастните, нямаме голям шанс други възрастни да ни се усмихнат просто така – защото сме деца и излъчваме чистосърдечие.

Но ако станем като децата, тогава е сигурно, че Господ ще ни се усмихва. Дори да не го забелязваме винаги.

II.

Бих искал да се усмихвам на Бога така, както моята малка дъщеря ми се усмихва понякога – но как да опиша нейната усмивка? Едновременно мила, нежна, с отсянка на сериозност и сътворена от едно "движение", което съсредоточава сякаш цялото ѝ съществуване, без остатък, в това почти недоловимо усилие, излизащо от сърцето.

Трудно е, почти невъзможно, такава усмивка да не извика отклик, да не се огледа в ответна усмивка.

III.

Току-що моята малка дъщеря ми каза, че дядо Господ ѝ е дал да бъде усмихната и ме попита това правилно ли е.

Призова ме и самият аз да се усмихна.

Усмигнах се.

* * *

Сега мисля, че си давам по-добре сметка за това какво е същностното, фундаментално недоразумение, залегнало в основата на нудизма – той иска ние да се гържим така сякаш грехопадението не се е случило; сякаш светът е още в своя едемски период, когато не познава срам и грях, не познава срама на греха и греха на срама. Тоест нудизмът иска от нас да постигнем нещо невъзможно, нещо, което може да ни бъде дадено само по благодат и то не в този свят.

Какъв парадокс: естествеността в отношенията между хората (тази между половете е само частен случай на първата) може да се установи само по свръхестествен начин – в онова царство, където няма ни мъжки пол, ни женски, а всички са едно в Христа Иисуса.

* * *

Онези тенденции, които се наблюдават на много места по света по отношение на традиционните църковни общности, не липсват и в Южна Германия: тези общности губят позиции. Твърди се, че само за последните десет години в Мюнхен сто хиляди души са напуснали църквата (била тя католическа или протестантска), като много често се изтъкват и финансови причини за напускането – плащането на църковния данък.

На това някои от традиционните общности отговарят с опити за адаптация към променящите се условия. В тези опити не липсват и похвални неща – например идеята да има служби за съмняващи се, за неутвърдени във вярата хора (т. нар. “Томови месеци”, по името на ап. Тома) не изглежда лоша. В други отношения обаче църквите са склонни да допускат недопустими компромиси със света, които граничат с онова, което вероятно е имал

предвиг ап. Йоан под “приятелство със света”. Особено притеснителни са опитите за толериране на нехристиянски духовни практики като йога и медитация (вероятно такъв тип реакции и поведения имат предвиг автори като Brian Wilson, когато говорят за “синкретизъм” в църквата в постмодерната епоха).

Подобни опити за “отваряне” към света не могат да доведат до нищо добро, защото църквата не може да си позволи да разтвори границите, които съществуват между нея и света, тя не може да престане да бъде алтернативно на обществото общество (както хубаво го беше формулирал един католически – богослов – N. Lohfink).

“Разширяването”, отварянето на църквата може да бъде предимно нагоре, а не настрана; вертикално, а не хоризонтално. Когато се осъществи вертикалното разширение, след него идва и хоризонталното – сиреч присъединяването към църквата на нови хора, от най-различни социални групи.

* * *

Мислех си за изкушението на новото и за това, че мнозина са му подвластни. На Запад то може да се усети и разбере много по-добре, защото възможностите за “доставяне” на все нови и нови неща (главно преживявания) са невъобразимо по-големи от тези на човека по нашите ширини.

Аз също обичам новото – новите хоризонти, новите книги, новите преживявания. Но понякога... понякога какво не бих дал за един истински добър верен стар приятел, който да се усмихне по обичайния си начин и да каже някоя съвсем изтъркана от повтаряне дума, имаща значение на “парола” за нас двамата.

* * *

Хареса ми една мисъл на Вл. Тодоров, от негов текст, публикуван във в-к "Култура" и посветен на интелектуалеца: той казва, че всъщност човек е изправен пред следната алтернатива (в морално-екзистенциален план): или да си измие ръцете като Пилат, или да последва примера на Иисус с измиването на краката на апостолите (т.е. на другите). Два жеста, които ни поставят пред избор. Много по-често, отколкото сме склонни да си го помислим.

* * *

Когато пускаме на нашата малка гъщеря да слуша една касета по Новия Завет, тя иска да превъртаме моментите, свързани с разпъването на Иисус – трудно ги понася. Разбирам я добре.

На кого от нас му е лесно да ги понесе?

* * *

Култът към книгата, взета сама по себе си, е опасен като всеки култ, който не отвежда към Бога, а към идолопоклонство.

