



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

издава фондация „Комунитас“

София, бул. „Патриарх Евтимий“ 22

тел. 9815670

главен редактор:

проф. д-р Калин Янакиев

редакционен екип:

проф. д-р Владимир Градев – отг. редактор на броя

проф. д-р Георги Каприев

проф. д-р Цочо Бояджиев

e-mail:

главен редактор: redaktor@hkultura.com

редакционен екип: collegium@hkultura.com

информация и разпространение: office@hkultura.com

оформление:

Чавдар Гюзелев

Николай Киров

печат:

Полиграфически комбинат – София

Списание „Християнство и култура“ излиза в края на всеки месец и се подготвя от два редакционни съвета.

Екипът с главен редактор Явор Дачков подготвя осем броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискусийни проблеми от областта на християнството и културата.

Екипът с главен редактор проф. д-р Калин Янакиев подготвя четири броя (пролет, лято, есен и зима), които имат академична насоченост. Списание то е свободна дискусийна територия. Не бива да се очаква, че публикуваните текстове се вписват в една единна (и единствено възможна) коректност. Материалите в списанието отразяват личните позиции на своите автори и независимо от възможните различия трябва да бъдат възприемани като покана за диалог.

© „Християнство и култура“, 2008

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

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

интернет издание:

www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година VII/2008/брой 8 (31)

КУЛТУРА

Разговор в редакцията

5

Бог буди човека, за да победи чрез човека –
Отец Николай Нешков в разговор с Калин Янакиев

Християнство и истина

18

Размишления върху думата „Бог”

Карл Ранер

Защо Бог у християните е Троица?
(според свидетелството на св. Иоан Богослов)

Калин Янакиев

Разпнатият Бог

о. Петко Вълков

Есхатологическата трансценденция

Пол Евдокимов

In memoriam

56

За Димитър Аврамов – лично

Георги Капривев

Преоткриването на иконата

Димитър Аврамов

Християнство и философия

72

Латински влияния върху анти-латините.
Философията срещу църковната политика?

Георги Капривев

Историко-религиозно тълкуване и фактичност

Димитър Зашев

Из Въведение във феноменологията на религията

Мартин Хайдегер

Пътища

99

Чудото с фотографията

Катерина Гаджева

За един свободен философ на надеждата

Калин Янакиев

Из Трохи от един болничен дневник

Петър Г. Петров

Протоиерей Николай Нешков е свещеник в храма-поговорие на Московската патриаршия „Св. Николай Чудотворец“ в София.

БОГ БУДИ ЧОВЕКА, ЗА ДА ПОБЕДИ ЧРЕЗ ЧОВЕКА

Отец Николай Нешков в разговор с Калин Янакиев

Калин Янакиев: Не е ли удивително, отец Николай, че християнството е единствената вяра, която съзерцава Бога като разпнат и следователно съзерцава в Неговото разпятие архипрестъплението, архираната на човешкия рог – рогът, разпнал своя Бог. А не означава ли това, че щом ние, християните, съзерцаваме Бога като раната на своята съвест, ние би следвало да премислим и цялото християнство в цветовете на покаянието?

Отец Николай Нешков: Като, разбира се, цветът на покаянието е цветът на блясъка. Казвам го, защото съзерцаването на християнския Бог не е възможно без съзерцаването на Неговата солидарност с човека. Солидарността на Бога в един грехопаднал свят е раната на Бога. Връзката между Стария и Новия завет, по думите на св. пророк Исаия за раните, чрез които всички ние се изцерихме и по думите на св. ап. Павел, който казва, че не иска да знае Исуса Христа, освен разпнат. Това не е само отговор на нашата обидна нужда, това е въпрос на невъзможност да бъдем нещо друго освен разпнати с Бога и Той разпнат с нас. За да можем заедно да живеем: извън греха, извън вината, извън смъртта.

Калин Янакиев: Какво все пак е покаянието? Мнозина го мислят като някаква своеобразна номенклатура на греховете, която ние трябва да гържим в съзнанието си и да изсипваме, казано буквално, периодически, по един дисциплинарен начин пред свещеника?

Отец Николай Нешков: Затова трябва преди всичко да се избавим от клишираната култура на покаянието, която, уви, шества най-вече в самата Църква. За мнозина покаянието се изразява – чисто външно погледнато – в някакви видени във филмите изповедни кабинки с решетка по средата и свещеник, който изслушва напълно банални изрази, на които дава напълно банални отговори. И в крайна сметка всичко е сведено до някакъв църковен ритуал, който е не толкова утешителен, колкото задължителен, неминуем точно в своята безобидност; до опитите покаянието по някакъв начин да бъде направено такава конформистка

реалност, да бъде направено удобно за културата, да бъде изразно средство на филми и книги, но никога непоказвано като изразно средство на самата Църква. Тъй че, струва ми се, от тук трябва да започнем: покаянието е сърцето на Църквата. Вероятно мнозина знаят, че гумата покаяние е превод на гръцката дума „метаноя“, което буквално означава промяна на ума. Умът е центърът на самия човек, неговата воля, неговите възжеления, неговият, дори ако щете, битиен смисъл в този свят. До такава степен център на човека, че изглежда непроменяем. Но затова и точно той трябва да бъде променен в едно покаяние. Ако човек не е готов на радикална промяна на самия себе си (или по-скоро, нека използвам гумата преображение, тъй като промяна също е посивяла дума, тя е открадната от Църквата). Ако човек, казвам, не е готов на преображение, той не може по никакъв начин да пребъдва в покаяние. И тъй, покаянието е самото начало, то е идването на човека пред Бога, идване с главно И. Като свещеник мога да кажа, че това е чудото на чудесата в Православната църква. Идването на човека пред Бога. Буквално спиращо гръх е съзнанието как човек **може и да не** гоиде и как все пак той **идва**. То е факт, който изпълва свещеника с благоговение – факт, който му помага да не бъде чиновник на покаянието, а свидетел. Тъй като това пък е сърцето на свещеническото служение – да бъде свидетел на вярата, свидетел на Разпнатия, Който поема нашите грехове вместо нас. Да бъде свидетел, че онзи, който идва, получава прошка. Покаянието, както и самата Църква, не е начин за нещо или символ на нещо. В Църквата нещата са такива каквито са. Покаянието дори не е начин да бъде преживяно Евангелието. То е преживяване всъщност **на самото** Евангелие, и то в неговия център. Покаяйте се, казва нашият Спасител, понеже се приближи до вас Царството небесно. Но какво означава това? Как можем да свържем Словото, пред Коего цял свят не може да устои, пред Коего и небето и земята няма да устоят, с нашето устно изповядане на греховете – тъй като това е видимата, външната страна на покаянието? На първо място, като не очакваме друго нещо освен милост, тъй като Царството Божие, казва св. апостол Павел, не е ястие и питие, а правда, радост и мир в Светия Дух. Не може да очакваме изповедта да ни отведе в друго царство освен в Царството на милостта, или по-скоро, ако очакваме друго царство освен Царството на милостта, ние няма да отидем никъде. Така че това е първата крачка, нека да я наречем крачката на крачките, началото на началата. Оттук нататък покаянието става възможно.

Калин Янакиев: Покаяние, на гръцки буквално „метаноя“, както казахте, е преобръщане на ума, промяна на ума. В каква посока е тази промяна на ума, ще запита всеки, който би се интересувал от това, за което говорим. Промяна в какво отношение, промяна в посока на съкрушаване, промяна в посока на някакво откриване към нещо, промяна към някаква радост? Разбира се, че най-вероятният отговор е към всичко това заедно, но как да бъде изразено това за един човек, който не е достатъчно църковен или му е трудно да изкаже този опит от фундаменталното покаяние?

Отец Николай Нешков: Нека отстраним още един псевдоключ към покаянието. Бих го нарекъл психологическия ключ. Изповедта не почива на никакъв психологизъм. Огромното мнозинство от хората, вероятно заразени от същата тази

култура, за която вече говорихме, очакват в себе си чувство за вина. Ако тази вина не дойде по някакъв начин, те не пристъпват към изповед. Смятат себе си за някакви недостатъчни, „непасващи“ на изискването на Църквата човек да бъде съкрушен. Съкрушаването по някакъв начин не е чувство за вина. Тя няма стойност, тя няма спасителна стойност, тя по някакъв начин не е път. Затова първото нещо, което изповедта дарява на човека, разбира се, е радостта, радостта от това, че си там, където човек не е длъжен да играе някакъв театър, където човекът е самият себе си. Всъщност това е ужасът на цивилизацията, човек да стане такъв, какъвто е. А пред Бога друг не можеш да бъдеш освен такъв, какъвто си. Веднага бързам да добавя, по някакъв начин, в нито едно време, чрез нито един свой свещен глас Църквата не е заявявала, че човек трябва да бъде пренаправен – ако мога да си позволя грубия израз, да стане ремонтиран човек. Казвам го, понеже християнството не е идеология. То по някакъв начин не се стреми да промени човека, а просто да му върне онова, което по някакъв начин е загубил. С други думи, покаянието прави човека отново човек, такъв какъвто е. В един грехопаднал свят това е един лош човек. Но този човек не идва да се кае, защото се връща някаква негова доброта, нещо изгубено във вихъра на ежедневието. Човек идва, за да си върне вкуса на вечността на своето ежедневието.

Калин Янакиев: Тогава да разсеем и още една заблуда по отношение на изповедта. Чувал съм много хора, включително хора интелектуалци, с особено изострен интерес към духовността, да кажат: защо трябва да отивам да се изповядвам пред свещеник, не мога ли да направя това в ума си, не мога ли да преобърна ума си в самота. Бог вижда навсякъде, Бог е навсякъде. Защо е необходим свещеник? Свещеникът по някакъв начин дори съблазнява такъв род люде. Те не идват да се покаят, защото свидетелят им пречи.

Отец Николай Нешков: Защото това са същите тези хора, които биха желали да ходят на църква, ако там няма други хора. Те желаят самота, физическа самота. Докато Църквата е буквално физическо единство. Всичко останало е посредствен начин да успокоим съвестта си, и то за известно време. Трябва да признаем, че за самия мен присъствието на свещеника винаги е било трудно, трудна реалност. А сега съм напълно убеден, че ние и не бива да очакваме с това да се свикне. Това е нервът на изповедта или по-скоро, това е живеецът на изповедта. Живото човешко присъствие. Евангелието казва: давам ви власт да развързвате и връзвате грехове, „каквото свържете на земята, ще бъде свързано на небето и каквото развържете на земята, ще бъде развързано на небето“. Това е власт, с която не можеш да свикнеш. Това е власт, която смирява радикално онзи, на когото е дадена. Тъй като никои няма такава власт. Очевидно, че тя е по-висока от всяка друга власт на този свят. Но е власт, която може да бъде дадена само от Божие име. И от друга страна, тайната на човешкото битие, тайната на човешкото общуване е свързана с гумите на човека, нещо, на което почти никои не обръща внимание. Свети апостол Павел казва в своето Послание към Римляни, че „със сърце се вярва за оправдание, с уста се изповядва за спасение“. Само онзи, който е вкусил устната изповед на своите съкровени тайни, може да се наслажда на тайната на мира от това, че е загърбил своя грях. Оттук нататък трябва да ни бъде ясно, че

покаянието, както вече казахме, не е чувство за вина. То чисто и просто е гръзнението да престанеш да бъдеш такъв, какъвто си бил. Самото това спиране на греховния път е тържество на волята на човека. Тържество, родено от свободата. Ето още една открадната от Църквата гума. Но човек вкухва свободата главно тогава, когато наистина се отрече от себе си. Спомнете си тази парадоксалност на гумите на Христос, „който иска да спаси гушата си, ще я изгуби, а който я погуби заради Мене и Евангелието, ще я намери“. Бих искал да се разсее преписваната будистка конотация на тези гуми. Човек не идва в Църквата, за да изчезне в някаква нирвана, за да стане никои. Човек идва, за да бъде никои, задължително с Бога. В Църквата е възможно само Богочовешко свидетелство. С други гуми, нашата победа е невъзможна, ако ние не участваме в нея. Победата на Бога в Църквата винаги е победа чрез човека. Това е трудното на изповедта: Бог буди човека, за да победи чрез човека, побеждавайки самия човек. Ето това е парадоксът на християнството, такава е тайната на изповедта.

Калин Янакиев: А другото и противоположно изкушение по отношение на свещеника може би е заменянето на Бога, същинския адресат на изповедта, със „стареца“, едно своеобразно, почти психоаналитично влюбване в духовника, пред когото се изповядваш. Привързване към него, а не към адресата на изповедта. Оттам големите съвременни изкушения на Църквата – младостарчеството, търсенето на ръководство от страна на свещеника във всички, включително в най-елементарните житейски дела или в делата, които изискват наш избор, свобода, християнска свобода включително. Да кажем и нещо за това противоположно на първото изкушение, защото едното изкушение казваше: защо ми е свидетел, след като Бог е вездеприсъстващ и аз мога да призная греховете си в самия себе си, другото пък изкушение е – аз заменям вездеприсъстващия Бог, адресата на изповедта, със свещеника, към когото се привързвам, в когото даже по някакъв парадоксален, почти фрейдистки начин се влюбвам.

Отец Николай Нешков: От една страна, никои не е успял да утеша себе си, викайки насаме към Бога. И аз може би с почти пълна сигурност мога да ви кажа, че това са хора, които по някакъв начин не са се опитвали да се каят насаме пред Бога. Ако бяха опитали това, те нямаше да намерят никаква утеха. Както вече казах, това е тайна на човешкото естество, на човешката природа, с която не може да се спори. Тя не може да бъде отстранена от човека. Точно затова у свещеника никога няма самочувствието, нито пък функцията на психоаналитик. Той не убеждава. Той свидетелства. Това е много важно. Неслучайно го напомням, но за изкушението, за което говорим – то ражда огромни крайности. Трябва да ви кажа, че понякога съм свидетел на буквално отчайваща невъзможност да убедиш някого, че свещеникът по никои начин не е адвокат или прокурор. Изповедта, освен заражена с чудовищен психологизъм, понякога бива заражена с чудовищен юригизъм. Човек стои не пред небесния си Отец, а стои пред някакъв небесен прокурор. Но в такъв случай неговият път спира дотук. Той може да чака само своите присъди и нищо повече. Ключът към Църквата е обаче ключ на бащата, на образа на бащата във всичко оно-

ва, до което се докосваме. Нека веднага се позовем на Свещеното писание. В момента мога да си спомня не повече от три места в Новия завет, в които Бог нарича Себе Си „цар”. Единият път след Проповедта на планината, когато Божият Син казва да не се кълнем в Иерусалим, понеже е град на великия Цар. Но самият контекст на тая забрана, на това безумие на клетвата пред Бога, изисква Той да бъде наречен цар. На друго място – притчата за царя, който поканил своите гругари на сватбата на своя син. На всички други места Бог някак си упорито настоява да бъде отец, нищо повече, нищо по-малко от отец. По някакъв начин човекът е царят в Евангелието. Ние царуваме, ние сме царете, ние сме свещениците. Бог отказва да бъде друг освен отец. Тази реалност е оставена на изповедта. Когато стоиш пред своя Отец, ти чуваш незримо в себе си гумите: няма значение, че си паднал, важното е, че стана, затова дойди и влез в радостта. Ако стоиш пред прокурор, ти обратно, би чул: няма значение, че сега си станал, преди това ти падна. И само това има значение. Човек трябва да избира между двете.

Калин Янакиев: Да навлезем тогава в малко по-собствено теологическа проблематика, която също понякога измъчва съвестите. Има едно много тънко и дълбоко изкушение на упорстването в угризението на съвестта. Ето, аз призна своя грях, ето, аз понесох наказание, ето, аз даже получих прошка, но нали **сторих** онова, което сторих. Никой не може да ме отърве от него. Отказвам да се успокоя! Заради наранената си съвест отказвам да се успокоя! Не приемам прошката! Нещо повече, затова и не отивам на изповед, защото считам това за странно самоуспокоение, за начин почти магически да самоотчуждя от себе си вината и престъплението, за които съм се разкажал, които ми тежат, които ми лютят. Няма да отида да се изповягам! Много съм грешен, за да го направя! И много съм честен, за да захвърля някому греха си и да тръгна, сякаш никога не съм го имал.

Отец Николай Нешков: Бог умее да чака такива хора, за разлика от нас. В един определен парадоксален смисъл Бог няма избор. Той може само да чака. Нека пак да кажа, Той е бащата, Той е Бащата на бащите, Които има най-малък избор от всички нас. Всеки баща, който по някакъв начин е бил изправен пред своето наранено дете, знае липсата на избор. Ти можеш само да чакаш това дете. Ако ни бяха дадени хиляда живота, Бог би ни чакал хиляда живота. Въобще богочовешката реалност е реалност на очакване и на среща. Нищо друго там не може да се случи. Игването на такива хора, разбира се, е тайна. Но все някога нещо в техния живот се случва и те идват. По милост Божия, наистина, точно тази излишна или по-скоро – тази радикално чужда на нашата природа, безнадеждност се случва и те идват при Бог.

Калин Янакиев: Другото, което произтича от това, за което говорехте и което подчертавате – че Бог е Отец: вижте, много векове и в много свои съчинения теолози са измъчвали мисълта си над несъвместимостта – чисто логическата несъвместимост – между правосъдие и милост. Има много теолози, които се притесняват гали не стилизираме Бога под едно от двете понятия. Дали не Го правим милосърден до степен да Го лишим от неговото

правосъдие и да станем твърде безстрашни пред Бога. И обратно, гали не Го правим твърде правосъден, та да можем да посрещнем Неговата милост. Изобщо милосърдието и справедливостта в рационалната теология се смятат за особено трудно съвместими понятия. Сякаш именно понятието „отец” обаче ги свързва. Защото Отецът е и милосърден, и строг, и при него те по някакъв начин са едно.

Отец Николай Нешков: И точно за това Божият съд не е човешки съд. Много трудно е да избегнем мисълта си от юридическите категории в нашите разсъждения. Струва ми се, най-добре отговаря на този въпрос един от големите духовни автори на по-новото време, св. Теофан Затворник. Той казва нещо изключително – „гори на Божия съд – казва той – Бог няма да търси за какво да ни съди, а за какво да ни оправдае”. Ето разликата между бащата и съдията.

Калин Янакиев: Аз даже мисля, че всеки баща от своя личен опит не може да не знае, че тъкмо защото обичаш твоеето дете, тръгнало по грешен път, ти проявяваш строгост към него. Ако не би проявявал строгост, това би било знак, че си престанал да го обичаш.

Отец Николай Нешков: Всъщност това е честта на детераждането. Детераждането, колкото и някак си нереално да звучи, ни прави да не бъдем един от биологичните видове на тази земя. Често ни се налага да повтаряме на хората, че ако искат да разберат Бога, нека си родят дете.