* * *

На пръв поглед "Хари Потър" предлага на децата "безобидни" игри – не много по-различни например от въпросниците на зодиакална основа, които мнозина възрастни попълват и си разпрацат по интернет – уж само за забава, но все пак с едно на ум.

Истината е, че тази книга и нейните екранизации ни "сенсублизират" към определен тип окултни представи; представи, които след това неусетно завеждат мнозина до самите окултни практики. А те, макар и да изглеждат игрови, съвсем не са безобидни.

* * *

Път, истина, живот. Казвайки "Аз съм пътят, и истината, и животът", Господ е имал предвид всичко, от което човек се нуждае на тази земя: път, по който да върви; увереност, че пътят, по който върви, е истинният път; пълноценен живот, който следването на този път дава.

Не мога да имам път, истина, живот, докато стоя на една крайпътна височинка, погълнат изцяло от различни аспекти на проблема за вървенето. Пътят става реален и истинността му – жива само за тези, които са стъпили на него.

* * *

Днес, докато вървахме към детската градина, малката ми гъщеря сподели с мен: "Не харесвам, че колелата са избутали конювете". Тя имаше предвид велосипедите и като спонтанен защитник на конете предлагаше да изпотроши тези от тях, които се мяркаха пред очите ни – сетих се за ония работници, дето стихийно чупели първите машини. Когато ѝ обясних, че по-скоро автомобилите са виновни за ситуацията с конете ("те умират като хората, нали, тати?"), тя намери едно утешително предимство на последните – че за разлика от колите, конете могат да прескачат стени и огради.

* * *

Изборът на християнина много често не е "или – или", а "нито – нито". Нито царевореза Гьоте, нито разбойника Виюн.

* * *

Естетиката, особено в последните столетия, се е борила да се еманципира от онова, което е разглеждала като стремеж към идеологическо господство върху

нея. Често тази нейна съпротива е била оправдана от груби идеологически диктати и намеси.

Но нашият опит показва, че истинното и красивото действително са свързани – просто защото истинното, т.е. онова, което е в своята Vollkommenheit, е красиво. То е такова, каквото се е появило за първи път пред Божиите очи, в Божия поглед, още преди сътворение мира. В този смисъл Достоевски е прав, когато казва, че не познава нищо по-красиво от лика на Христос, на възлътената истина. И обратно: лъжата дава не само лъжливи, но и уродливи плодове – като носа на Пинокио, като панелките при социализма.

* * *

Не искам да съществувам чрез творчеството, Господи, но искам – съществувайки – да творя.

* * *

Християнството не ни пита "какво", а "кой": не в какво вярвам, а в кого вярвам; не какво съм, а кой съм; не какво очаквам (да дойде), а кого?

Не животно, надарено с разум, а Божи образ и подобие; не вяра в някаква идея, а в Личността, Която превъзхожда всяка идея; не просперитет, а Иисус Христос, идец със слава и сила голяма на небесните облаци.

* * *

Писането не може да бъде призвание на вярващия човек – не и в широк смисъл.

Призванието на всеки вярващ човек е в общуването с Бога и в живота, който произтича от това общуване – за теб и за другите.

Писането е свидетелство за това общуване и за резултатите от него: като насърчение и призоваване то да бъде възстановено и поддържано (в проповедите и нравоучителните беседи, в голяма част от посланията на Новия Завет); като поставяне на духовно-екзистенциални въпроси, свързани с наличие или липса на подобно общуване (в романите на Фр. Рувърс, на Достоевски, на Бернанос); като лична духовна равностметка за криволиците по пътя към неговото осъществяване (в "Изповедите" на Августин, в дневниците на писатели като Ж. Грийн); като примерни биографии на хората, които са го постигнали и изживели в максимална степен (в "Деяния на апостолите", в житията на светиите и, разбира се – в самите Евангелия, които задават праобраза на пълноценното общуване с Отца).

В това общуване е ключът за всеки плодотворен християнски живот, за всяко ефективно християнско действие.

* * *

Думата "свидетелство" е понякога твърде слаба, за да изрази в пълнота онова, което Бог е сторил за нас: "дойдох за да имат живот и да имат в изобилие".

* * *

Невероятно, но факт: трябвали са ми 16 години, за да се разделя окончателно, в дълбочината на моето същество, с образа на Тару от "Чумата" на Камю и с неговата обаятелност.

За Тару вярата в Бога изглежда като нещо "в повече" от простата, непосредствена, "истинска" човещина; нещо "външно", привнесено механично в човека и в този смисъл – по-неавтентично от изконно човешкото, когато то се е самопостигнало – както си въобразяваме, че

се е случило при Тару.

Въобразяваме си!

* * *

От Бога не можем да получим признание за нашите достойнства, защото всички наши достойнства всъщност са Негови. Можем да получим признание само в любов и приемане.

Това "само" изгражда, утвърждава и укрепва цялата наша личност.

* * *

Мисля си, че няма, всъщност не може да има "постхристиянски свят", за какъвто говорят някои съвременни мислители. Светът просто не може да бъде "постхристиянски", защото Бог не се е отказал и няма да се откаже от Своето творение.

Ако човекът се е отказал от Бога и то не човекът изобщо, а определени, принадлежащи към световния елит мислители, този факт не променя характеристиките на света като Божие творение – те са обективни и непроменими до самия му край.

В този смисъл следваща, постхристиянска, принципно нова глобално-историческа епоха в историята на човечеството не може да има.

Ние сме и оставаме в епохата между Игването и Завръщането на Сина.

* * *

Трябва да предам на Бога своя рационализъм, за да получа рационалност; своя авторитаризъм, за да придобия авторитет; своя егоизъм и егоцентризъм, за да

спечеля себе си – моето истинско аз, центрирано в Него.

* * *

Щом Ти си ме приел, Господи, и аз съм глъжен, и аз трябва да се приема – с нелицемерно приемане, Господи, в дух и истина. Щом Ти си ме възлюбил, Господи, и аз съм глъжен, и аз трябва да се възлюбя, със смирена и свята любов, Господи, за да мога да любя ближния така, както себе си. Щом Ти си умрял и възкръснал за мен, Господи, и аз съм глъжен, и аз трябва да умра за моето старо аз, за да живея само с Тебе, от Теб и в Теб, Господи, с възкресения живот, който си ми подарил.

* * *

Приравняването на християнството с онова, което се означава в постмодерното мислене като "големи разкази", е нелепо: християнството не чертае границите на една идеологическа утопия, чието събъждане е отложено за неопределеното "утре". Евангелието на ап. Йоан ни казва ясно, че тези, които познават "единствения истинен Бог и пратения от Него Исус Христос", имат "вечен живот" – още тук и сега.

Свързването на реалността на този вечен живот, реализиран от и в Божия Син, единствено с отвъдността, е едно недоразумение, което отнема много от силата на гнешното християнско свидетелство. Християнството, видяно не само като умозрителна система, а като жива практика, предполага едно постоянно усилие (не е ли тъкмо в това единственият смисъл на всяка автентична аскетика?) за досег с нежното, свято и любящо присъствие на Господ Исус Христос, за близане и оставане ("пребъждане") в това единствено и незаменяемо присъствие, в което християнинът живее, движи се, съ-

ществува.

* * *

Един добър тест за проверка на това, върху което градим нашата персонална идентичност, може да тръгне от известния постулат на Декарт, гласящ "Мисля, следователно съществувам". Всеки от нас би могъл да отговори за себе си какво е слагал или (евентуално) продължава да слага на мястото на Декартовото "мисля": пиша, следователно съществувам; преподавам, следователно съществувам; баща съм на прекрасни и талантиливи деца, следователно съществувам...

Всички тези многобройни и разнообразни "вместилища", върху които се гради нашето усещане за съществуване, са като пясъка, за който говори Исус, когато предупреждава Своите слушатели върху какви основи трябва да изградят дома на своята личност: нашите пясъчни основи (и основания) най-често ни изглеждат солидни и непоклатими, но ето че приижда някоя многоводна житейска река и съществуването ни изведнъж е подровено и основите му – отнесени без следа. Ние се оказваме обездомени и изгубени.

Вероятно радикалното алтернативно твърдение, което би било свързано с едно здраво градене на нашата личност, би гласяло приблизително така: "В Исус Христос съм (сиреч положил съм своята идентичност върху Исус Христос), следователно съществувам."

* * *

Когато Моисей е убивал египтянина, унетяващ неговите събратя (Изх. 2:11-12), сърцето му сигурно е горяло от благороден гняв и той е смятал, че това е първото от поредицата дела, които Господ му поверява, за да спаси избрания народ от

непоносимото вече робство.

Тази инициатива обаче не е идвала от Бога, а от Моисей. Не Божията ръка, а собственият гняв, макар и справедлив, е управлявал постъпката на Моисей.

Трябвало е човекът, отгледан от гъщерята на фараона, да преживее онзи момент на лично призоваване и на лична среща с Бога на Израил (в горящата, но неизгаряща къпина) – моментът, който вкоренява и утвърждава неговата бъдеща мисия в Божията воля и в Божията перспектива за спасение на иудейския народ.