Калин Янакиев: Да, тогава ще разберат и тези толкова тежки гуми от Ветхия завет, от Притчи Соломонови, че бащата, който обича, наказва сина си.

Отец Николай Нешков: Да, така е. Много такива неща са казани, които, уви, само бащата, който има дете, може да свидетелства. Но нека пак да кажем – това не може да руди някакъв кодекс на семейно поведение, който да бъде приет от всички. Бащата е „непопулярен” човек, той е дълбоко „непопулярен” човек. Той е човекът, който понася върху себе си удара. Ако трябва да използвам гумите на един от големите православни богослови – отец Александър Шмеман, същността на свещеника и бащата е следната. Необходимо е във всяка една такава човешка общност като Църквата, като семейството, в техния център да има един човек, който се е отрекъл от себе си. Само така той става естествен център, бидейки образ на Христа, който наистина се е отрекъл изцяло от Себе Си, „давам гушата Си, за да я приема отново”. Така и всеки свещеник дава всичко свое, за да го приеме отново, и то преумножено. Оттам дълбокото основание свещеникът да бъде наричан „отец”. Тогава и само тогава той е отец. Всякакъв административност е немислима в Църквата.

Калин Янакиев: Чисто културни стени около християнското Тайнство на покаянието издигат и някои големи съвременни идеологии. Например една от тях е постфройдистката идеология. Аз не смея да аташирам тази идеология към личността на самия Фройд, но тъй или иначе неговите последователи, сериозни и неготам сериозни, са я превърнали в масова. Според тази идеология човешката

греховност бива „нормализирана“, тя става нещо нормално. Нещо, с което ние живеем така, както живеем с някакви свои чисто биологически дълбини. Биологизирайки греховността, съвременният постфройдизъм я нормализира. Превръща я в нещо еднородно с физическата болка, от която няма защо да се срамуваме, която трябва да приемем. Ние трябва „да приемем“ своята греховност (поради тази причина и гумата греховност се изтласква). Това е сякаш едното изкушение. Противоположното на това е: докато не стана свършен, няма да се успокоя. Докато усещам в себе си дори движението на греха, аз съм загубен човек, аз не съм достоен за Бога.

Отец Николай Нешков: Да, вие съвсем уместно нарекохте тази тяга към биологизиране на греха постфройдизъм. В крайна сметка в постфройдизма ние намираме инстинктивно следване на похотите на цивилизацията, на инстинктите на цивилизацията. Но християнството винаги се е борело против инстинкта. То винаги е съумявало по някакъв начин да го отдели от човешката природа. И да го отдели оттам, та да го нарече инстинкт. Не порив, не естественост. Ако трябва да преведем в съвременни категории кръщелните обети на всеки един, който е кръстен, те се заключават в това – да не се наричат ненормалните неща нормални. Да бъдеш свободен човек не е въпрос на инстинкт, а въпрос на гарба. Да се пазим от непосредствена болка, предизвикана от някакъв свършено битов инцидент, е въпрос на инстинкт. Но да не бъдеш подъл тогава, когато целият свят около тебе е подъл, вече е въпрос на гарба. Това е радикалната християнска свобода. Точно тя може да каже на подобна съвременна, огромна, масова тяга към биологизиране на греха, че това не е нормално и че това следва да се отстоява. В крайна сметка християнството винаги е тесен път. Тесен и забележете, стеснен от културата, в която живеем.

Калин Янакиев: Да, изглежда винаги културата е стеснявала в най-силна степен пътя на християнството и във всички епохи по различни начини го е стеснявала. Но вие сте духовник и сте призван да давате отговори и на въпроси, които няма да прозвучат непосредствено в Църквата. Мой либерален познат, слушайки ви да говорите за естествено и неестествено, нормално и ненормално, ще възкликне (както е възкликвал и пред мен): що за високомерни хора сте вие християните, та знаете веднъж завинаги кое е естествено и кое неестествено, кое е нормално и кое не е нормално! В края на краищата естествеността и неестествеността, нормата и патологията са, ще каже той, въпрос на обществен консенсус. Относителни са, различни са в различни исторически епохи. Вие сте непоправими консерватори, при това най-нахалните консерватори, тъй като стриктните ви разграничения между норма и патология базирате върху трансцендентна основа, придавате им свръхчовешки източник.

Отец Николай Нешков: Всъщност сега се замислям колко трудно Църквата в своето устояване на категориите естественост и неестественост е склонна да трансцендира. Тя по-скоро се гържи радикално иманентно. Веднага трябва да кажа, че Църквата няма „претенции“. По-скоро всеки от нас, кръстените хора, не само свещениците, но и всеки мирянин, всеки кръстен човек, сме призвани

да бъдем свидетели на своята вяра, в това няма никакво съмнение. Та както всеки от нас е призван да свидетелства, той свидетелства с единственото сетиво, което има. Сетивото, което му е дадено, сетивото за вечен живот. То е радикално консервативно, то е просто непоносимо в един секуларен свят и изглежда наистина „нахално“. Но човек, който е научен само на копнежа си по вечен живот, не може да бъде упрекнат в свръхконсерватизъм. Не можеш да вкусиш вечността и да я замениш с нещо друго. Такива са християните. Това ражда тяхната дълбинна непопулярност в този свят. Така че „Църквата съди“ е много тежка и неправилна гума, но „Църквата свидетелства“ е точната гума, защото тя свидетелства, понеже е видяла вечния живот. Не зная дали е уместно да напомним скорошни събития, които се случиха в нашата страна, в нашия град, прословутия гей парад, за който толкова много се писа и се говори. За жалост, отварям една скоба, той си остана с един несъстоял се дебат. Няколко истерични подвиквания отляво и отдясно и с това се приключи. За жалост, понеже Църквата някак си нямаше своя глас или поне не присъстваше солидно, той беше иззет от точно такива истерични хора. Трябваше да се каже нещо такова: понеже Църквата не съзира вечност в това, което се случва, затова тя стои против него, затова не го приема. Веднага трябва да подчертая, Църквата никога не си е позволявала да изказва съждения против хора, които са външни на Църквата. Всяко едно църковно правило и на Седемте вселенски събора, и на множеството поместни събори винаги е отстранявало онова, което се е зараждало вътре в Църквата и е било припознавано като неправилно. Тогава то бива отхвърлено от Църквата и против него се свидетелства. Всеки църковен събор не бива събиран за да рогди някакъв дебат. По-скоро той бива събиран, за да се попитаме всички ние съгласни ли сме около това или пък около онова. Обединява ли ни това, свързва ли ни, едно ли сме в него? Ако сме едно – това е учението на Църквата и който не го приема, да бъде отхвърлен. Оттук нататък, както казва св. ап. Павел, „ние не съдим външните“. За външните се грижи Бог, и то с милостта Си. Така че го голяма степен спорът между либерализма и Църквата относно понятията естествено и неестествено е изкуствен.

Калин Янакиев: Той е изкуствен и същевременно според мен в него стои нещо дълбоко парадоксално. Там е работата, че вие свършено правилно според мен употребихте може би и спонтанно термина „сетиво“. Ценностите на естествено, богодадените ценности могат да бъдат само усетени. Историята с Каин и Авел ясно ни показва това. Каин действително, без да е ясно защо, е онеправдан, а Авел, без да е ясно защо, предпочетен. И Каин казва: защо да съм дължен да не посягам на своя брат, след като той незаслужено е предпочетен, а аз незаслужено съм отхвърлен. Самият въпрос защо да не убивам брата си обаче при определени условия показва един много по-дълбок дефицит, и то именно дефицит на сетиво. Не на рационално съобразяване. Защото само със сетиво можеш да знаеш, че брат не бива да се убива. Това няма как да се докаже, то не може да лежи на друго основание освен на сетивното. Онзи, който няма „сетиво за брат“, не може да бъде убеден, че брат безусловно не бива да се убива. Той винаги търси някакви условия, които правят това нещо правилно, и други условия, при които то вече не е задължително. Често пъти консервативното не може да се защити

пред лицето на радикалното, защото то не може да се позове на аргумент, то се позовава на сетивност. А сетивността не може да се докаже. Любовта към братя не може да се докаже или „изведе“. Забраната да убиваш братя си не се „извежда“. Тя се „подоушва“, тъй да се каже. И трябва да имаш обоняние за нея.

Отец Николаї Нешков: И от друга страна, либералността няма потенция за съждение против това. Мисля си, че единственото възможно свидетелство за тези неща е свидетелството на опита. Ето например на едно място св. Иоан Златоуст казва, че „който загърбва Църквата, него го загърбва Светият Дух“. В това просто твърдение се съдържа целият огромен драматизъм и трагичност на това, което вие казвате. Да бъдеш загърбен от Духа, който наистина животвори Църквата, означава да изгубиш точно това сетиво, което ние вярваме, изповядваме и твърдим, че се намира във всеки човек. И никаква либералност не е способна да оперира човек от това сетиво. То може да бъде систематично тровено, унищожавано, отнемано, но по никакъв начин не може да бъде отнето докрай. Така че, позовавайки се на него, а това вече се случва 2000 години, ние сме сигурни, че никога няма да погрешим против самия човек. Тъй като, и нека отново отворя малка скоба – трудно е да се обобщава истината за еретичността, за кривоучението, но тя се заключава в едно – еретичността на първо място е грях против човека, огромен грях. Мнозина се съблазняват от това милостиво отношение на Църквата към убийците, към рецидивистите, към всякакви такива груби, физически, непосредствени престъпници. И крайната, нека да не бъде немилостивост, но крайната непримиримост към еретиците, които в своя живот могат да бъдат безкрайно добри хора, полезни, благи, съчувстващи и т.н. Въпросът е, че Църквата има сетиво за това, че еретикът е убиец на поколения хора. Църковната съвест винаги е била чувствителна спрямо тези неща. И ако по някакъв начин подобна демонична прикритост на едно задаващо се убийство бъде припозната, тя веднага бива отстранявана по радикален начин.

Калин Янакиев: Това ми се струва крайно интересно, нека още малко да прогължа в тая посока, нека да дадем някакъв пример с ерес, която действително заслужава това по-строго отношение на Църквата в сравнение с отношението към откровения безобразен грях. Нека да добавим може би и това, че в Евангелието е казано – „Светлината в мрака свети, и мракът я не обзе“. Т.е. мракът по някакъв начин се предполага в този свят, в който ще звучи Благовестието, и християните не се ужасяват от това, че мрак ще има. Светлината в мрака свети, но мракът никога няма да я обземе. Следователно християнската, църковната съвест се противопоставя на всеки грях, но наличието на греха не я скандализира драматично, пределно – тъй както една ерес например. А пък е известно, че някои от еретиците са били дори благообразни хора. Ето Арий например е бил тих, благообразен човек с много добър проповеднически талант. Как да си обясним това? Нека да го обясним, защото това е важно именно пред лицето на либералната съвест, която задава вкуса в съвременната епоха и която обвинява Църквата, вменява ѝ някакъв вечен инквизиторски дух.

Отец Николаї Нешков: За жалост дори православно богословие понякога

се увлича и разглежда съборите на Църквата, на които са съдени еретици като Арий, просто като интелектуално пиришество. Те са и това, разбира се. Истинско щастие е да се докоснеш до бляскавия интелект на хора като св. Атанасий Велики или св. Григорий Палама особено. Това са хора, които буквално са в сърцевината на православно богословие и същевременно, да, радикално непримирими с ереста. Известно е също, че някои от тях са били крайно милостиви към своето паство. Това са исторически свидетелства. Те са били благи към хората, които са ги заточавали, които са ги тормозели, буквално са тероризирали тях самите. И същевременно никога, до самата им смърт и след нея, Църквата не си е позволявала нито на юта да отстъпи от правоверието им, от онова, което е завещано от точно такива отци. Какво можем да кажем на либералната критика спрямо Църквата? Нека вземем за пример Четвъртия Вселенски събор и борбата против монофизитството – утвърждаването на учението за двете воли и двете природи в лицето на втората Ипостас на Светата Троица Иисус Христос. Божият Син – опитвам се почти свободно да пресъздам вероучителната формула на Четвъртия Вселенски събор – има две природи – Божествена и човешка. Като всяка от двете е пълна, неуцърбна и напълно присъстваща. Те са съединени помежду си „неслитно, неизменно, неразделно и неразлъчно”. Между другото, двата пръста на дясната ръка, които биват свивани към дланта, когато човек се прекръства според православния ритуал на полагане на кръстния знак върху нас, изразяват точно тази истина. Долепените плътно един до друг два пръста изразяват точно тази истина: Иисус Христос е истински Бог и истински Човек. В Негово Лице Бог и човек се срещат, за да не се разделят никога повече. С други думи, Църквата е място, където Бог и човек се срещат и съединяват. Нещо повече дори, ние не сме в Църквата, за да бъдем заедно с Бога, а за да бъдем едно с Бога – едно не в математическия смисъл на думата, но едно в най-дълбинния битиен смисъл на думата: едно тяло, една кръв, една плът, един дух. Всичко да ни бъде едно. И ето, ако някой ни отнеме това, както са правили монофизитите, означава да ни отнеме всичко. Означава да убие поколения наред хора. Означава те да бъдат хвърлени точно в онзи мрак, в който светлината свети, но все пак в мрака, а не в светлината. Църквата веднъж завинаги е преодоляла, струва ми се, това дуалистично изкушение, та да сметне някой, че мракът е задължително условие, за да има светлина. Не е така. Ние просто знаем, че колкото по-мрачно е навън, толкова по-силно свети Бог.

Калин Янакиев: Точно така, аз гаже бих си позволил, защото водим разговор, да кажа и така: грешникът очевидно е човек, който е много далеч от Бога. Но затова пък милостта Божия е много близо до него. Еретиците, обратно, е човек, който смята, че е изключително близо до Бога и поради тази причина смята, че няма нужда от Неговата милост. Изглежда вторият грях е по-тежък в религиозно отношение. Да смяташ, че си пълен и поради тази причина нямаш нужда, е по-лошо, отколкото да знаеш, че си празен и че имаш нужда. Бог е по-близо до онзи, който има нужда, отколкото до този, който смята, че е пълен с Него, а всъщност е пълен единствено и само със своя ум. Еретиците може да са били благи, но техният основен религиозен порок е, че са били пълни със своя ум и празни откъм жажда за милостта Божия.

Отец Николаї Нешков: Всъщност това е етимологията на думата „ерес“ – собствено мнение, до такава степен собствено, че по всякакъв начин изключва единността на Тялото Христово. Някой би казал: в съвременния свят вече няма ереси, те са преодолени. Така е, разбира се, големите ереси като че ли наистина са преодолени. Има седем Вселенски събора, последния от тях ние наричаме „Тържество на Православието“, тъй като той слага точка на точно тази борба с ересите, които биха разкъсали Тялото Христово. Но нашите изкушения днес са други. Останала ни е тази постхристиянска или паракристиянска култура, да имаме пълнотата на всяка цена. Пълнота, независима от другите. Пълнота, независима дори от самата Църква. Това, пак ще кажа, е въпрос на някаква съвременна култура. Всяко съвремие граби вечността, и я граби, когато се опитва радикално да я замени с нещо друго. Вечният живот то подменя с някаква сегашна пълнота, с някаква непробиваемост, с някаква независимост, в лошия смисъл на думата, на човека от другите. В крайна сметка то е независимост на човека от Бога. И в крайна сметка то е смърт. Независимостта от Бога е смърт. Зависимостта от смъртта на Бога носи живот. Ето още един християнски парадокс, който бихме могли всъщност да обговорим като център на покаянието. Но бих искал да кажа две неща като обобщение. Нека да кажем за изповедта: какъв човек не би бил приет по никакъв начин; покаянието на какъв човек, по-скоро, не би било прието по никакъв начин в Църквата? Веднага отговаряме – покаянието на самогдоволния човек. На този, който наистина е не толкова пълен, не толкова пълнота има в неговото пространство, отколкото някакво самогдоволство. За жалост има хора, които чисто и просто идват да изредят някакъв списък, преписан най-често от някаква изповедна помагалка. Идват и го изреджат. Усещането за полицейски „допрос“ е непосредствено в такива случаи. Такъв човек не може да бъде наказан по никакъв начин да усети някакъв повед на Духа – някаква свобода, някакво излизане от схемата, която сам е наложил върху себе си. А всъщност изповедта пази най-вече от това да бъде налагана схема върху хората. Всяка схема спрямо хората просто е погрешна, да не кажа греховна. И разбира се, тук вече се заключава зрелостта на изповедника. Да различи кое по някакъв начин е плод на немощта на този човек, на неговата раненост от греха му, от собствения му живот, от неговото незнание. Между другото, в Литургията има три прошения, които се повтарят: едното е за нашите грехове, на нас, свещениците, и другите са за людското незнание и за людското невежество. Буквално за това се молим, тъй като това са големите злини в Църквата – нашите грехове и хорското незнание. Те са смъртоносна комбинация на посредствеността, която може да бъде родена в Църквата и против която ние непрекъснато се борим, доколко, доколкото имаме дух и копнеж по Бога. Такаъв човек просто не може да бъде приет. Кои ще бъде приет? Само онзи, който има копнеж към Бога. Нещо повече, такъв човек не може да бъде спрял по никакъв начин. Дори една от предпричастните молитви казва нещо твърде гръзно: „Знам – казва тя, – че ям и пия недостойно от Твоето Тяло и Твоята Кръв, че ям и пия своето осъждане, но понеже Ти си казал да пристъпя, любовта ми е по-силна от страха“. Или по-скоро духът в мен е по-силен от посредствеността, която ме обгражда. Така че аз ще пристъпя към Отечески обятия. Тогава се познава човек дали е силен, или не е. Тогава човек

разбира, че в Църквата няма слуги, няма наемници. Един син не може да разчита на заплата в един дом. Направо казвам, той може да не разчита на нищо, а само да наследи този дом. На него само това му е оставено и този дом се съзижда върху единението с Отца. И само там християнинът се познава какъв християнин е. Това, разбира се, както казва и св. ап. Павел, е безумие за този свят: „мъдрото за хората е безумие за Бога” и обратното – пак глуми на св. ап. Павел. В този смисъл в много случаи спорът с либералната критика е обречен на неуспех. Тъй като наистина мъдростта на този свят е безумие за Бога. Християнинът не че е влюбен в безумието на своята проповед, той просто не може да живее без безумието на вечния живот. Сещам се за един патеричен случай. При един гуховен старец, прочут със своите благост и търпение, идват млади монаси, желаеи да изпитат неговото търпение и да се поучат по този начин. В хода на разговора започнали да го наричат с какви ли не имена: чули сме, отче, казват, че си голям грешник. Вярно е, чада мои, казва, молете се за мен, аз наистина съм грешен човек. Ти също така, казва друг, си и чревоугодник. Вярно е, казва той, молете се за мен, да, грешен съм, чревоугодник съм. Ти си такъв, ти си такъв... изреждали всякакви възможни обидни за християнин епитети, докато накрая един от тях казал – ти си еретик. Тук старецът скочил и казал – не, еретик не съм. И тогава открили своите намерения и го попитали защо така остро е реагирал точно на това. Понеже, чада, казал той, всеки грях е от немощ на естеството. А ереста е от упорство на волята. Упорството на волята ражда ерес, ражда посредственост, ражда някаква сивота на разума и на душата. Ражда невъзможност да бъдеш солидарен с Бога и Бог да бъде солидарен с теб – при положение че Църквата е израз на стремежа на Бога да бъде солидарен с нас, и то радикално солидарен. Еретикът е против това. Но еретикът никога не погива сам за жалост, точно затова Църквата никога не би могла да бъде примирена с тези неща.