Не се ли случва нещо подобно в живота на мнозина от нас?

Правим стъпки и предприемаме начинания, водени от правилни и дори праведни побуди, вдъхновени от добри и дори от добродетелни намерения. Но дали сме получили Божия "мандат" за нашето праведно начинание? Дали стъпките ни са "оразмерени" от крачките на вървящия до нас Единствен Праведник, от Когото и в Когото единствено е и нашата праведност?

Следваме ли Божия ритъм или Му налагаме нашия?

Понякога се чудя на упоритата ни привързаност към всякакви видове патерици и бастуни в нашия живот.

Свикнали сме с тези "неизбежни" помощници, самото подпиране е станало наша втора природа, а втрещването в земята пред нас ни дава онова чувство за сигурност, което наричаме "реализъм".

Да се разделим с патериците и да захвърлим бастуните, значи да се разделим с не-

що от самите себе си, от нашето старо аз, да пожелаем и изберем промяната, каквото и да ни струва тя.

Означава да се изправим лице в лице с истината – не такава, каквато ние я виждаме, а такава, каквато Бог ни я открива, за да ни излекува от лошия навик на подпирането и прегърбеността ни към сътвореното.

Тогава получаваме свободата да вървим изправени, като се опираме само на Него.

Пещерата на нашия стар човек е тъмна, кална и студена, но ние често предпочитаме да останем в нея, защото си мислим, че така не могат да ни видят как сме се окаляли, как зъзнем и колко сме нещастни.

Идва момент, в който сме склонни да повярваме, че ако се опитаме някак да почистим полепналата с години по нас мръсотия, сигурно някой отвън ще оцени усилията ни и тогава, да, може би тогава, ще имаме право да се покажем и ние на светло, да усетим топлината на слънцето и да се потопим в блясъка на лъчите му.

И ето – след като сме изчеткали старателно това, което е останало от грехите ни и с голям труд сме си стъкмили нещо, подобно на прилично одяние, пристъпваме плахо към изхода, но гласът на един вътрешен порив ни дърпа обратно: “Стои! Къде си тръгнал, не се ли виждаш само колко си недостоен! Светлината и топлината не са сътворени за теб. Връщай се обратно, докато някой не те е съзрял.”

И за кой ли път се свиваме обезсърчени в най-тъмния ъгъл на нашата гупка, докато не ни дойде ново вдъхновение – пак да дръзнем, още веднъж да се осмелим, този път да посмеем до край...

Ако знаехме само с каква любов и с какво приемане е очаквана нашата поява на слънце. Ако знаехме само в каква блестяща одежда ще бъдем облечени. Ако можем само да повярваме и да пристъпим, само да пристъпим навън в светлината, такива, каквито сме.

Пасау – София, 04.11.02 - 05.03.05

ЗАНАЯТИ

Вазкен Налбантян

Вазкен Налбантян е роден на 03.05.1965 г. в Пловдив. Завършва българска филология в Пловдивски университет "Паусий Хилендарски". Специализирал е в НЦСВП "Академик Иван Дуичев" (при СУ) и "Ка Foskari" (Венеция). Първата му книга *Земята на тетрарсите* е отличена с награда от конкурса за дебютна литература "Южна пролет" (Хасково, 2004), а така също с номинация за наградите "Пловдив" (2004). Преподава Обща митология и История на религиите в Пловдивския университет.

ПАЗАЧЪТ НА ФАРА

Пазачът броди сам по брега и хвърля в тъмното камъни – когато разпалва огньовете, жената от кладата гневно клати глава, навежда се и го загася. За пазача разказват, че е роден от сирена, макар че досущ напомня баща си: затваря с восък всички празни гърнета и подробно записва накъде и кога са отплавали.

ОБУЩАРЯТ

Обущарят излиза на припек по пладне и стои неподвижно, докато не види в краката си сянка, на педи колкото две стъпала. Улавя я между показалеца и средния пръст на дясната си ръка, а след това я вдига пред очите си – като стара и позната кожа. Дълго ѝ се любува и не престава да се усмихва на тези, които шепнат в ъглите как обущарите ходят винаги боси.

КОВАЧЪТ

Той мери ездача от глезен до глезен и с клещи извива бедрени мускули в няколко къса червено желязо. Доволен е само когато ги види сами да присягат и чак тогава обръща коня по гръб. Привързва подковите с жили и знае, че вече никої от двамата не ще разгадае кой е ездачът. А след това се прибира – мъчително куца и с двата си крака, и ляга спокоен в огнището.