Калин Янакиев: Бих искал да ви попитам и следното. Вие изповядвате много хора, много хора идват да се изповядват пред Бога и именно вие да бъдете свидетел на тяхната изповед, на тяхната „метаноя”. Кажете каква е най-голямата тежест за свидетеля, за свещеника? Защото обикновеният профанен разум привиква свидетелството на свещеника единствено като власт. А то по някакъв начин е и тегоба, то по някакъв начин е и рана. Бихте ли могли да порефлектирате малко върху изранеността на изповедника, върху страданието на изповедника. Искам да разсея тази илюзия за инсталираност върху някакъв едва ли не пиедестал на този, който изповядва. За някаква особена институционализираност и да върнем образа на изповедника като образ на човек, който, доколкото свидетелства, е човек който е съизранен, който даже е съизранен с мнозина, за разлика от персоналната израненост, с която всеки идва пред Бога. Кажете нещо за болката на това да си изповедник.

Отец Николай Нешков: За обичащите литературата наши читатели веднага бих споменал едно изключително художествено свидетелство за това, което питате. Това е романът на Жорж Бернанос „Под слънцето на сатаната”. В него се съдържа огромна истина. Пак казвам, изразена както никога досега. А инак раната в Църквата, раната на изповедника, раната на този, който

по някакъв начин се е солидаризирал с изранения, е непоносима само тогава, когато е лишена от смисъл. Трудно, почти невъзможно за мен е да слушам изповед, която е поразена от безчувствието. Изповед, която е изреждане на някакъв списък, изповед без болка. По-скоро изповед без копнеж. Тя е просто непоносима. Всичко останало, разбира се, е благодат, но по някакъв начин не психологическо състояние. Егва ли може да бъде обяснено на човек, който не е присъствал на изповед, но все пак ще се опитам. Непрекъснато наричаме себе си свидетели и трябва да свидетелстваме и за това пред външните хора. Изповедта, нека отново да напомня, не е въпрос на някаква клубност на църковните хора, не е специфично църковен интерес. Изповедта е израз на това да върнеш смисъла на живота си. Единствено смисълът на живота води хората на изповед и по никакъв начин не е някаква църковна директива. В този смисъл онзи, който иска да върне смисъла на живота си, пристъпва към изповедта. Оттам нататък свещеникът приема неговата изповед. Той е свидетел. Вече споменахме за тайната на това как човек отваря устата си и сътворява реалност – изречените му грехове престават да съществуват. Те потъват в небитието, биват радикално изчистени от него. Радикално поети от Бога. Нека си припомним св. пророк Исаия в Стария завет: „като мораво да са греховете ви, като вълна ще ги избеля“. Тази палестинска метафора се нуждае от известно разяснение. Моравият, или пурпурният цвят, това е цветът на царската плащеница, наситеният лилав цвят, който е бил добиван от един особен вид охлюви, живеещи в Червено море. По много труден и скъп начин е добиван, така че единствено царят е можел да си позволи да плати за своята греха, та да е в такъв цвят. Този цвят е бил неизтриваем, буквално неунищожим. А вълната на палестинските овце е бяла, бяла като сняг. Оттук нататък пророкът споменава двете крайности: „като мораво да са греховете ви“, т.е. да ги считате за неизтриваеми, аз пак мога да ги направя като вълна. Ако човек изпусне от погледа си милостта, неговата изповед става тежка за слушане. Буквално невъзможна за слушане. Тя губи своя смисъл. Дори бих повярвал в този случай, че свещеникът се превръща, съжалявам за баналната квалификация, в кошче за душевни отпадъци. Много често ме питат дали не ми тежи това нещо. Да, тежи ми, когато изповедта е безсмислена, когато човек идва просто да си поговори, понеже някой така е казал, понеже по някакъв начин инерцията му го е довела при изповедника. Тогава изповедта наистина е непоносима. Но истинската дълбинност се ражда пък когато човек наистина е готов моравото да стане бяло. Останалото наистина е някакъв особен мир, който се усеща буквално през цялото време – надежда за този човек. Изключителна радост е да видиш как човекът идва при Бога. С това започнахме, струва ми се – чудото, пред което ние благоговеем. Понеже не ние сме го заслужили, не ние сме го извършили.

Калин Янакиев: Нека накрая да задам един въпрос, който по-скоро би трябвало да ориентира човека, който за първи път би искал да пристъпи към църковното Тайнство. Чисто практически какво той би следвало, какво би трябвало да направи? Много хора не знаят, боят се, притесняват се...

Отец Николаї Нешков: Да, преди всичко, макар мнозина да смятат гругояче,

изповедта по никакъв начин не е свързана с пост, с никакъв постен период. Съвестта не познава такива периоди, тя може да бъде наранена по всяко време и затова по всяко време може и трябва да бъде лекувана. Така че човек може веднага да се обърне към свещеника за изповед. Това е най-свещена негова обязаност. Свещеникът приема от име Божие. Така че по всяко време на годината всеки достъпен в момента свещеник може да изповяда.

Калин Янакиев: Няма никакви дисциплинарни предварения на потребността от изповед?

Отец Николай Нешков: Доколкото има такива писани дисциплинарни изисквания, те са удивително малко. Единственото нещо, което трябва да бъде спазено, е свещеникът да бъде каноничен.

Карл Ранер (1904 – 1984), наречен „протагонист на свободата в теологията“, е един от най-влиятелните католически богослови на XX век. През 1922 г. постъпва в Ордена на йезуитите, а десет години по-късно е ръкоположен за свещеник. Преподава като професор по догматика в университетите в Инсбрук, Мюнхен и Мюнстер. Ранер се стреми към продуктивен синтез между теологическата традиция и философското мислене на модерността. Особен интерес за него представлява фундаменталната онтология на Мартин Хайдегер, чиито лекции във Фрайбург той посещава в периода 1934 – 1936 г. Теологическите му схващания влияят в голяма степен върху насоките и решенията на Втория ватикански събор (1962 – 1965), най-вече по отношение на мирния икуменически диалог между различните християнски вероизповедания и съвременни светогледи. Автор е на множество религиозно-философски съчинения, сред по-известните от които са: *Думи в мълчанието* (1938), *Слушаният Словото. Към основополагането на една философия на религията* (1941), *Sacramentum mundi* (1967–69), *Основен курс на вярата* (1976).

За Ранер Божовъплъщението е произход и цел на християнското спасение. Той интерпретира християнството от перспективата на т.нар. „антропологически обрат“, според който, когато говорим за Бог, трябва да говорим и за човешките същества, защото в нас изначално битийно е заложена *възможността за разбиране* на християнското Откровение. Бог е не само далечна първопричина за човешкото съществуване, а се разкрива в историята чрез Христовото благовестие. Затова и теологията на Ранер не е статична конструкция, а е мислена през екзистенциалния модус на постоянното усилие, търсене и развитие. В момента, в който започнем да мислим и да вярваме, Бог е вече там, и то не като външен за нас предмет или обект, а като гуховно случване в пространството и времето, в което можем да чуем Неговото слово.

Карл Ранер

РАЗМИШЛЕНИЯ ВЪРХУ ДУМАТА „БОГ“

Има такава гума „Бог“. Дори само върху това си струва да помислим. Така или иначе, поне немската гума не ни говори нищо. Дали винаги е било така в най-старата история на гумата – това е друг въпрос. Днес във всеки случай тази гума звучи като един вид лично име: отгругаде трябва да знаем какво се има предвид. Най-често това не ни хрумва. Но е така. Ако наречем Бога, както обикновено се случва в историята на религията, Отец, Господ, „Небесния“ или по друг подобен начин, тогава гумата от самата себе си, от собствения си произход, от останалия наш опит и от профанната ѝ употреба би ни казала нещо за онова, което се има предвид.

Първоначално обаче изглежда сякаш гумата ни поглежда като ослепен лик: тя не казва нищо за онова, което се има предвид и не е в състояние да ни послужи като показалец, сочещ непосредствено към срещашото се непосредствено извън гумата, пък и няма защо да казва каквото и да било за него, както е, когато казваме „дърво“, „маса“ или „слънце“. При все това тази ужасна безконтурност на гумата, относно която първият въпрос би гласил: „Какво изобщо казва тази гума?“, е все пак очевидно уместна по отношение на онова, което се има предвид – независимо дали гумата е била от самото начало вече така „сляпа“ или не. Въпросът дали историята на гумата изхожда от друга нейна форма, може да бъде подминат, във всеки случай гнешната ѝ форма отразява *това*, което се има предвид: Неизречимият, Безименният, Който не се вмества в назовавания свят като негов момент, Мълчащото, Кое то винаги е налично и все пак винаги може да бъде пропуснато, да не бъде дочуто, тъй като казва всичко в цялото и едното, Кое то може да бъде подминато като безсмислено, за Кое то всъщност няма вече гума, тъй като всяка гума придобива граница, собствено звучене и разбираем смисъл единствено в поле от гуми. Така ослепялата, сиреч неапелиращата от себе си към никакъв определен наш частен опит гума „Бог“ е все пак тъкмо такава, че да е в състояние да ни говори за Бога; да ни говори като последната гума преди занемаяването, в което изчезват всички отделни назовими неща и ние се сблъскваме с едно основополагащо цяло.

Има такава гума „Бог“. Връщаме се към изходната точка на размишлението, сиреч към простия факт, че в света на гумите, чрез които съграждаме нашия свят и без които така наречените факти не значат нищо за нас, се среща и гумата „Бог“. Дори за атеиста, както казахме, дори за онзи, който обявява: „Бог е мъртъв!“ – дори за него Бог съществува, най-малкото като Онзи, Когото той трябва да обяви за мъртъв, Чийто призрак трябва да прогони и от Чийто завръщане се страхува. Той би си отгърхнал едва когато гумата вече я няма; което означава – едва когато въпросът за Бога няма вече защо да се поставя. Само че нея все още я има, тази гума, тя е налична в настоящето. Има ли и бъдеще? Още Маркс е смятал, че и атеизмът ще изчезне, сиреч, че и самата гума „Бог“, употребявана било утвърдително, било отрицателно, няма да се среща повече. Мислимо ли е такова бъдеще на гумата „Бог“? Вероятно този въпрос е безсмислен, тъй като истинското бъдеще е радикално новото, което не може да бъде предварително изчислено, или пък този въпрос изглежда да е просто теоретичен и превръщащ се всъщност тутакси в питане за нашата свобода – дали и в бъдеще ние, вярващи и невярващи, ще изричаме при взаимните си предизвикателства, било утвърдително, било отрицателно, било със съмнение гумата „Бог“. Както и да е поставен въпросът за бъдещето на гумата „Бог“, вярващият вижда само две, а не три възможности: гумата или ще изчезне безостатъчно, или ще остане – едното или другото, това е въпросът.

Нека премислим тези две възможности. Да речем, че гумата „Бог“ изчезне безследно и без остатък, без да остави след себе си видима празнота, без да бъде заместена от друга гума, която да ни призовава по същия начин, без посредством тази гума да се поставя поне един прост въпрос, без тази гума да бъде изричана или чувана като отговор. Какво се получава, ако приемем сериозно тази

хипотеза за бъдещето? Тогава човекът няма да е изправен пред единното цяло на действителността като такава и пред единното цяло на самото си налично битие. Защото тъкмо това прави гумата „Бог” и единствено тя, независимо как е определена фонетично или по произхода си. Ако гумата „Бог” действително я нямаше, то тогава за човека не би я имало и двойната цялост на действителността и на собственото му битие във взаимосплетеността на тези два аспекта. Той би забравил безостатъчно себе си с оглед уникалното в своя свят и в собственото си битие. Той не би се оказал *ex supposito* безпомощен, смълчан и угрижен пред цялото на света и на себе си. Не би забелязвал, че размишлява върху отделното съществуващо, но не и върху битието изобщо, върху въпроси, но не и върху въпроса на всички въпроси изобщо, че борава всеки път само с отделни моменти на наличното си битие, ала не се възправя пред него като единно и цялостно. Той би уседнал в света и в себе си, ала не би осъществил оня тайнствен процес, който е той самият, в който ще премисли себе си строго в цялото на „системата” ведно със собствения си свят, сиреч като нещо едно и цялостно, ще приеме това свободно, така че ще надскочи себе си и ще проникне в онова мълчаливо, изглеждащо като Нищо тайнство, от което да се завърне към себе си и към собствения си свят, отхвърляйки и приемайки едното и другото.

Той би забравил цялото и неговото основание и същевременно би забравил (ако все още можем да се изразим по този начин), че е забравил. Какво би станало в такъв случай? Можем да кажем само: би престанал да бъде човек. Би се превърнал отново в изобретателно животно. Вече не можем да твърдим така лекомислено, че човекът е налице там, където живо същество крачи изправено по земята, пали огън и превръща камъка в сечиво. Можем да твърдим само, че човек имаме тогава, когато въпросното живо същество си поставя в размисъл, слово и свободно въпроса относно цялото на света и наличното си битие, макар и да онемява безпомощно пред този един и всеобхватен въпрос. Навярно е мислимо – кой може да знае със сигурност? – човечеството да умре колективно, продължавайки да съществува биологично и технически-рационално и преобразувайки се обратно в мравуняк от нечутото изобретателни животни. Независимо дали е действително възможна или не, тази утопия не би трябвало да ужасява вярващия, изричащия гумата „Бог” и да унищожава неговата вяра. Защото той знае такава биологично съзнание и така да се каже, такава животинска „интелигентност”, в която не прониква въпросът за цялото като такава и гумата „Бог” не е съдбоносна, и той не би се осмелил така лековато да каже какво е в състояние да постигне такава биологична „интелигентност”, която не се е домогнала до съдбоносността, отзвучаваща в гумата „Бог”. Ала човекът съществува всъщност единствено тогава, когато изрича – поне като въпрос и даже като отрицащ въпрос – гумата „Бог”. Абсолютната, заличаващата дори миналото на тази дума смърт би била сигналът – който няма и кой да чуе – че е умрял самият човек. Възможно е навярно да си представим такава колективна смърт дори човеците да оцелеят биологично и рационално. Това няма защо да е нещо по-необичайно от индивидуалната смърт на човека и грешника. Където няма въпрос, където въпросът просто е умрял и изчезнал, естествено няма защо да има и отговор. Ала това, че е възможно да се поставя самият въпрос за смъртта на гумата „Бог”, показва още веднъж, че въпросът е налице, че гумата

„Бог“ все още се изрича, макар и чрез протеста против нея.

Втората възможност, която следва да се обмисли, е: гумата „Бог“ остава. В духовното си битие всеки живее от езика на всички. Своя индивидуален и уникален жизнен опит човек трупа единствено във и чрез езика, в който живее, който не може да избегне, чиито взаимовръзки, перспективи, избирателни априори той приема дори когато възразява срещу тях и по този начин съучаства в постоянно отворената история на езика. Човек неизбежно оставя езика да каже нещо, тъй като говори именно с него и възразява срещу него отново с него. Ако човек не желае напълно да онемее или когато говори, да си противоречи, безсмислено е да отказва на езика едно крайно дълбинно доверие в него. В този тъкмо език, в който и от който живеем и приемаме отговорно битието си, има гума „Бог“. Само че това не е някаква случайна гума, която се е появила в някакъв момент от историята на езика и в друг такъв ще изчезне безследно, както например „флогистон“ [според една научна теория от XVIII в. това е вещество, което всички запалими тела отделят в процеса на горене] и други подобни гуми. Защото гумата „Бог“ поставя под въпрос цялото на езиковия свят, в който действителността е налична за нас, тъй като първоначално пита за действителността като цяло в изначалното ѝ основание, а въпросът за цялото на езиковия свят е даден в онзи своеобразен парадокс, присъщ именно на езика, който сам е част от света и същевременно е неговото осъзнато цяло. Когато говори за нещо, езикът изговаря и себе си, именно себе си като цял и насочен към изплъзващото му се и дадено тъкмо по този начин негово основание; това отбелязваме с изричаната от нас гума „Бог“ дори когато имаме предвид не просто самия език като цяло, а овластяващото го негово основание. Но тъкмо поради това гумата „Бог“ е не само една гума, ами такава, в която езикът, сиреч себеизричащата се съвместност на света и човешкото битие в едно, обхваща самата себе си в собственото си основание. Тази гума, която принадлежи по особен, уникален начин към нашия езиков свят и с това към нашия свят изобщо, сама е действителност, и то неизбежна за нас. Тази действителност може да е повече или по-малко отчетлива, да е изказана по-приглушено или по-високо, но тя е налична – поне като въпрос. [...]

Ако разбираме правилно казаното дотук относно гумата „Бог“, това ще рече, че ние не я мислим първоначално като отделно действащи индивиди и че тя не прониква по този начин за пръв път в пространството на нашето налично битие. Обратно, гумата „Бог“ ни спохожда, тя ни застига в историята на езика, в която волю-неволю сме уловени, тя е поставена пред нас, отделните същества, и ни пита, без да е в наше разположение. Тази пратена нам история на езика, в която се появява питащата ни гума „Бог“, е още веднъж образ и притча за онова, което отбягва. Не бива да смятаме гумата „Бог“ за наше творение само защото нейното фонетично звучене зависи от нас, отделните люде. По-скоро тя ни създава, превръщайки ни в човеци. Собствено гумата „Бог“ и не е тъждествена с онази гума „Бог“, която стои, изгубена сред хиляди и хиляди други в някой речник. Понеже въпросната речникова гума „Бог“ само замества собствената такава, която съществува за нас от хоризонта на безсловесната същеленост на всички гуми чрез нейната взаимосвързаност, единство и налична

цялост и която ни представя, поне като въпрос, действителността в нейната цялост. Тази гума е, тя е в нашата +история тя прави историята ни. Тя е една гума. Тя може да бъде недочута от ушите, които, както отбелязва Писанието, слушат, ала не проумяват. Това обаче не я прави неналична. Още схващането на стария Тертулиан за *anima naturaliter christiana*, сиреч за християнската по произхода си гуша, е изведено от неизбежността на гумата „Бог”. Тя е тук. Тя идва от онези праначала, от които произлиза и самият човек. Края ѝ можем да мислим само заедно със смъртта на човека като такъв; тя може да има история, чиито преобразувания не сме в състояние да предугадим, тъй като тя самата откроява недостъпното за нас и невъзможно да бъде планирано бъдеще. Тя е открояване към една непонятна тайна. Тя ни пренапряга, вълнува ни и смуцава спокойствието на едно съществуване, което гури покоя на обозримото, ясното и планираното. Тя е изложена постоянно на упрека на Витгенщайн, който настоява да мълчим за онова, за което не е възможно да се говори ясно, който обаче нарушава въпросната максима тъкмо когато я изрича. Бъде ли разбрана правилно, въпросната гума се съгласува със споменатата максима, тъй като е последната гума преди молитвеното мълчание, немеещо пред неизречимата тайна, гумата, която наистина следва да бъде изречена като завършек на всяко говорене, щом вместо молитвеното мълчаване не бива да дойде онази смърт, в която човек се превръща в изобретателно животно или във вовеки погубен грешник. Това е една пренапрегната и пренапрегваща чак до комичност гума. Ако човек не я чува по този начин, той би я чувал като гума за самоочевидност и обозримост на всекидневието, като гума сред други гуми, а значи би чувал вече нещо, което има само фонетично сходство с гумата „Бог”. Има една добра *amor fati*¹. На латински тази решимост спрямо участта означава обаче „любов към гумата, с която сме се съгласили”, сиреч към *fatum*, което е собствената ни съдба. Единствена тази любов към необходимото освобождава свободата ни. *Fatum* в последна сметка е **гумата „Бог”**.

Превод от немски: Теодора Карамелска

¹ (лат.) любов към съдбата

Калин Янакиев, професор гфн, преподавател във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, член на Международното общество за изследвания на средновековната философия (SIEPM). 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*, *Три екзистенциално-философски студии*. *Злото*. *Страданието*. *Възкресението*, както и на много студии и статии в областта на православната духовност, философията и средновековната история.

Калин Янакиев

ЗАЩО БОГ У ХРИСТИЯНИТЕ Е ТРОИЦА?

(според свидетелството на св. Иоан Богослов)

На всички, които са поне малко запознати със световните религии, е известно, че християните – точно тъй, както и иудеите, и мюсюлманите – вярват в един-единствен Бог: „Творец на небето и земята, на всичко видимо и невидимо”¹; в Бог „освен Който няма [друг] Бог”². Нещо повече: и трите религии – наричани заради това **моно-теистични** – идентифицират този единствен Бог като „Бога на Авраама, Исаака и Иакова” (Вж. Изх. 3:6), което пък означава, че изповядват не просто **един-единствен**, но и **един и същи** Бог. Поради което, накрай, ги именуват „авраамични” религии.

Но на всички поне малко запознати със световните религии е известно също, че ако се спре готук, няма да бъде казано все още нищо именно за спецификата на трите религии и по-специално за същността на християнството. Това, че вярват **в Бога и в един и същия** Бог, обединява, а не разделя „авраамитите”. Не ги разделя – трябва да бъдем обективни – и познаването на съществените манифестации на този Бог към света. Това, че Той е **Създател (Творец)** на битието изобщо, че

¹ Из Никео-Константинополския Символ на вярата (381 г.), който и до днес се употребява в църковното богослужение.

² Част от краткото изповядване на вярата на мюсюлманите: „Няма [друг] Бог освен Бог”.

е мъдър **Законодател** на природата и тварите, че е справедлив и непокупен **Съдия**, че е благ **Промислител** на делата на хората – всичко това по един или друг начин утвърждават вярващите и от трите семейства на авраамитите³.

В какво тогава е тяхното различие и по-специално – какво отличава по съществен начин християнството измежду тях?

Би могло да се каже, че най-решаващото може да се побере в два главни пункта и в тази статия аз ще съсредоточа вниманието си върху първия – християнското изповядване на единствеността на Бога като уникална, неаритметична (не-числова) **троична** монада⁴.

В действителност точно това изповядване на последвалите Христа „авраамити“ в най-силна степен е останало недостъпно и неразбрано от иудейските и мюсюлманските богослови и най-вече заради него последните и до днес не престават да твърдят, че християнството **не е** същински монотеизъм, че представлява по-скоро чудноват и неразбираем синтез между автентичното единобожие на праотците и политеизма на елините.

Разбира се, през вековете християнското богословие е извършило един колосален и поразяващ с диалектичката си мощ труд, за да изрази точно и ясно своето базисно вярване, поради което ние не можем да не намерим за най-малкото некоректно и анахронично твърдението за елементарно „сърджуване“ на втори и трети бог с Единствения (според характерния израз на Пророка на исляма). По никакъв начин не може да се negliжира също и изключително тънкото разграничение на понятията *ousia* (същество) и *hypostasis* (ипостас) по отношение на Бога, а така също и гениалното новоизковаване на термина *homoousius* (единосъщност), с който се дефинира единството на трите Му Лица.

В следващите редове обаче аз няма да се занимавам тъкмо с това прецизно богословско концепиране на троичната единност на Бога в християнското вярване⁵, а по-скоро ще се опитам да изясня самото фундаментално **основание** Бог да се изповядва от християните тъкмо по този начин. Защото ние знаем, че това изповядване на Бога се корени в убеждението на учениците Христови, че тям е било открито нещо ново, и именно него по-сетнешните богословски формули се опитват да изрекат с понятията си. Те пък го правят с такова пределно диалектическо напрежение именно защото така го налага самата природа на откровенията се тайна. И ето: св. ап. и ев. Иоан (неслучайно първият, когото

³ Почти безнадежно е според мен да се твърди, че например християните утвърждават Премъдростта (логосността) на Бога, а мюсюлманите Го познават като стояща над всеки Логос воля и мощ. За мюсюлманите волята на Бога също не е лишена от мъдрост (щом е Божествена). Не е справедливо също да се твърди, че ислямът познава Бога преди всичко (или изключително) като Законодател и Съдия и negliжира Неговата благодат и милосърдие. Известно е, че едно от 99-те имена Божии за мюсюлманина е „Рахман“ (т.е. милостив, благ).

⁴ Второто решаващо отличие на християнството освен току-що споменатото е учението за Божието Слово, Което „в начало“ е у Бога, Което е Бог и Което е отдадеността на Сина Божий на човечеството. Но това учение би следвало да е предмет на друга (и не тъй кратка) статия.

⁵ Вече съм правил на друго място опит да пиша конкретно върху това: вж. *Реляционистката триадология на Боеий и учението за Св. Троица на Отците Кападокийци*, в: *Архив за средновековна история и култура*, св. 2, 1995.

Църквата е нарекла „Богослов“) изказва тази тайна така: „Бог е любов“ (1 Иоан. 8:16). Бог, т.е. не е **просто** обичаш, не е **просто** благ, не е **просто** милосърден (каквото Го познават и иудаизмът, и ислямът) – Бог е Любов, **битието Му** е Любов. Той е битийстваща Сама в Себе Си и Сама по Себе Си Любов.

Но ако това е тайната на Божеството, откровена на християните – кой им е откровил тази тайна, кой им е откровил, че това е последната тайна на Бога?

Най-простият и ясен отговор на този въпрос гласи: Иисус Христос. Християните изповядват, че са познали (и познават) Бога **в Иисус Христос**, че **Иисус Христос** им е открил в Свое Лице съкровена и собствена, негрена дълбочина на Бога (на Авраама, Исаака и Иакова), която ветхозаветният иудаизъм не е можел, а ислямът след това не е пожелал да прозре.

Но какво собствено е открил Иисус Христос на Своите последователи, та то – по тяхното дълбоко убеждение – се е оказало същевременно разкритата **тайна** на Бога? Дали просто и само това – както често казват – че Той, Христос и е Богът? Макар това да е вярно, то очевидно не е всичко, което Христос е дал да бъде познато за Бога в Свое Лице, най-малкото защото Сам Христос през цялото време на земния Си живот говори за Своя „Отец“, Когото очевидно идентифицира с Бога на Авраама, Исаака и Иакова, а непосредствено преди отшествието Си от света споменава още и „Духа на истината“ (Иоан. 15:26), Когото обещава „да изпрати“, за да не останат людеге Му „сираци“ – т.е. напуснати от Бога.

В действителност именно това затруднение да бъде еднозначно идентифицирано Божественото Лице в евангелските текстове при едновременното невникване в уникалността на разкритото в тях Божествено същество, в най-голяма степен е навлякло върху християните обвиненията в някакво си „денонсиране“ на монотеизма и „съдружаване“ с Единствения Бог на **групи** богове.

Но ето защо в екзегезата на тези текстове е необходимо максимално внимание и вникване в галеч не елементарния смисъл на откриваното ни чрез тях. Защото истината е, че когато изповядват, че в Иисуса Христа са познали **Бога**, християните не утвърждават с това, че Той, Христос, им е показал (в Свое Лице) **кой** е Богът (тогава наистина не би било ясно как Той не би бил втори бог след „Отца“), а по-скоро, че Христос им е открил **що** е Богът, каква **тайна** е Богът.

Това и най-вече това – изповядват християните – Иисус Христос им е открил.

То обаче не се е извършило изведнъж и от самото начало на пребиваването Му на земята. Напротив, видно е, че практически до навечерието на кръстната Жертва назоваването на Иисус „Син Божий“ (което Той не е отхвърлял, а дори

с особена тържественост е приел в изповеданието на св. ап. Петър⁶) – даже за най-близките Му ученици е имало единствено смисъла на свише помазания **цар на Израиля**, Божия избраник от коляното Давидово, който трябва да възстанови благословената династия. Същинското и главоломно разкритие за истинския смисъл на Христовото „Синовство“ идва всъщност едва в заключителната беседа на Учителя и едва в нея е открита бездънната тайна, за която християните говорят. Открита е от Христос, **видяна** е в Него и благодарение на това, повтарям, внезапно, но завинаги е прозряно какво собствено **е** и винаги е бил в Себе Си Самия Богът „на Авраама, Исаака и Иакова“.

И тъй, великото снемане на покривалото се извършва в няколко кратки, но наистина подобни на светкавица, осветяващи мигновено неизповедима глъб реплики, прозвучали в самото начало на тази знаменита беседа. Огромното преимущество, ще кажа веднага, на тия реплики (главното в които след това е повторено неведнъж до края на беседата) е, че при цялата си чуждост те са съвършено **ясни**.

Нека си ги припомним.

Първата измежду тях всъщност е произнесена като отговор на тревожното питане на събралите се в Сионската горница ученици, които за пореден път през тази вечер чуват Учителя да споменава за някакво тайнствено заминаване при Отца, за да им приготви „място“ (Иоан. 14:2), за да им прокара „път“ (Иоан. 14:6). „Господи – възклицава един от седящите, – не знаем къде отиваш; и как можем да знаем пътя?“ (Иоан. 14:5). „Каза му Иисус: Аз съм пътят и истината и животът; никои не дохожда при Отца, освен чрез Мене. **Да бяхте познавали Мене, щяхте да познавате и Отца Ми**“ (Иоан. 14:6-7).

„Да бяхте познавали **Мене**“ – отвърща Христос и следователно съобщава нещо изключително важно: действителното, същинското познаване и „дохождане“ при Бога (Отца) се извършва чрез познаването на Него Самия – на Иисус, Който седи тук между тях. Да се познае **Отца** означава да се „познае“ **кой е всъщност** Иисус Христос. И ето, веднага подир това изречение Учителят добавя: [всъщност], казва Той, вие „отсега Го познавате“ (т.е. Него, Отца) и дори – нещо съвсем умоневместимо – „видели сте Го“ (Иоан. 14:7).

Но как така? Къде сме Го видели, кога? Не виждаме нищо подобно – не виждаме да виждаме, не разбираме! „Господи, покажи ни Отца и стига ни“ (Иоан. 14:8) – възклицава Филип, един от насядалите. И Христос произнася следващата решаваща реплика: „... Толкози време съм с вас, и не си ли Ме познал, Филипе“ – казва Той на недоумяващия ученик. – Който е видял **Мене**, видял е **Отца**“ (Иоан. 14-9).

Това на пръв поглед казва всичко, но – нима Иисус Христос **е** „Отецът“? Нали през цялото време Той е говорил за Него като за Някого, Когото е призовавал, Когото е молил, Когото е слушал. Неяснотата все още не е разсеяна. Светкави-

⁶ Вж. отговора на изповядването на св. ап. Петър „Ти си Христос, Син на Живия Бог“: „Блажен си ти, Симоне, син Ионин, защото не плът и кръв ти откри това, а Моят Отец, Който е на небесата“ (Мат. 16:16-17).

цата за миг е осветила дълбочината на тайната, но поразен от нея, човешкият поглед не е успял да схване осветеното. И ето – идва следващото изречение, което обяснява тайната докрай. Обяснява я и така откровява едно знание за Бога, което и съставлява цялата същност на **християнското** Му познаване. „Не вярваш ли – казва Той, – че Аз съм в Отца и Отец е в Мене” (Иоан. 14:10).

Повтарям, че това са изключително важни за християнската вяра гуми и ние трябва да се постареем да ги чуем съвсем точно.

И тъй, очевидно е първо, че с тях Христос обяснява казаното непосредствено преди това на недоумяващия (как така **вече** е видял Отца) Филип. Обяснява му защо „който е видял **Мене**, видял е [и] Отца”. Ето го сега и отговора: Защото „**Аз съм** – казва Христос – в Отца”. И с това открива тайната. Онова – открива Той – което е било отвека скрито в Бога (в Отца) и което, значи, в Него би могло да бъде „показано” на жагуващия да проникне в тайната на Божествения живот ум, е в този момент тук, пред вас. Тя в този момент ви се разкрива и даже – от доста време вече ви е разкрита. Ако сте искали – казва Христос тук – да узнаете (и от толкова векове не сте могли да узнаете) какво се крие в тази Тайна на Тайните – **Бога** на Авраама, Исаака и Иакова – то ето го, днес ви е разкрито: **Аз съм!** „**Аз съм** в Отца”. И **това е** тайната. **Това е** съкровено в Него – то е в Сина. И поради това: „**Аз съм** в Отца”, но и „**Отец е в Мене**” (Иоан. 14:10).

Това е изключително важно, решаващо откровение и поради това ние трябва да го осмислим още веднъж съвсем ясно. Какво се случва в този момент между учениците и Учителя? Случва се това, че последният отвърща на най-дълбоката жажда на вярващия ум, прозвучала в молитвения възклик: „Покажи ни Отца”, „Покажи ни Отца **и стига ни**”. „Толкози време съм с вас и не си ли Ме познал, Филипе – отговаря Христос. – Та който е видял **Мене**, видял е Отца”. А Го е видял ето защо: защото в Отца, Който искате да видите, **съм Аз** – Синът. „**Аз съм** в Отца” и следователно желаното вече ви е показано. Вие лицезрете Неговата Божествена тайна. Ето защо ти казах, Филипе, че който вижда Мен, вижда Отца – казва Христос, – защото **Аз съм** животът, живото съдържание, съкровено недро на Отца. Аз съм **Богът** в Бога, **Богът** на Бога! Кое то пък означава: Онзи, Когото още дегите ви така силно желаеха да видят, е всъщност „в Мене”. Това е тайнственото Му онтологично „нахождение”. „Отец е [всъщност] **в Мене**” (Иоан. 14:10).

На учениците, а чрез тях на всички, които са приели свидетелството, им е съобщено тук нещо основоположно. Онова – съобщено им е, – което е в Бога, **не е** и **никога не е било** една – колкото и да би била съблимвна, но все пак – **самопритежаваща се, съществуваща сама за себе си его-центрирана „същност”**, а... **Неговият възлюблен Син**, т.е. Един Друг, **в Когото** и е Богът и **Който** всъщност е в съществуването Му. Но щом това е така, значи Бог, Когото Христос през цялото време е наричал Свой Отец, е наистина **същественно „Отец”** – **същественото Му** е на Отец. Съществуването на Бога е, нека се изразим така, изначално, онтологично **положено в** този Син и Синът – Синът е собствено Божеството

на Бога. А ако Синът – Христос, ето Този пред нас тук – е собственото, негрено съдържание на Божествения живот в Него Самия, то, повтарям, тайната на Бога е, че е в Самия Себе Си „Отец”, че има Себе Си в Сина, че има Себе Си **като** Този Своя Сын (**в Когото** поради това е максимално и собствено показан). И следователно, накрай, тайната на Бога е, че е един уникален, неповторим Дух – Дух-Любов, Дух Свети. Защото нали именно любовта по самото си понятие има себе си не в себе си, а в „другия” [си] и „другия” (а не себе си) като себе си. Точно това, сиреч, което е открил Христос: в Отца е Синът [Му] и Отец е в Този Своя Сын – не в Себе Си Самия, а в Него. И следователно е Любов – Дух на любов, Дух Свети.

Този Дух не просто е **на** Бога – Той е **Съществува** на Бога – Любовта, Която Бог е в Себе Си и Която е – Неговата „истина”, „Духът на истината” (Иоан. 15:26).

И тъй, вече бихме могли да се върнем към онова, с което започнахме. Християните изповядват и от самото начало изповядват, че са „познали Бога в Исуса Христа” не просто защото са провъзгласили Исус Христос за Бог („втори след Отца”)⁷, но защото във и чрез Исус Христос са познали **що е** Бог в Себе Си. Със Себе Си, именно със Себе Си Христос е открил Бога, защото е открил, че Бог е в Себе Си „Отец” (на Когото **собственото**, негрено-собственото е Сын). Открил е, че **Синът** – Той Сам, е Самото Божество на Бога. Открил е, най-сетне, че Бог е от Себе Си една съществуваща за Себе Си Любов – един Дух на Любов, **Дух Свети**.

И ето: аз казвам, че **в това** е неповторимото, което отличава християнския монотеизъм от монотеизма на останалите „авраамити” – че за него Бог не е **просто** Всемогъщ, не е **просто** Всеблаг, не е **просто** Милосърден към творението Си, а е **Любов: съществува Му е Любов, битието Му е Любов**. И понеже е такава битие – Той е Троица. Понеже е не какъв да е, а такъв именно Един Бог – Той е Отец, Той е Сын, Той е и Дух Свети. Казано кратко: понеже е **битието-Любов**, Единият Бог е троичен и Троицата е Един Бог.