ЗИДАРЯТ

Зидарят надува циганска свирка и вдига всички стени едновременно. Отгоре разпъва магарешка кожа, а долу разточва кожа на змей, за да не пристъпи вътре умората. И все пак тя го застига – съвсем прилича на град, в който глутница улици напада стаго от къщи. Затова зидарят пълзи обикновено по гръб – сякаш над него тегне овен – и винаги се завръща при мен в пещерата.

КАСАПИНЪТ

Той вдига каната нощем, а виното само се провира в устата – изриво и меко като отрязана прясно опашка. Често сънува овните с човешки глави и ето защо сутрин мие очите си – дълго, докато водата в легена стане червена. Вместо свещи, в неделните дни касапинът пали камата си, вдишва дълбоко синкав тамян и бяга далеч от зимните кукери.

МАЙСТОРЪТ НА ЧАСОВНИЦИ

Майсторът на часовници носи риза с ръкав до коляното, кожух – дълъг до глезена, а в пояса крие гедгани от лъскави зъби. Ясно ги чува как се застигат и късат гърлата си, и как после се сипят – да стигнат наравно земята. Дрехата си той не съблича, но нрава си мени постоянно. Вечер заспива с главата надолу, през лятото дупли парцалени кукли, през зимата валя снежни човеци и все им повтаря, докато ги люшка в ръцете си, че някога всичко ще свърши.

ЗЛАТАРЯТ

Всичко, което докосне златарят, в същия миг оживява. Градовете воюват с кирпичени кули, а после женят вратите си. Браздите растат срещу вятъра, нестинарите газят бялото грозде. Месецът шие звезди, годината къса конца със зъби. Вместо монети, златарят сече глави на забравени идоли и плахо съветва царете да носят през рамо меч от коприна.

КОЖАРЯТ

До девет кожи сваля кожарят, защото търси десета, а тя от години съхне по него. Но той продължава да търси – дано да я свие на няколко ката и да пребие до смърт страховете. Все се чуди този кожар и препасва кръста с голи ръце. А нощем всяко куче в селото лае и гони съня да коси обратно в ливадите.

ШИВАЧЪТ

Той шие своята риза с рибена кост: сутрин присяга в земното руно, а вечер притегля копче небесен седеф. Дълго ще шие своята греха шивачът, затова и не бърза: на дванадесет часа прави по бод, а когато реши да привърши, със зъби ще скъса живота си.

КОЛАРЯТ

От своя баща той помни добре, че колата, която един мъж трябва на всяка цена да за-

върши в живота си, страшно напомня на скелет. Това, че всеки образ се ражда само тогава, когато жадно погълнеш от мрака. Ето защо коларят пренуска по черните друмича и гори всяка кола, която види пред себе си.

КЛЮЧАРЯТ

През него не можеш да влезеш, преди да отвориш вратата до край. А после как да си тръгнеш – от камък да тръгне някой успява ли, преди да презърне с ръката си злото? Така е с ключаря. И още само едно ми остава да кажа за него. Всяка вечер ключарят гали вратите на своите спомени и проверява с език дали добре са заключени.

СТЪКЛАРИЯТ

Той диша в кърпа от пясък и прави света напълно прозрачен. Всичко може да види по него: мъжа, който лежи над земята; жената, която лежи под небето; детето, което не спира да скача с въже. Само себе си стъklarят не може да види. Но ето – стъklarят издишва дълбоко, надявам се не за последно, и отново поглежда към пясъка – с очи, преминали в перли.

ЗВЪНАРИЯТ

Слухът на звънар е толкова остър, че лесно може да чуе как горе луната потрепва. Той никога и нищо не е отлял през живота си, дори и чаша вода. Но вече знае много за сянката. Вижда я как вечер покрива луната с език и как ѝ говори, че някога цялата ще бъде за него. Ето защо звънарят не може да заспи в пълнолуние: тогава отваря празна уста и пълни света с напълно безсмислени звуци.

ЗОГРАФЪТ

Той рисува със стръкове пролетен чесън и шепи мъниста, стрити на прах. Но как да върже в платното лъча, който пробожда земята, особено лесно след дъжд? Той ще успее на всяка цена и не ще затвори очи дотогава. Ще лежи – без дъх и без сянка. На другата сутрин ще посипе ръцете си с пепел и ще рисува – направо във въздуха.

БЪЧВАРИЯТ

Той тежи в средата на дните, докато огъне двата им края, а после надене неделния обръч. Час по час търкаля стъкменото буре на запад, докато не види как слънцето бавно изчезва, а край главите на всички светии израства светла къдрица. Чак тогава налага по дъното непълни и цели луни. А земята под него се протяга – преситена като царица, и се рои – на празник и на делници.