Но оттук според мен решително се изяснява и цялата – така сложно и парадоксално звучаща формулировка на триагологичния догмат – тъй често упрекувана в самоцелен и изкуствен диалектизъм, според която Синът не е **друг** Бог в сравнение с Отца, Светият Дух не е **друг** (и трети) Бог в сравнение с Отца и Сина и все пак – Отец **не е** Синът, Синът **не е** Отца и Светият Дух **не е** нито Отца, нито Синът. Това, трябва да кажем, е така именно защото бидейки **битието-Любов** (Любов-в-Себе-Си), Бог има **Своето Си**, Божеството Си в Сина Си (поради което е Бог **Отец**) и Синът Му не е друг Бог. Но и Синът Му, доколкото

⁷ Ако християните бяха познали Бога в Исуса Христа просто в смисъл, че са познали, че Исус Христос е Богът, те наистина не биха могли да отговорят защо тогава Исус Христос, Който е Самият Бог, говори, за Своя Отец също като за Самия Бог, а и за Духа Свети като за Бога, Който ще дойде след Него. В Исуса Христа обаче християните са познали, че Бог е Любов, и затова е Троица, познали са в Исус Христос (Сина) Онзи, в Когото Бог (Отец) има Съществува Си и Който е в Съществува Му, и затова, най-сетне, от познанието на Исус Христос за тях е възсияло и познанието, че Бог е в Себе Си Самия, Дух на Любов, Дух Свети. Така, познавайки Кой е всъщност Христос, християните са познали що е Богът, Който, разбира се, е в Исус Христос, в Сина, както Синът пък е в Отца.

е живото Божество на Бога-Отца, доколкото е Онзи, **в Които** Отец има Себе Си, не е **груг** Бог в сравнение с Отца. И накрай, доколкото е битие-Любов, Дух на Любов, този Дух на Любов, Дух Свети също не е груг Бог. Защото Той е Този Бог. И същевременно Отец не е Синът, а е Онзи, Които (като Отец) има Себе Си, Божеството Си в Него. Синът, разбира се, също не е Отец. Той е Онзи, **Козото** живее Отец, **Които** е Неговият живот (затова впрочем е Син). Бог е Дух на Любов, Дух Свети, Които не е нито Отец, нито Син, а е Онзи, **Които** живее като Отец-в-Сина и като Син-в-Отца. Той е Любовта.

От извора на Божеството – бихме могли да обобщим в заключение (а Божеството е на Самото Себе Си извор – вж. латинското егo *sunt qui sunt*, „Аз съм, Които съм”, Изх. 3:14) – извират две неща: Онзи, **в Козото** Бог живее и пребъдва – Неговият Син; и затова изворът на Божеството е отчески. Но от този извор извира и Любов – Любов, **поради която** Бог се полага в Своя Син и е [Негов] Отец. Затова същият извор е и извор на Любов – извор на Дух Свети. От извора извира (като предвечно рождение) Синът, в Които този „извор” (Отец) се полага да бъде. Но поради това и **с това** от **същия** извор извира (като предвечно изхождане) Любов. Той е извор и на Духа на Любовта – Духа Свети. И Бог е и изворът, и това, което извира от Него: **Той е Отец, Той е Син и Той е Дух Свети.**

Понеже е Любов, Единицата е Троица и Троицата е Единица.

Отец Петко Вълв е свещеник от Католическа апостолическа екзархия в България, роден на 08.01.1966 г. в гр. София. Завършва медицинския колеж „И. Филаретова“ в столицата, а от 1990 до 1997 г. следва в Рим: философия в папския университет „Урбанина“; богословие в папския Грегориански университет и специализира етика към папския Латерански университет. Ръкоположен е за свещеник през 1997 г. и назначен за енорийски свещеник в село Ново Делчево, Благоевградска област. Възпитаник е на папския Гръцки колеж (семинария). Има публикувани статии във вестник *Истина* – *Veritas*, издаван от Католическата епископска конференция в България.

о. Петко Вълв

РАЗПНАТИЯТ БОГ

Страдание без смисъл, страдание без край, то е, което води много хора да търсят Бога, но и същевременно кара мнозина да Го отхвърлят. Вярата или атеизъм не могат да избегнат темата на страданието.

Ако имаше Бог, се питат едни, защо е всичкото това страдание? Те теоретично си задават въпроса: как може Бог да търпи тази несправедливост? Обвиняват Го в пасивност пред невинните жертви при кръвопролитията по света. Много имат тази представа за Бога, когато и те самите започват да стават студени и безразлични към страданието. „Защо“ и „как е възможно“ са въпроси на страничен наблюдател, а не на този, който страда.

„Спомням си, казва протестантският теолог Юрген Молтман, една бомбардировка над родния ми Хамбург през юли 1943, в която загинаха повече от 80 хиляди души. В този аг моят въпрос бе: „Боже, къде си? Далече от нас, блажен в Твоето небе, или споделящ мъката, страдащ във всички тези страдащи люде?“¹. Молтман не обвинява Бог, не Му гържи сметка, а със своя въпрос търси Бога, търси да стигне до Христа, да се остави с доверие в ръцете Му. Отговорът се намира в историята на нашето спасение. Библията ни открива Бог, като Емануил, като „Бог с нас“, Бог, който води Своя народ за ръка по пътя към Себе Си. Това е Бог, който освобождава, Бог, който се грижи за нас, който става съпътник в странстванията на Своя народ, който споделя неговите страдания сред чуждите земи. Тази идея е близка и на юдейската мисъл, тя е формулирана от Франц Розенцвайг като „*shekinah*“, като снижението на Бог към човека. Богу-снижение, което е сякаш разделение, разкъсване в самия Бог². Бог е верен на Своето обещание и не изоставя Своя народ дори когато той заслужава това, а

¹ Цитатите са по записки от лекция, изнесена през 1993 г. в Папския университет „Урбаниана“. Jürgen Moltmann, *La Passione di Gesù e la sofferenza di Dio*.

² Цитатът на Розенцвайг е по J. Moltmann в „*Trinita e Regno di Dio*“, Queriniana, Brescia, 1969, p. 38

и когато го наказва, страда с него.

Нека, като имаме пред себе си въпроса „Къде е Бог в страданието?“, да надникнем сега в сърцето на християнската вяра: в Евангелието на Разпнатия Христос.

Първо ще видим (следвайки Молтман и Ебенхард Юнгел) това, което на практика се е случило в Страданието Христово („Теологията на Кръста“), за да можем след това да живеем и страдаме с по-ясен поглед, следвайки и днес Кръста в света.

В средоточието на християнската вяра откриваме една история, историята на Христовото страдание. Бог страда и умира, разпнат на кръст, това е големият скандал за гърците, за които ни говори свети Павел. Тук ще трябва да отворя една скоба, за да поясня как са си представяли боговете гревните гърци. За разлика от хората боговете били свършени, достатъчни на себе си, те не се нуждаят от никого и от нищо, не са динамични, т.е. не се стремят към нищо, защото един такъв стремеж би издал липсата на нещо несвършено, на една не напълно достатъчна хармония. Затова те са представени неподвижни, идеални, статуите им са солидни, без никаква тревога от падение. Основното им божествено свойство е апатията – липсата на терзания и стремежи, да не говорим пък за страдания.

Та представете си скандала – Бог, който страда от любов към хората, Бог, който изпитва на плещите Си човешката нищета и историята на страданието. Бог, който се отказва доброволно от Своята „апатия“ и блаженство, за да страда и умре като човек.

В търсенето на смисъла на случилото се бих искал да се спра на два момента от Христовото Страдание (Passio): Гетсиманската градина и Голгота.

Гетсиманската градина

Кръстният път, историята на Страстите Христови, всъщност не започва с хващането и измъчването на Исус от страна на римските войници – започва много преди това. Започва още в Галилея, в момента, в който Исус решава да отиде със своите ученици в Иерусалим, в центъра на властта, на несправедливостта и римското насилие. На страстта за Царството Божие, за изцеряването на болните, освобождаването на потиснатите, за опрощаването на грешниците бе отредено да срещне упорити врагове в Иерусалим, да срещне онези, които днес бихме нарекли „коллаборационисти“ с римския окупатор. Влизането в Иерусалим е триумфално, народът вика: „Благословен идващият в името Господне, Благословено царството на Отца на Давида, който идва в името Господне“ (Мк. 11,9-10). Това ни помага да разберем защо пазителите на реда, които се страхуват от народен бунт, са с тъй опънати нерви. Човекът от Назарет се е превърнал в реална опасност и трябва да изчезне бързо и без да предизвика безредици.

Дотук нищо изключително в историята, толкова смели мъже и жени, борци за свобода са посрещали смъртта за свободата на техните народи.

Ала има и нещо различно, необичайно в смъртта Христова, нещо, което от начало е неразбрано. В нощта преди да бъде арестуван от римляните, Иисус отиде в Гетсиманската градина, взе със Себе Си трима свои приятели и започна да се ужасява и тъгува. „Рече им: душата Ми е прискръбна до смърт – останете и бъдете с Мен” (Мт. 26,38). И преди Христос се е отдалечавал от групата, за да бъде сам с Отца в молитва, сега обаче за първи път не иска да остане насаме с Бога. Търси подкрепа и закрила от своите приятели. Закрила от какво, от кого? После, отдалеч, до нас достига Неговата молитва, Неговото Синовно прошение: „Ава Отче, за Тебе всичко е възможно, отклони от Мене тази чаша” (Мк. 14,36). С други думи, спести Ми това страдание. Кое е това страдание? Евангелистите Матей и Лука добавят скромното: „ако е възможно”, „ако Ти искаш”. Молбата на Христа не бе изпълнена от Отца. Връзката, обичайното „Аз и Отец сме едно”, изглежда, че се разпада, но ето, идва спасителното „все пак” нека бъде не Моята воля, но Твоята воля, „да”, Господи, изречено от Новия Адам, което ще измести казаното „не” от Адам на грехопадението.

С мълчанието на Отца пред молбата на Сина започва истинското страдание Христово, страданието Му по причина на Бога. Разбира се, в Гетсиманската градина присъства и страхът от предстоящата болка, страх напълно човешки, нормален. Би било жестоко да твърдим, че Синът Човешки не изпитваше страх, би било нечовешко. Но не би трябвало да прекаляваме и в обратната посока, представяйки Иисус като прекалено чувствителен на болки, изпаднал в самосъжаление пред нависналите физически страдания и непосредствената близост до смъртта. Както отбелязва Молтман, един груг страх обхваща Христа и го изпълва с тревога³. Страхът, че Той, единственият Син, Когото Отец обича, както никой груг не е обичан, сега е изоставен от Отца. Иисус не се страхува за Своя живот, тревожи се за Бога, за Царството на Отца, за възвестената от него Блага вест, Той, Които ни за миг не се отклони от Своята мисия. Мълчанието на Бога в Гетсиманската градина е по-страшно от мълчанието на мъртвите. Лука говори дори за пот като капки кръв, които пагат, докато Иисус се моли. Но срещу какво се бори Той в тази нощ, срещу кого? Едва на Голгота ще получим отговор на този въпрос.

Знаем, че Христос е истински Бог и истински човек; Богочовек. Двете естества са събрани в една Божествена Личност (хипостас), без да бъдат смесвани, но същевременно и неразделни, едно цяло – второто Лице от Светата Троица. Двете естества не са събрани в една хипостас по необходимост или недостижната пълнота, но от любов.

Любовта е принцип, който се основава на свободата. Не може да се обича по принуда или по необходимост, както не можем да накараме някого да обича насила. Бог, Които е пълнота и съвършенство, не се нуждае от човека, за да достигне някакво по-висше ниво на съвършенство, но точно защото не е принуден от нищо, Неговата любов към човека е съвършено чиста и извисена. Бог напълно свободно решава да стане човек, и то само заради човека, за да го направи Свой син и сътрапезник,

³ В цитираната по-горе (1) лекция.

за да го въведе в Своята слава като съучастник, наравно с Христа Иисуса.

Ето на какво се дължи борбата на Христа в Гетсиманската градина. Едно е да избереш страданието свободно, от любов към другия, без ни най-малко да си го заслужил, друго е да понесеш страданието, което си заслужил. Борбата в Сина Божий е да остане човек до края, без да се възползва от Своята Божествена същност и привилегии, да изпие цялата чаша до дъно, без да разчита на Бащина помощ. И тъкмо защото това е свободно решение, тъкмо защото въвлича цялата Божествена същност, то тежи и струва тъй ужасно много, без да търси каквито и да е оправдания и смекчаващи обстоятелства. Борбата е голяма, защото любовта към човека е голяма, истинска, чиста.

Бог можеше да остане в Своето блаженство, в Своето небе и никой не би Го осъдил, защото то Му принадлежи по право. Но Неговото всемогъщество отива отвъд границите на разума, Той решава да слезе от Своето небе и да стане един от нас и не само това, но и да умре за нас. Бог е свободен да направи и това, което не е присъщо на Природата му, на Божеството Му, и гаже е против Него – ето скандала за елините, ето величието в слабостта. Бог е толкова велик, че е способен да се откаже от Собствената Си същност на Бог (перфектен и апатичен), за да ни каже, че не иска и не може да бъде без нас. В Гетсиманската градина Христос избира да остане човек заради човека – от любов към него, макар и разкъсан от самота.

Не искам да избързвам, но човешкото страдание Му е така присъщо, че Той решава да остане с раните от приковаването на кръста (стигматите) и в Своето, вече преобразено в славата, тяло след Възкресението. Той се явява на апостолите и им показва раните Си, гори Тома ги докосва с ръка. Случайно ли е това? Защо Христос не иска да заличи спомена от Своето страдание? Дали то не е станало част от Неговата същност на Богочовек, Син и Спасител? В противовес на това – не искаме ли ние често да бъдем безболезнено щастливи, не искаме ли да заличим гори и сянката от страдание, не слагаме ли твърде много упойка, не се ли лишаваме така от нашите чувства, като се стремим да превърнем Рая в Нирвана, в свят без болка, но и без Живот?

Голгота

След Гетсиманската градина идва следващата история: краят на Христовите страдания, там, на мястото на екзекуцията, наречено Голгота. Още един път това е молитва, молба, по-точно вик на отчаяние, отправен към Бога. Към деветия час Иисус извика с висок глас „Боже Мой, Боже Мой, защо си Ме изоставил? След това Иисус, като издаде силен вик, издъхна” (Мк.15,34,37). Според Молтман не може просто да се препрати този вик към 21 псалм, измолен от Иисус на смъртния Му час (псалм от цели 32 стиха), защото в евангелския разказ отсъства възхвалата и благодарността (стих 25) заради избавлението на скърбящите, това не се случва, горчивата чаша не се отдалечава.

За три часа Той остава прикован на кръста в мълчаливо очакване на смъртта в

почти сходно на парализа от силните болки състояние. След това умира с вик, който изразява отчаянието от изоставянето Му от Бога, в Чийто ръце изцяло се беше оставил и заради Когото висеше на кръста. Мисълта, че последната дума, отправена от Сина Божи към Отца, е: „Ти ме изостави“, е сурова, но такава е историческата истина в драмата на Голгота. Ако Иисус не бе казал тези думи и не бе умрял с този вик, те не биха се вкоренили никога така дълбоко в християнската традиция; не бихме могли никога да свикнем с факта, че в центъра на християнската вяра стои отправеният към Бога вик от изоставения от Бога Христос. Но колкото и ужасяващ да е той, той е съществен, да, даже ключов за нашия живот, защото това е викът, в който толкова страдащи хора могат да се обединят с вика Христов; това е викът, който изразява тяхната истинска ситуация. „Боже мой, Боже Мой, защо си Ме изоставил?“

Някои от ръкописите на Евангелието от Марка дори казват „Защо ме прокле?“. Посланието до Евреите също казва: „Защото Той оставяйки настрана Бога (буквално „без Бога“) умря за всички ни“ (Евр. 2,9⁴). Тук ще отворя една малка скоба, за да кажа, че когато апостолът казва „без Бог“, той няма предвид обичайното значение на безбожие, но говори за Христос като Бог, Който заради човека се отказва от Своята привилегия на съвършен и абсолютен Бог. Бог – Син се отказва от Своето всемогъщество на Всесилен Бог (Саваот) на небесните войнства, от Своето блаженство и слава, за да се въплъти в човешкия образ, за да изстрада човешкото страдание, за да изкупи човека от неговата вина и наказание, за да възвиси човека до Бога. Силата на Христа, както казахме, е в Неговата слабост и унижение. Бог е силен, защото може да бъде слаб със слабия. Не можем да впримчим Бога в породената от собственото ни безсилие представа за Всесилен, съвършен и неизменен Бог. Бог е живот, любов и свобода и затова не може да бъде вписан в никакво определение, не може да бъде анализиран, класифициран и контролиран.

Да се върнем на текста от Гетсиманската градина – горчивата чаша не се отклони от Него, а бе изпита докрай на кръста. Христос прие Своето битие на „Изоставен от Бога“. Никой друг не можеше да заеме това място, мястото на пълната, непоносима самота. Има ли някакъв отговор на въпроса защо Бог Го изостави? Евангелието казва: това се случи за нас, за мен и за теб, за да не трябва никога вече да бъдем сами. Бог даде Своя Син за нас, за да може Синът да стане брат на всички „изоставени от Бога“, с други думи, на страдащите, за да ги отведе до Бога. Христос, Който обича горещо, Който е преследван, измъчван, Христос, Който е самотен, Който страда мълчанието на Бога, Той е нашият брат. Приятел, на Когото може да доверим всичко, защото познава и е изстрадал всичко, което може да се случи на теб, и много повече. Но къде е Бог? Дали Бог Отец отсъства от историята на страданието Христово?

Теология на кръста

Боже мой, Боже мой, защо си ме изоставил? Всяко богословие, което се определя като християнско, трябва да се опита да отговори на този въпрос. Но същест-

⁴ Цитираният от Евангелието стих е според дадения от Юрген Молтман известен за Молтман вариант. Виж. и стих 10.

Вува ли наистина отговор на този въпрос? Не се ли превръщат твърде често богословите в „приятели“ на многострадалния Иов в опита си да обяснят на какво се дължи страданието, не забравят ли, че самият Иов не иска да бъде успокояван и не търси на кого да стовари вината. Да не забравят богословите, да не забравяме и ние, че Бог осъди приятелите на Иов, а него самия възвеличи като мъдър и справедлив. В посланието до Римляните свети Павел казва: „Този, който не пощади Собствения си Син, а Го отдаде за всички ни, как няма да ни подари с Него и всяко нещо“ (Рим. 8,32; виж също Гал. 2,20). Нима Той принесе в жертва Собствения Си син, оставяйки Го да умре сам на кръста? Не, в такъв случай Бог би бил не просто „апатичен“, но и суров, садистично жесток. Не, казва свети Павел, защото когато Христос, Синът Божий, страдаше Своята смърт, бащата, Бог Отец, страдаше смъртта на Своя Син. Ако Синът страда и умира „изоставен от Бога“, то и Отец страда Своето битие на изоставен от Сина. Така и Двамата страдат, но не по същия начин: Христос страда Своята смърт по плът, а Отец страда смъртта на Своя Син. Страданието Христово докосва Отца и така се превръща в страдание на Бога, без обаче да изпадаме в старата, насочена против учението за Троицата, ерес на Савелий, който вижда в „Отцестраданиято“, доказателство за несъществуване на разлика между Бог Отец и Бог Син. Във Второто послание до Коринтяни свети Павел казва: „Бог бе в Христа и така помири света със Себе Си“ (2 Кор. 5,19). Ако Бог Отец бе в Христа на кръста, тогава страданията Христови са също и страдания Божии, тогава и Бог изпитва страданията на кръстната смърт. На кръста Бог се отъждествява с разпнатия Бог. На кръста виждаме, че Бог не е противоположност на света, на времето, защото Той е способен да влезе в историята, докрай да приеме естеството човешко. От това събитие на кръста между Баща и Син, от това пълно гаряване Един на Друг произлиза и самият гар – Светият Дух, Който приема всички изоставени, Който съживява мъртвите, Който оправдава безбожниците (= без Бог)⁵.

Бог наистина влиза в историята на света, за да помири света със Себе Си, за да построи мост между двете крайности – Бог и човек, чрез спасителния мост на Христа Иисуса – Богочовека. Само пред кръста може да твърдим (заедно с Юнгел): „Видяхме наистина Бога“. Вечният и абсолютен Бог и този Бог, Който страда за нас на кръста, са един и същи Бог – Троица Единосъщна и Неразделна. Този Бог, Който виждаме във времето, в историята, не изчерпва напълно всичко, което е вечният Бог, но същественото е, че Той не е друг, не е различен Бог. Вярно е, че нашата човешка ограниченост на творения не ни позволява да видим в пълнота образа на Този, Който е неописуем, необозрим и вечен, но също е вярно, че в Христа е възплътено всичко това, което може да бъде видяно и познато от човека, пълното Божие откровение за това, което Той е. „Който е видял Мене, видял е Отца“, се казва в евангелието от Иоана. Всичко, което Бог има да ни каже за Себе Си, за човека и за света, Той ни Го каза в образа на Христа и затова нямаме нужда от допълнителни откровения, пък били те и мистически.

Имаме всичко в ръцете си, Той е пътят, истината и животът, и единствено следвайки Го, можем да намерим най-точния отговор, най-верния критерий, за-

⁵ Jurgen Moltmann, *Il futuro della creazione*, p. 85.

крила и утеха. Бог върви с нас, страда с нас. В жертвата на Сина виждаме и жертвата на Отца. Изоставен от Сина, Бог Отец също изоставя Себе си, Своята абсолютност и всемогъщество, Своето небе, за да бъде в Христа, за да бъде баща на всички изоставени, за да бъде близо до нас, за да бъдат нашите страдания и нашите радости Негови. Има много отговори на въпроса: „Защо съществува страданието?“, но никой от тях не е изчерпателен и пълен. По-важен и нужен е въпросът: „Къде е Бог по време на страданията?“, а отговорът е: „В самия Христос“, а чрез Него, като Негови братя, и в нас самите. Да, Бог е в нас и когато страдаме, Той страда с нас, страда в нас.

Защо Бог взе върху Себе Си страданието Христово? Какъв е смисълът на събитията от Голгота?

От една страна, отговорът е в несъмнената солидарност на Бог с човека. С други думи, събитието Голгота се случва, за да бъде Бог с нас в нашите страдания и болки. От друга страна, отговорът е изкуплението на нашата вина и наказание от страна на Бога – вместо нас, на наше място. С други думи, Голгота се случва, за да ни бъдат опростени греховете, и Иисус поема върху Себе си нашата вина именно за да ни освободи от бремето на греха.

Да се спрем на христологията на първия отговор – солидарността. Христос като наш брат. Евангелията разказват за страданието Христово като за освобождаване, в смисъл на отърсване, на лишаване от страна на Христа от всичко Негово. Учениците му се разбягват след ареста, един го предава, друг се отрича от Него – Иисус губи Своята идентичност на учител. Свещениците на Неговия народ Го предават на римляните – Христос губи и Своята народна идентичност. Пилат изтезава и убива Неговото тяло. Христос е убит като „враг на човечеството“, той губи, значи, в тази най-мерзка смърт и Своята човешка идентичност. Свети Павел казва в посланието си до Филипаяните: „Христос, Който, бидейки в образ Божий, не счете за похищение да бъде равен Богу; но понизи Себе Си на раб и се уподоби на човеци; и по вид Се оказа човек, смири Себе Си, бидейки послушен до смърт, и то смърт кръстна“ (Фил. 2,6-8). Ако Бог отива, където Христос отива, и ако Той е в Христа, то тогава Христос носи със Себе Си Божието приятелство към човека, близостта Му с всички унижени като Него. Христовият Кръст стои издигнат сред безбройни кръстове – от кръстовете, на които са разпъвали въстаналите роби, до бесилките и газовите камери, до масовите кланета и толкова други издевателства в света. Христовите страдания не са само Негови страдания, но те включват и нашите страдания. Неговият кръст е Неговият братски начин да бъде сред нашите кръстове, той е знак, че самият Бог е съпричастен към човешките страдания и носи върху Си нашите болки. Страдащият Син Божи е станал до такава степен един от нас, че безбройните безименни, изтезавани, изоставени в света хора са Негови братя и сестри. „В очите на бедните и потиснатите“, ще каже малко преди мъченическата си смърт архиепископът на Сан Салвадор, Оскар Ромеро, „аз виждам обезобразеното Божие лице“. Христос изпита върху Себе Си унижението и самотата, за да стане брат на унижените и изоставените, за да може да ги въведе в Царството Божие. Той не им помага посредством свръхестествени

чудеса, но със силата на страданието и раните Си. „Само страданието Божие може да ни помогне”, написа в килията на нацисткия затвор груг един мъченик – протестантският пастор и теолог Дитрих Бонхьофер. Богът на Иисус Христос е Бог на солидарността с жертвите, със страдащите от всички времена.

Вторият отговор на въпроса за смисъла на Голгота е в христологията на изкуплението. Христос е Спасителят, Който заема нашето място, за да изкупи вината ни. Още от самото начало първите християни си обясняват страданието и смъртта Христови като изкупление от страна на Бога за греховете на света. Те разпознават Христа в тайнствения образ на страдащия Божий Раб от книгата на пророк Исаия (Ис. 53,5). Божият Син е Този, Който помирява света с Бога посредством Своето изкупително страдание като представител на човечеството. Както праотецът Адам е събирателен образ на падналото в грях човечество, така Иисус стана Новият Адам на изкуплението. Необходимо ли бе наистина изкуплението? Единствено възможният отговор за всеки християнин е: „Да”.

Равинът Симон Визентал разказва в своята книга „Слънчогледът”⁶ как той, като затворник в концентрационен лагер, бил повикан на смъртното легло на един офицер от SS. Умиращият пожелал да се изповяда на него, като на евреин, искайки прошка за това, че е бил въвлечен в унищожаването на евреите (Холокоста). Визентал изслушал тази предсмъртна изповед, но не могъл да прости, защото, съвършено вярно отбелязва той, никой не може да прости на убиеца от чуждо име. Само жертвата е тази, която би могла да прости. Тази история е пример за това, че изкуплението е необходимо, за да можем да живеем въпреки огромното бреме на греха. Без прошка за своите грехове виновните не могат да живеят, защото губят уважението към самите себе си. Не може да има прошка без изкупване, без удовлетворяване за вината – но в същото време това не е по човешките възможности, защото, както казахме, извършената несправедливост не може да бъде поправена с никое човешко действие. Само Бог, Който страда и умря на мястото на всеки един от нас, може да прости на всеки един от нас. Само Бог, Който невинен Се принесе в жертва за нас, само Той може да прости от името на невинните жертви.

В много религии е известно принасянето в жертва на животни за укротяване гнева на боговете поради извършена от хората несправедливост. В Израил обаче нещата са стояли по по-различен начин. В Стария завет е налице жертвоприношение за греховете на народа. Това бе тъй нареченият „изкупителен козел” или козел на отпущението (Левит, гл. 16), възможност, дадена от Бога, която позволява на хората да стоварят върху това животно греховете си. В очистителния ритуал на Йом Кипур на рогата на козела символично се закачва червена панделка, а ръцете на свещеника са възлагат върху главата на животното, докато той изповядва греховете на народа. След това животното е прокудено в пустинята, където неминуемо ще бъде разкъсано от дивите зверо-

⁶ Simon Wiesenthal, *The Sunflower*, цитиран от Молтман в споменатата вече (1) конференция.

ве⁷. Това обредно животно на изкуплението обаче не е поднесено на Бога, за да укроти Неговия гняв. Всъщност единствено Бог дава възможност за помирение на хората със Себе Си. В Библията е винаги самият Бог, Които отнася, носи греховете на хората, за да им даде помирението. Изкуплението идва винаги от Него, по Негова инициатива. Бог страда за нас, заемайки нашето място. Но как става това? Бог преобразува греха на човека в Свое страдание, като поема на плещите Си човешкия грях. Христос е не само брат на жертвите, но и изкупление за виновниците. Той Самият е цената, платена за тяхното оневиняване, за нашето помилване, наречено Спасение.

Единствената причина, поради която Бог избира страданието, е любовта към човека. Това е свободен избор, непродиктуван от интереси, избор, чрез който Бог се оприличава със страданието на човека, страда с човека последствията от греха, страда с човека тежестта на ситуацията, в която живее, изстрада „греха на света“, тази непрестанна ескалация на греха, на която човек е жертва, но същевременно и причина чрез личните си грехове. Христос обгръща страданията в Своята всемогъща любов, за да ги насочи към Този, Които притегля цялото творение, към Бога. Ние сме изкупени, помилвани, цената за опрощаването на греховете ни е заплатена с кръвта Христова, но нашата пълна реабилитация, общението ни с Бога е все още в очакване, то е в откъсването, там, в славата, заедно с Христа в Царството на Отца.

Ала какво да правим, как да последваме Христа, за да достигнем пълнотата, която Той ни обеща и която Той е? Как на практика да следваме Кръста?

Когато говорим за практика, не трябва да си мислим само за човешко действие. Пасивното преживяване, което наричаме страдание, е също част от практиката на живота, затова ще се запитаме какво значение има Разпнатият Бог за тези, които страдат.

Иисус утешител

Когато някой страда без причина, често си мисли, че е изоставен от Бога. Но когато хората викат от болка, те могат да открият, че техният вик се слива с вика на Христос в момента на Неговата смърт, да открият в страданието Христово състрадателния Бог, Които ги разбира. И когато някой открие това, си дава сметка, че Бог не е далечната и сяпа сила на съдбата (както мнозина често Го обвиняват в своя богоборчески бунт), но виждат в Христа по-скоро един човеколюбив Бог, Които страда с хората. С възплъщението Бог направи нашия живот част от Своя живот, направи нашето страдание Свое страдание. Така чрез нашата болка ние участваме в Неговата болка, както чрез нашата радост и успех ние участваме в Неговото прославяне. Разпнатият Бог ни помага, ала как точно става това? Тези, които страдат, не само роптаят срещу съдбата си, но усещат болката, защото обичат живота, те са живи, защото казват „Да“ на живота въпреки страданието. Тези пък, които не обичат нито своя

⁷ Мира Майер, *Еврейските символи*, НБУ 2004, стр. 111

собствен живот, нито ги интересува животът на другите, стават апатични, безчувствени и не усещат повече болката. Пред живот или смърт те остават безразлични, хладни, ни топли, ни студени. Бог ще избълва от Себе Си равнодушните, тези, които убиват интереса си към живота (чрез алкохол, дрога...), тези, които банализират страданието, защото банализират живота, тези, които не знаят, както бе казал поетът, „силно да любят и мразят”. Колкото повече един човек обича, толкова повече той става уязвим. Фактът, че той страстно обича живота, го прави способен не само на радост, но и на страдание. Колкото повече човекът е способен на радост, толкова повече той е способен на страдание – това е диалектиката на живота. Любовта е тази, която прави жив живота и безсмъртни човеците. Само този, който обича, е способен и от любов да страда. Страданието е добродетел на великите. Но как тази любов към живота може да се възроди от страданието? Един всемогъщ Бог, един Бог, Който не може да страда, е беден, защото не може да обича докрай. Атеистите, които протестират срещу страданието и несправедливостта, са хора, които просто не знаят да обичат. Те протестират срещу страданието, но така протестират и срещу любовта, която ги прави способни да страдат. Те гневно искат да върнат билета си за Рая, ако той се заплаща с любов без мярка дори към виновните, с любов, която е повече от справедливостта по човешки. Не разбират, че любовта е над разума, че тя е Божествена, че тя е без възможна граница.

Други успяват да видят в Бог своето страдание, успяват да намерят в приятелството Му сила, за да останат в любовта въпреки болката, без да стават груби и гневни. Ние, казва Молтман⁸, не знаем защо Господ позволява страданието, но дори и да го знаехме, това не би ни помогнало в живота. Ала когато открием присъствието Господне в нашето страдание, ние откриваме извор, от който животът може да започне отново. Страдайки с Господа, ние правим Неговото и нашето страдание по-поносими. Да страдаш с Христа означава да познаеш Христа, означава да следваш Христа, да се бориш за живота заедно с Христа, означава да бъдеш готов да носиш кръста си. Христос не е само личност, водач, цел, Той е и път. Който вярва в Него, следва пътя Му. Не може да има познание на Христа без практикуване на Христа, без да носим кръста си след Него. Не може да познаем Христа само с нашия разум и сърце, трябва да бъде въвлечен целият ни начин на живот и съществуване, това е, което ни прави да се наричаме християни, последователи и ученици Христови.

В какво се състои пътят Христов?

Евангелието ни казва „и като ходите, проповядвайте, че се приближи Царството небесно, болни изцерявайте, прокажени очиствайте, мъртви възкресявайте, бесове изгонвайте, даром получихте, даром давайте” (Мт. 10,7-8).

Да известяваш на бедните идването на Царството небесно означава да им възвърнеш достойнството, което им е било насилствено отнето. Да изцеряваш немощните означава да сееш семената на живота в този свят на смъртта.

⁸ От цитираната по-горе лекция.

Да очистиш прокажените означава да приемеш неизлечимо болните и отхвърлените, които са толкова много и в нашето общество. Да изгонваш бесовете означава да предизвикваш идолите на държавата и обществото, за които са пожертвани толкова слаби и беззащитни хора; означава да се опълчиш срещу рекламния мираж за право на благополучие – сапунен сериал вместо живот. Който следва пътя Христов, той неминуемо влиза в борба за живот срещу смърт. Пътят Христов ни кара да вземем тъй непопулярната страна на слабия, на жертвата. Ето защо пътят на учениците Христови е бялзан с дълга редица от мъченици за вярата, за живота, за справедливостта. Мъченик е не този, който се утешава в страданието, който стоически го понася, но който се бори с неправдата, който отстоява живота въпреки болката. Ето какво казва католическият теолог Йохан Б. Метц сякаш в отговор на Ю. Молтман: „Християнството би било наистина нечовешко, ако от своя страна проповядваше само да се понася нечовечността и страданието. Не е допустимо да се ограничиш само да утешаваш, да преобразуваш по религиозному страданието: нужно е да започнеш лечението, да промениш активно условията на живот. Страданието трябва да бъде нападнато, намалено, преборено.

Правоправенето (*orthopraxia*) е цената на правоверието (*orthodoxia*), която народът трябва да заплати, за да се превърне в Църква в пълния смисъл на думата – Божий народ, автор на една нова история, която да бъде живяна с Бога. Страданието не може да бъде поето от никоя богословска диалектика, от никаква сотирология. Едно богословие, което разсъждава върху страданието, трябва да бъде прекъснато по средата, то трябва да продължи да разказва историята на Спасението на дело, трябва да бъде способно да реагира спасяващо. Тази „цена на правата вяра“ не е само въпрос на приложно християнство, но е съставна част на самата Църква”⁹. Истинската „сотирология“ е тази, възпоменаваща спасителното дело на Отца, в Христа, чрез светия Дух, спасение, извършено веднъж завинаги от Изкупителя, слязъл в преизподнята на човешката участ, за да ни отвори райските двери. Бог мрази злото и не може да го вземе със Себе Си в Троицата. Ако Бог прие върху Себе Си страданието и смъртта, то бе единствено за да бъдат те унищожени и победени. Кръстът и Възкресението са неделими. Велики Петък и Велика Събота са в действителност един и същи ден, който завършва с Възкресението в ранната утрин на неделята. Със смъртта Си Христос победи смъртта. Той освободи нашата свобода, за да бъдем не жертви, а дейци на нова история на човешкия род, за да бъдем отговорни за собствената си съдба и за тази на другите, за да бъдем отново такива, каквито ни създаде – съ-творци на Божественото Творение. И така идването на Царството Божие на земята е и наша задача. Греховете са пречка за Неговата победа, а добрите дела (израз на вярата, израз на приетата благодат) съвсем не са ненужни и в борбата против злото самите ние ставаме оръжие за Божиата победа. Бог е Този, който гарява пръв (спасението, прощката, благодатта, любовта, победата), но Той очаква, без да задължава, като приема с радост всеки наш отговор, всяко трепване на сърцето, всяка протегнатата ръка към лицето на страдащия. Тук изобщо не става въпрос за зависимост, за манипулиране на

⁹ Johann B. Metz, *La fede nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978, p. 117 – 149

Бога чрез нашите дела, защото знаем, че всичко ни е дадено по благодат и че Бог остава винаги по-голям и необхватен, но за свободен и непринуден отговор, любов за любов, без везни и без претенции, такава, каквато бе лептата на бедната жена в храма. Никои не бива да се страхува да бъде сътрудник на Бога в света, да бъде Негов съучастник в подвига на страданието, защото само този е пътят за всички нас да бъдем един ден и съучастници в славата Му, там, при Отца.

Библиография :

- Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973
Eberhard Jungel, *Dio, mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1991
Johann B.Metz, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969

Пол (Павел) Николаевич Евдокимов е един от най-ярките православни богослови на наше време, опитал се да обедини в съвременната култура предаността към традицията с творческата свобода, смисъла на църковната тайна с пророческото разпознаване на духа на съвременната култура.

Роден през 1901 г. в Санкт-Петербург в семейство на военни, той постъпва в кадетския корпус, а след това в Киевската духовна академия. Прогонен от революцията напуска Русия и емигрира първо в Истанбул, а после в Париж (1923), където завършва образованието си в Свято-Сергиевския православен институт. Участва активно в работата на Руското студентско християнско движение. Защищава докторски степени по богословие и философия – под ръководството на Сергей Булгаков и Николай Бердяев. Вместо извор на горчивина Пол Евдокимов приема своето изгнание като промислително изпитание насочващо го към неговата мисия: „макар и откъснат от всичко, аз ... бях изразител на православната вяра. На мен ми бе подсказано, че руската емиграция представлява един провиденциален факт... Сблъсъкът на Източното християнство със Западното стана необратим фактор в историята. Зовът беше чут и страстното призвание започна да се проявява”

По време на Втората световна война Пол Евдокимов прекъсва академичните си занимания, за да вземе участие в Съпротивата. Основава междуконфесионалния благотворителен комитет за бежанците CIMADE (Comite Inter-Mouvements d'Accueil des Evacues). След края на войната той ръководи Центъра за настаняване на бежанци. През 1953 е поканен да преподава нравствено богословие в Богословския институт в Париж, а в 1960 г. – и в Католическия институт. Високата оценка на авторитета на Пол Евдокимов го нарежда сред официалните православни наблюдатели на Втория Ватикански събор. Сред широката дейност на Евдокимов трябва да се спомене, че той е един от организаторите на Световната федерация на православната младеж „Синдесмос” и за кратко неин председател.

Умира на 16 септември 1970 г. в Париж.

Големият богослов и ученик на Пол Евдокимов, Оливие Клеман отбелязва трудността да се изложи богатството на неговата мисъл, като очертава няколко основни теми. Като първа и особено важна тема О. Клеман отбелязва опита на Евдокимов да обедини възгледите на Светите Отци, пророческите възгледи на руските религиозни философи и търсенията на съвременния Запад. Евдокимов смята, че пределното очистиране на атеизма ни води или към бездната или към Кръста, към „мълчанието на Бога”, и към „безумната Любов” – която и означава Троицата като изначално Божие Общение и източник на всяко общение. „Човек е образ на Троицния Бог; по своята природа Църквата-общение е пределното изразяване на тази истина”. Всеки мирянин посветил себе си на „вътрешното монашество,” казва още той, е длъжен да стане „литургически човек”, който се стреми да преобрази културата в „икона на Царството Небесно”.

Павел Евдокимов размишлява особено настойчиво върху иконата, красотата на преобразеното лице, което е единственото възможно „доказателство” за Бога пред съвременния човек. Той поставя специална емфаза върху мисията присъща на жената, която – по образа на Богородица – е призвана пред демонизацията на историята, изхождаща от мъжкото стремление към все по-голяма власт и действеност – „да вземе живота под своето майчинско покровителство, да го приеме в своите обятия и да го въздигне към Бога”.

Накрая, П. Евдокимов смята, че истинската мисия на Православието се състои в това, че то трябва да противостои на „новите богословствания” не чрез непросветен интегритет, а чрез опитното богословие на Възкресението.

Пол Евдокимов е автор на осемнадесет книги и множество статии предимно на френски език, многократно издавани и превеждани.

Настоящата публикация е съкратен превод на статията му Eschatological Transcendence, поместена в сборника от есета в чест на архиепископ Иаков – Orthodoxy: Life and Freedom, под редакцията на A. J. Philprou, 1973, Oxford.

Пол Евгокимов

ЕСХАТОЛОГИЧЕСКАТА ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ

История и метаистория

„Ако мъдростта включва познание на нещата, никой не може да бъде наречен мъдр, при положение че гносите му не съдържа бъдещите неща”¹.

Този цитат от Григорий Нисийски е адресиран към онези, които се увличат по историята и не поглеждат отвъд нейните граници. Словото на Евангелието поразява дори още по-категорично в своята страшна яснота:

Също тъй, както беше и в Лотови дни: ядяха, пиеха, купуваха, продаваха, садяха, граяха; но в който ден Лот излезе из Содом, от небето заваля огън и жупел и погуби всички; тъй ще бъде и в оня ден, кога се яви Син Човеческий. В оня ден... който бъде на полето, тъй също да се не обръща назад². Защото тогава ще бъде голяма скръб, каквато не е била открай свят досега... но заради избраните ще се скратят ония дни³.

Зад привидно статичната, затворена вселена, където човекът се множи непрестанно, където той „сади и гради” с безкрайно многообразие, съществува една тайнствена динамика на Историята, едно вътрешно съзряване, един неумолим прогрес към последното изпълнение, чието внезапно нахлуване ни възпира и ни сварва неподготвени. Историята никога не се развива гладко, но се разгръща стремително, пронизвайки различни нива чрез низ от катастрофични придвижвания.

Отците пустинници са били наясно с това. Тяхната профетическа визия предизвестява променливостта на духовните и аскетическите форми. Един гревен монашески текст разкрива някои аспекти на казаното:

Светите отци пророкуваха за последните дни и се питаха един друг: „Какво извършихме ние самите?”. Един от тях, великият игумен Исхирион, отвърна: „Съхранихме Божиите заповеди”. „А какво ще стане с онези, които дойдат след нас – казаха другите, – те какво ще правят?” Исхирион отговори: „Те ще постигнат само наполовина онова, което ние направихме”. Отците продължиха да го питат: „А какво ще се случи с онези, които дойдат след тях?”. „Те няма да са богати с добри дела; време на голямо изкушение ще се надигне срещу тях и

¹ РГ 45, 580С

² Лук. 17:28-31

³ Мат. 24:21-22

онези, за които бъде отсъдено, че са добри, в тези дни ще бъдат по-велики и от нас, и от бащите ни”⁴.

Това означава, че духовността не може да се утвържи само в класическите, разпознаваеми, стабилизирани форми на богочитание. „Часът на великото изкушение” ще види появата на нова форма на свидетелство, която ще се взриви отвъд нормите на предишните времена. Ако едно усещане за приближаващ край потапя историята и я води отвъд собствените ѝ предели, то също така подготвя историята за това и през вековете побужда една непрестанна трансценденция, в която трябва да се зре динамиката на традицията.

Второто раждане и *metanoia*-та в Евангелията, израстването до мярата на Христовото тяло⁵ у св. ап. Павел, всички тези образи говорят за човека, който израства в едно ново същество и за взривяване на свързаността с природата. Това е дори още по-голямо противопоставяне на стихии на света; Църквата живее в едно неотчуждимо, креативно напрежение, „бидейки в този свят, но не от него”.

Но между есхатологическия максимализъм на монасите, стремящи се към края на историята, и града на людето, укоренен в историята, между аскетичния им полет и номинализма на секуларизираното съществуване, изглежда да не е възможно никакво разрешение на историческото ниво на затворения свят. Всички тези опозиции бележат пределното напрежение между историята и метаисторията, между времето и есхатологическото измерение, което му поглежда. Историята е съградена от взаимодействието на историческите събития и принципите, които трансцендират историята: Рая и Царството. Между своята Алфа и своята Омега Историята е между две скоби, които вместо да я сбират – я разширяват⁶.

Тази амбивалентност определя мисълта на Църковните отци. Те използват категории, приложими както към този свят, така и към онова, което е тотално различно от този свят. Св. Григорий Нисийски утвърждава:

„Ние помним онова, което ще стане”.

Евхаристийната молитва на *анамнезиса* извиква в ума земните събития от живота на нашия Господ, но също и Неговото „второ и славно пришествие”. Да помним в този смисъл означава да държим налично в съзнателното си мислене както цялото минало, така и всичко, което още не е навлязло във времето. Именно това е причината за литургическото припомняне: то прави човека съвременник на събитието, което се припомня – *in illo tempore* – и като се свързва с Паметта на Бога, разтваряйки времето за „вечното настояще” на Евхаристичния дар, дава на човека да съзерцава бъдещето и да го помни. Ето затова Божието царство изпълва историята и чрез присъствието си ни помага да напредваме към

⁴ Апофтегмата Патрум, PG 65, 241

⁵ Свободен цитат по Еф. 4:12-16

⁶ Откр. 21:6

него. Царството е едновременно и цел, и ос на Историята.

„То ще гоиде, то е посреди вас”.

Това твърде енигматично взаимопроникване на времето и вечността отваря историята за едно съвършено друго измерение. И всяко същество показва взаимопроникването на собствените му различни състояния:

„Макар външната ни природа да изтънява, вътрешната се обновява всеки ден”⁷.

Таворската светлина по време на Преображението на нашия Господ предзнаменува преобразеното творение на бъдното Царство и го прави видимо. Пришествието, което вече е налично в историята, е ознаменувано от Възкресението, което въвежда „начатъка на безсмъртието”, тази същност на тайнството на Евхаристията.

Според Николай Кавасила свещените реликви или нетленните мощи на мъчениците, запечатани в светата маса на олтара по време на освещаването на храма, превръщат олтара в *soma pneumatikon* – одухотворената плът на идещото Причастие.

Времевата и пространствената форма на този свят ще премине, но естествено стареене, достигайки края, е неосезаемо съпътствано от друго, съвсем различно движение към „времето на прохлаждане”⁸, към обновлението, и насочва към Христос – Протообраза, „в Който всички неща са нови”⁹. Това ясно се забелязва в празнуването на църковната Нова година. Връщайки се до космогоническия акт, богослужението съзерцава Архетипа-Демииург и се прохлажда в тоталността на божествения план. Това прохлаждане действа както назад, така и напред, понеже последният ден не е краят, а плеромата, изпълнението.

Проявленията на Словото чрез Духа

Христовото явяване „веднъж завинаги”¹⁰ постановява уникалната и необратима ценност на Въплъщението. Възнесението въвежда човешкия елемент в дълбините на Отца и полага последния печат върху спасението на човечеството. Всичко, което идва преди това, е предобразяване и типология; всичко, което идва след това, е едно продължение на Въплъщението, неговото присвояване от всички човещи. Когато всички бъдат събрани в едно тяло, това ще състави „целия Христос”¹¹.

„Напоени от Духа, ние пием Христос”, както св. Атанасий прекрасно го е из-

⁷ 2 Кор 4:16

⁸ Деян. 3:19-20, „за да дойдат времена за прохлаждане... докато се възстанови всичко...”.

⁹ Откр. 21:5, „ето, всичко ново творя”.

¹⁰ Евр. 9:26, „сега веднъж завинаги, в края на вековете, се яви, за да премахне греха, като се принесе Сам в жертва”.

¹¹ Totus Christus: Caput et Corpus. Блаж. Августин, PL 35, 1622

разил¹². Времето на Петдесетницата дава на историята новия ѝ облик – нейната Христификация. Истинното съдържание на историята е Христос; нищо от случващото се няма значение освен във връзка с Христа. Христос е също и Есхатон-ът. След идването на Царя ние чакаме и се молим: „Да дойде Твоето Царство”. Сега нищо ново не може да навлезе в Историята. Христос не може да бъде изпреварен. Но Самият Христос изпреварва Себе си. Неговото Пришествие залива Историята, Христос в славата Си залива историческия Христос, Неговия *kenosis*. Затова именно Светият Дух се позовава на Христос, на Неговото Въплъщение, а не говори от Себе си¹³. Той възвестява Христос и явява есхатологическото Му изпълнение. По този начин Той трансцендира *kenosis*-а и постепенно разкрива Таворската светлина. Той дава на света да види Своето видение на Христос и го приготвя за Страшния съд.

Ето така Господнята молитва например може да бъде разбрана по различни начини. „Ежедневният хляб” в западната версия може да означава материалните нужди на ежедневието, а пък „насъщният хляб” на източната може да означава „евхаристийния хляб”, единствената подкрепа в последните дни. „Избавлението от лукавия” може да сочи аскетическата борба през Историята; но може също и да ни припомня за особените изпитания на последната битка. Да се „свети Твоето Име” ни приканва към непрестанно хваление, но също и означава мъченичеството на последните свидетели¹⁴.

Монашеският текст, цитиран по-горе, говори за това свидетелство, за *filius sapientiae*, за човека във времето на велико изкушение. Той е свързан с чудесното определение на християните като: „всички, които са възлюбили Неговото явяване”¹⁵, които поемат и разшифроват историята в светлината на Неговата собствена равнометка. По време на тайнственото си израстване човекът се подновява „от ген на ген”. На върха на своето обновление, който е и светостта, Светият Дух разкрива Христос в него и му показва метаисторическата норма на историята, нейната христологическа ентелехия.

Грешката във *Вечното Евангелие* на Иоахим Флорски и неговите последователи се състои в това, че като спекулират върху трите царства, трите епохи на еоните на Историята, те по този начин пропускат скритата природа на Светия Дух, който не притежава ипостасно въплъщение. „Параклетофанията” – явлението на Духа – разкрива Христос през всички епохи на Историята и ги интегрира в Пришествието. Скрито произрастване подготвя пролетта на Духа: „Църквата изпълнена с Троицата”¹⁶ се е пълнила със светци от геня на Петдесетница. Този петдесети „ген” е вече последният ген и Духът действа.

¹² PG 26, 576A

¹³ Иоан. 16:12-25

¹⁴ Kidduche haschem, „светенето на името”, е техническо понятие: да се свидетелства за Бога дори и ако трябва да се пролее кръв за това. Виж *Иисусовата молитва*, Chevetogne, p. 12.

¹⁵ 2 Тим. 4:8. В Библията на Ости преводът гласи: „онези, които ще са обичали Неговото явление докрай” и посочва, че думата „явление” тук отива отвъд значението на „въплъщение” и означава „славното завръщане на Иисус”. Виж Послания на св. ап. Павел, стр. 254, бел. 1

¹⁶ Ориген, PG 12, 1265

И ето, в последните дни, казва Бог, ще изляе от Моя Дух върху всяка плът; синовете ви и дъщерите ви ще пророчествуват; младежите ви ще виждат видения, а старците ви ще сънуват сънища; и в ония дни върху рабите Ми и рабините Ми ще изляе от Моя Дух, и ще пророчествуват. И ще покажа чудеса горе в небесата и личби долу на земята¹⁷.

Друг текст от Деяния казва с по-голяма прецизност: „...А църквите... назидаваха се и ходеха в страх Господен; и с утехата на Светаго Духа умножаваха се“¹⁸. Можем да кажем заедно с отец Конгар¹⁹, че това се е случило „чрез призоваването на Светия Дух“, чрез епиклезиса.

Епиклезисът не може да бъде редуциран до въпроса за евхаристийния канон и не е въпрос на изнамиране на референции от древни литургически текстове; той е въпрос на терминологията в самата ѝ тоталност, и е мястото, съгласувано с правилното богословие на Светия Дух.

Евхаристийният епиклезис моли Отца да низпосли Духа върху даровете и людеете. От даровете Духът прави Кръв и Плът на възкръсналия Христос; а от причастниците – „същества проникнати от Словото“ (слово-сътворена Плът), онези, които са станали причастни на „огъня“ и на „кваса на безсмъртието“. По същия начин историческият епиклезис преобразява световната история в Свещено писание (свещена история) и есхатологическият епиклезис, за който говорят Йоил и Петър, вече променя (макар и за момента невидимо) времето във вечност и света – в Царство.

Св. Григорий Нисийски ясно изразява принципа на *анагогическия* динамизъм на историята, неговото непрестанно възраждане: то върви от начало към начало, чрез начала, които нямат край“²⁰.

„Положил веднъж крак на стълбата, която Бог е прострял насреща, продължавай да се изкачваш... всяко стъпало извежда към отвъдното“.

„Да намериш Бога означава да Го търсиш неуморно“.

„Да виждаш Бога означава никога да не преставаш да Го желаеш“²¹.

„Началата“ тук означават транценденцията, която няма край, защото *erectasis*-ът, напрежението, според св. Григорий²² достига дори до вечността и непрестанно направлява душата към нещо отвъд нея, като при това всяка точка на

¹⁷ Деян. 2:17-19

¹⁸ Деян. 9:13 В Синадалният превод думата на οἰκδομοῦμε,νῆ (сегашно деепричастие на глагола οἰκδομε,ν) се превежда в значението „назидавам“, а не съзиждам, в какъвто смисъл тук го цитира авторът – „църквата... беше построена и ходейки страх Господен и с утехата на Светаго Духа, се умножаваше“ (б. пр.).

¹⁹ 'The Church', in: *Forma Gregis*, June, 1952, p. 10.

²⁰ PG 44, 1043B.

²¹ PG 44, 1043B; 44, 401AB; 46, 97A; 44, 404D.

²² Вж. Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris, 1944, p. 309

пристигане предлага нова точка на отпътуване²³.

Тази трансценденция обяснява израза на св. Амвросий²⁴ „един и същи човек е в едно и също време осъден и спасен“. Тя също така позволява св. Ефрем Сирий да каже²⁵: „Цялата Църква е Църквата на каещите се, цялата Църква е Църквата на онези, които загиват“. Св. Симеон Нови Богослов казва: „За онези, които са станали деца на светлината и синове на очаквания ден, денят на Господа никога не ще дойде, защото те са винаги с Бога и в Бога“²⁶.

Много други примери могат да бъдат дадени. Сред тях идеите за храма, литургията и гносиса ще покажат до каква степен Преданието се възвръща към този принцип на есхатологията.

Храмът

От архитектурна гледна точка храмът има кубическа форма или по-скоро наподобява правоъгълник, винаги обърнат на изток, откъдето дойде Христос. Също като кораб (*nave*²⁷ – от *navis*) тя се носи в есхатологическото измерение и плава на изток, към Христос.

Вътре в храма литургическите коментари обясняват символизма на Царските двери на иконостаса и сочат към Христос, Вратата, през която „ще виждате небето отворено“²⁸. През Царските двери се вижда масата на олтара – Сам Христос ни води и довежда при самото Си съществуване. Това високо място на *Opus Dei* се издига в центъра на свещената композиция на богослужението. Около него се движи литургийното действие и живоносното величие на свещените неща се разстила, „небесата, където Триединният Бог пребивава, слизат на земята“²⁹.

Олтарната маса представлява небесния олтар и мистически явява Самия Христос или – още по-точно – по думите на Николай Кавасила³⁰ – евхаристичното сърце на Спасителя. Онези, които бива ръкополаган, преминава през Царските двери за първи път сякаш през огнена стена³¹ и по време на ръкоположението си полага глава върху олтарната маса, като по този начин пресъздава епизода със св. Иоан, който „беше се облегал на гърдите Иисусови“³². Когато слиза в ада, Христос разломва всички двери освен едни: Дверите на Самия Христос, които водят към очаквания Отец, като въвеждат всички люде през тях до Него.

²³ Фил. 3:13-14, „...като се силно стремя към това, що е пред мене, тичам към целта“.

²⁴ PL 15, 1502

²⁵ Цит. по G. Florovsky, *The Eastern Fathers*, Paris, 1931, p. 232

²⁶ Омилия, 57, 7

²⁷ nave (англ.) – наосът на църквата (бел. прев).

²⁸ Иоан. 1:51

²⁹ Псевдо-Герман, PG 98, 384.

³⁰ Вж. Myrrha Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité au XIV^e siècle*, Paris, 1958, p. 145.

³¹ Св. Максим Исповедник, PG 90, 408D.

³² Иоан. 13:23

Божият народ, който се срещаше в Иерусалимския храм, сега се среща в Христоса. Оттогава насам Храмът, като място на Богоявление, е преминал отвъд географското си местоположение, отвъд всяко ограничение на формата. От символа ние преминаваме към реалността, към Присъствието на Христос не само във всеки храм, но също и в Словоето Му, в Евхаристията, във всеки човек, в който Той е Образ на Бога: „когато гледаш брата си, гледаш Бога”, според *agraphon*-а, цитиран от Климент Александрийски.

Литургията

Същото движение можем да видим и в литургията. Кавасила подчертава нейната пълнота: „Невъзможно е да преминеш отвъд нея или да добавиш нещо към нея... след Евхаристията вече няма нищо, към което да се стремиш, защото трябва да спреш там”³³. И все пак след причастието свещеникът се моли: „О, ... Христел!... Давай ни истински да се причастяваме с Тебе в невечерния ден на Твоето царство”.

Между литургията на верните и литургията на оглашените последните биват отпратени и в по-ранни времена дверите на храма са били затворени. Днес ние все още чуваме словата: „Двери, двери” – на прага на страшното тайнство; по думите на св. Максим Исповедник и св. Симеон Солунски³⁴ *не просто вратите на храма, а вратите на историята биват затворени*. „Който има уши да слуша, нека слуша!” Онзи, който остава в храма, трябва да знае какво прави. Той е на път да отиде отвъд историята и да премине отвъд нейните двери. Св. Симеон изказва това така: „Оглашените са отпратени, а верните – оставени, защото този момент открива края на времето”³⁵. Вярващият провъзгласява вярата си, като изрича Символа на вярата и се приготвя да се представи на съда. И ето свещеникът казва: „пагаме пред Тебе и Ти се молим... дай безукорно и неосъдно да стоим пред светия Твой жертвеник. И (на тези, които заедно с нас се молят)... да се причастят с Твоите свети тайни и да се удостоят с Твоето небесно царство”. Тъй вярващият преминава през съда; в момента на причастието той е възкръснал и наистина влиза в Царството. Сега вече той пее: „Видяхме истинската светлина, приехме небесния Дух”. Духът е поискан и получен, тъй че да може да се съзерцава светлината и нейната гледка е признак за напредването към есхатона.

Благочестието на иудеите от Ветхий завет е формирано от слушането: „слушай Израилю”. Изреченото слово полага основанията на историята. Сега заповедта вече не е „слушай”, но „повдигнете си очите и погледнете!”. По същия начин Евангелието ни дава да чуем словото на Иисуса, но когато историята бъде трансцендирана „чистите по сърце... ще видят Бога”. Във времето на своето мъченичество дякон Стефан вижда небесата отворени и Синът „да стои

³³ *De vita in Christo*, PG 150, 584B.

³⁴ *Мистагогия*, гл. 13, 15-24.

³⁵ *За храма*, гл. 73.

отгясно на Бога”³⁶. Г. Кител³⁷ подчертава факта, че Възкресението на Господа въвежда във видението на светлината на Парусията и бележи Входа в есхатологическата епоха³⁸. Но яркият облак, съпровождащ изхода, вече покрива скинията, като изпълва Храма и открива вместилището на *Шехина*-та, мястото на теофанията. Затова именно според Кител великите визионери Моисей и Илия са стоели с Христос по време на Преображението, за да свидетелстват за същата тази светлина на божествената слава: „Да бъде светлина”³⁹, светлината на Тавор, Агнецът на небесния Иерусалим, единственият блясък, осветяващ историята. Исихастите неспирно са го прогласявали.

Гносис

Богословието на последните неща предполага възхождането на мисълта до нивото на „съгене на съгенето”⁴⁰ на разпнатото съгене. Богословската мисъл няма пряка приемственост с човешката философия: ние възвестяваме онова, което човеку на ум не е идвало, но което „Бог е приготвил за ония, които Го обичат”⁴¹.

Под тънкото покривало на философския дискурс отново и отново се явява един и същ ултимативен въпрос. Той винаги е идентичен и единственият отговор за него следва да бъде намерен там, където дискурсивната мисъл може да прелее отвъд ограниченията и да се придвижи към фундаменталното свидетелство. Колкото е по-дълбока мисълта, толкова по-малко адекватно е словесното ѝ изразяване, докато се достигне до точката, в която при пълния разцвет на мисълта – тя става неизразима. Луи Лавей отбелязва, че „речта взема от мисълта нейната чистота и тайна”; и още: „Безмълвието не се различава от вътрешната реч”⁴². Подобно мълчание не е по никакъв начин отсъствие или празнота; то е пълно с неизразимото.

Предметът на такова причастие-познание в неговия апофатичен аспект, трансцендира методите на доказателство и демонстрация, но в ревелаторния си аспект – представя сам себе си на ума под формата на непосредствено свидетелство. Той не може да бъде познат чрез чисто спекулативно познание, а брачно, чрез цялото ни същество, чрез пряко участие и познаване, чрез познание на епифаничното присъствие. „Познаването” в този случай означава да станеш това, което знаеш, да живееш с неговия живот, да му бъдеш причастен; накратко – да познаваш чрез Евхаристията.

Подобно свидетелство има неопровержима сигурност. Това е значението на

³⁶ Деян. 7:54

³⁷ *The History of Religion and Early Christianity*

³⁸ „Еон” означава мяра за време, епоха, цикъл, свят. За иудеите еонът бележи времето преди и след Месията, а в Новия завет – времето преди и след Въплъщението, историята и есхатологията.

³⁹ Това не се отнася до астрономическото слънце. Вж. Княз Е. Трубецкой, *Смисъл жизни*.

⁴⁰ Максим Исповедник, PG 90, 408D

⁴¹ 1 Кор. 2:9

⁴² Lavelle, *The Word and Writing*, p. 133-134.

гумата „сигурност“ в *Мемориала* на Паскал. В обект с такава сигурност се схождат и познатата реалност, и неговата опитна стойност, и непосредствено въвеждат съгласието на духа – веднага щом той бъде освободен от прегразсъдка. Но поради самата причина на неговата свобода разумът може да обсъжда и отрича свидетелството. Именно затова всяко свидетелство, дори физическото, е винаги енигматично⁴³ и предполага онова по-дълбоко ниво на вярата, което е убеденост в „онова, що не се вижда“⁴⁴, или с други думи – познание на свидетелството, което не може да бъде доказано. На това интуитивно ниво на сърцето предметът на свидетелството не изглежда очевиден, но всъщност е – и ни предупреждава чрез дълбинния глас на съвестта, че ще излъжем, ако тръгнем против него. Следователно да се опитаме да „покажем свидетелството означава да започнем да не вярваме в него“⁴⁵. Кафка много добре формулира това, позовавайки се на Христос: „Той е бездна, пълна със светлина, пред която човек трябва да затвори очи, за да не се хвърли в нея“⁴⁶.

Свидетелството е тясно свързано с откровението и изхожда от неговите дълбини. То предполага връзка между познаването и неговия небесен произход, анамнезис и призоваване – едно епифанично въображение. Това ни позволява да утвърдим, че единствената възможна философия на „свидетелство-сигурност“ е тази, която може да дълбае, докато достигне философията на откровение и богословски апофазис. Без да отрича ценността на позитивното богословие, негативното богословие иницира познание чрез „учено невежество“⁴⁷. То граничи с една истинска неизразимост, вкоренена в изгарящата близост на Бога, по съществуването си очевидна и по съществуването си тайнствена.

* * *

Светът от гнешния ген

Настоящият атеизъм е казал последната си дума и не може да отиде по-нататък, без да умре. Екзистенциализмът също изрича последните си слова. И догматическият марксизъм – по същество до-критически – именно затова забранява всеки опит за напрегък, трансценденция и феноменологическа редукция.

Тропарът на Деветия час нарича Кръста „праведно мерило“,⁴⁸ едната страна на което „се низвежда в ада, поради тежестта на хулата“, а другата „се облекча-

⁴³ „Невероятна е розата, невероятен е славеят“, казва Гьоте. Поезията също като изкуството е носталгичен анамнезис на изгубения рай, свръх-съзнателното предчувствие на Царството. Вечните дарове се явяват във времето.

⁴⁴ Евр. 11:1

⁴⁵ Вж. E. Bersot, *Liberal Philosophy*, p. 35

⁴⁶ Вж. Lelong, *Saint John amongst us*, p. 142. Това е и значението на добре познатия парадокс на Достоевски: „ако някой ми докаже като а+b, че истината не е в Христос, аз ще остана с Христос“. Истината, която може да се докаже като а+b, никога не е цялата истина; напротив, цялата истина в Христа може да се покаже, но не и да се демонстрира – тя е в самата себе си върховното свидетелство.

⁴⁷ Това е централната идея на книгата на S. Frank *The Unknowable*.

⁴⁸ Това е иконографското значение на долната леко наклонена греда на Кръста; тя бележи съдбата на двамата разбойници, разпънати с Христа.

ва от прегрешенията за познание на богословието”. Чрез Кръста всичко вече е претеглено според онтологическата си тежест, небесното си съдържание, количеството си вечност. Огнените букви, които изписаха „мене, текел, упарсин”, го прогласяват и – също както в дните на Даниил – всяко атеистично начинание е „претеглено на къпоните и намерено твърде леко”⁴⁹.

Съзнавайки вътрешната си слабост, войнстващият атеизъм може да погребее Православието и да го заключи зад тежката врата на мълчанието. Но сърцевинната тайна на вярата е точно този гроб – разгромен и разтворен от победната сила на живота. Завладяващото чудо на настоящото обновление на образите е Божествено утешение и в същото време – то е страшно: когато словата замлъкнат, камъните ще завикат; това е керизма, издигаща се от земните дълбини, безмълвна хвала (славословие) на онези в смъртно страдание. Огненото изпитание откри непобедимата сила на вярата; тя премина гори през смъртта и докосна непоклатимото отвъд. Именно в затворите и лагерите човек среща Бога лице в лице. И ако литургията е смалена до Иисусовата молитва, мъчителният опит кара човека да я повтаря за онези, които никога не са се молили.

Духовността на „заливането”

Настоящият поврат на историята е изключително сериозен. Вселенскостта на Православието го прави отговорно за съдбата на християнството и на света. Неговите дарове (*charismata*) го заставят да се залови за радикално разкаяние (*metanoia*) и му предлагат жив и профетически изглед на задачата му. Векове почти навсякъде Православието е тънело в сънливото удобство на статичните форми. Христос е станал затворник на иконата; гъхът на Духа е натежал от злато, скъпоценни камъни и сковани жестове на векове рутината. Продължителността на службите, едно многословие, което вече не подхожда на характера на времето, безразличието към свидетелството, атрофирането на вселенското свещенство – вече не могат да бъдат оправдани, когато бъдат гледани редом със страданието на питащия свят. Неговата енергичност се е подслонила в националния и юридически провинциализъм, естетизма на елита и народното суеверие на масите. Когато Православието препяства движението на традицията, то дегенерира в неподвижен традиционализъм и предателства собственото си назначение.

Най-вече иконографията има какво да покаже тук. Иконата е симптоматична за стила, изразяването на духовността и вътрешно присъщата припомняща окончателност на символа. Бедата не е само в декадентските векове, упадъчната тенденция към натуралистично изображение и алегоричен заден план; дори най-традиционният иконограф може да успее да остане единствено верен копиращ на образците на миналото. Той вече не съзерцава Божествените тайни, както са правили подобните на Рубльов; той съзерцава изкуството на другите. Но иконата се нуждае от непрестанна креативност, за да добави светлина към светлината, също както духовният човек добавя огън към огъня, както богосло-

⁴⁹ Дан. 5 (приблизителен цитат – б.пр.).

вът добавя видение към видението⁵⁰.

Единствено есхатологическото безвремие може да очисти човешките традиции и да навлезе във времето, защото то кара вчерашния ген да премине в днес. И именно в този дух повечето скрити форми на духовността стават видими. Дом Русо отбелязва в тази връзка: „Един монах, който беше живял в близкото обкръжение на други монаси, изрази пред нас своето учудване, когато един ген се върна в родината си и чу братята му да обсъждат по свършено светски начин политиката или нещо друго. „При източните, каза той, не е така. Те могат да виждат всички тези събития далеч по-духовно и по-есхатологически и може би по-апокалиптично; те имат по-силно чувство за принадлежност към другия свят”⁵¹.

Това свидетелство припомня онова място от Послание до Диогенет от трети век, където се казва: „те прекараха живота си на земята, но бяха небесни жители”, и може би това е особеността на Православието. „Оставете мъртвите да погребват своите мъртвци”, е казано на живите, за да им се припомни за възкресението от мъртвите⁵² и да се насочи историята отвъд нейните граници.

Традиционното свещенство съзерцава в Христос свършения епископ и свършения мирянин и знае, че в Христа няма нито цугеин, нито елин, нито мъж, нито жена, нито епископ, нито мирянин, защото всеки намира там своята пълнота и своето изпълнение. Тялото е йерархически добре организирано без всяко колебание относно равенството. Никой мирянин не превъзхожда епископа, но епископът може сам себе си да превъзходи в светостта: „ние не сме господари на съдбата ти, а служители на радостта ти”. Единствената реална власт на епископа е, че той предстои в любов с гара на нежността и на просветленото милосърдие. Единственият довод на властта му е мъченичеството.

Църквата почита своите водачи, но се вслушва в светиите и „богопросветените” си, доверениците на Духа. Тя се моли в огнената слава на катедралите си и повтаря един по един бисерите на хилядолетните си чинове, докато пясъкът се ниже пясъчинка по пясъчинка през отверстието на часовника. Тя седи на трапезата на грешници и почита Отците пустинници във външната им голота (тотално нестяжение), като се вслушва в тишината на Словото.

Тя проповядва покаяние, трептението на гушата пред портата на Царството, тя съзерцава иконата на Деусиса, на Страшния съд, на Венчанието на Агнеца, неугържимия превес на милосърдието над правосъдието. Един „Христа ради юродив” се молеше в часа на смъртта си: „светът да може да се спаси и цялото човечество да може да бъде спасено”. Църквата помни словата на св. Антоний: „Адът съществува, но само за мен”, и тя знае как да остави страха си от ада и никога да не се отчайва, защото всяко отчаяние – както и всяко твърде от-

⁵⁰ Става дума за молитвеното видение, защото според св. Григорий Нисийски „богословът е онзи, който знае как да се моли”.

⁵¹ *Monasticism*, Chevetogne, 1957, p. 31.

⁵² Точна интуиция на Федотов.

крито утвърждаване – наранява Истината.

Вместо цензурата, индекса на забранените четива, клерикализма, концептуалния догматизъм и също – вместо анархичното освобождение от Традицията – което не е равно на преминаване отвъд нея към нещо по-голямо, положено от самата традиция – Православието култивира инстинкта да полага крак в стъпките на традицията. Това му отрежда специално място в икуменическият диалог. То показва, че колкото по-традиционен е човек, толкова е по-свободен от всяка традиционна форма и толкова повече внимание обръща на нейното съдържание, на „Словото, което глаголи” – сърцето на традицията – според св. Иринеи, което води от законите ѝ към нейната благодат.

Еклесиологическият принцип, ръководещ Източното православие, е *съборността*. До осми век това намира исторически израз във Вселенските събори. Днес ние можем да предвидим един (възможен пример на есхатологическа трансценденция) постоянен Синод в Рим или в Иерусалим, съставен от представители на всички автокефални църкви. Всяко решение би могло да се предлага за одобрение на Тялото на съответните църкви.

Римската църква, дълбоко белязана от своето минало и собствените си събори, би имала възможност да изразява консенсусно мненията на Запада чрез папата. Нейната власт не би била форма на юрисдикция над епископите на Изтока, а съгласно традицията на Отците, властта на онзи, който предстои в любов и намира чрез това израз на отеческия дар.

Неопатристиката вдъхновява едно предумотрително събиране на силите и разшифрова посланието на Отците да се преминава от слово към дело и към неизразимите дълбини на отеческия опит за Бога; „защото царството Божие е не в думи, а в сила”⁵³. Вътрешно всеки човек бива съветван да „следва гол, голия Христос”. И както паузите са част от музиката, дори литургията се приема като вид молитвено мълчание⁵⁴ и като изражение на Името на Иисус. От този кладенец на живота неопатристичното мислене черпи силата си да свидетелства за последните дни.

Именно в този окончателен смисъл Православието, вярно на непоклатимите си основания в догмата, е способно да *трансцендира историческия си тип*, понеже цялото му минало е една инициация във времето на „великото изкушение”, което вече не е историческо време. Христос гоиде да превърне смъртта в сън на очакване, както при Седемте спящи отроци от Ефес, и също гоиде да събуди живите спящи.

„Който приема вас, Мене приема”: човекът става Христос, Който светът при-

⁵³ 1 Кор. 4:20

⁵⁴ Една много древна икона потвърждава това. Тя е наречена „Спасително мълчание” (Благое молчание).

ема в Него и чрез Него. Съдбата на света, *обикнат от Бога в неговия грях*⁵⁵, зависи от нашето умение да свидетелстваме за светлината, която сме видели, и от нашето изобретателно милосърдие. Застанала вече лице в лице с инферналното измерение на света, време е Църквата да престане да говори за Христос, но да го изяви, да Го открие, да стане Христос. Според великите ни светци това е значението на гумите: „апостолска гуша” – всеки, който е кръстен, взима сериозно вярата си и се отзовава на заключението на Евангелието според св. Марк. Запечатан и по този начин надарен с благодатта на Бога и напълно осветен за служение на Царя, той прави някои много прости неща (погледнати в светлината на вярата на Евангелието) – хваща змии, изцерава болни, възкресява мъртви, когато Господ повелява. Историческият час е така устращаващ, че изисква всички сили на вярата и даровете и благодатите на есхатологическата Петдесетница, за които Йоил говори.

Това е времето, споменато в монашеския текст, който беше цитиран, за последния сблъсък между дяволското робство и свободата на чагата Божи. Благодатта да се пресекат границите принадлежи на най-дълбоката същност на човека. Нетърпението от ограниченията е най-значимото определение на християнина от днешния ген. Неговата благодат е свободно пророческо ликуване, не празна спекулация върху обективните избори, а творческа свобода, поезията на трансценденцията на сърцето на твартата, ипостасен член на Тялото.

Тази зряла свобода, тази трансценденция може да е изненадваща. Бог очаква да бъде такава. Тя е тайното послание на Традицията. Свободата не е право, а дар и задача, която краят на историята поставя на всички нас и ние – като неговите свидетели – ще даваме отчет за нея пред Бога.

Превод от английски: Слава Янакиева

⁵⁵ Иоан. 3:16-17. Старецът Зосима (Братя Карамазови) има едно смело изречение: „Обичайте човека и в греха му, защото това е Божествената любов” (приблизителен цитат – б.пр.) – „да обичаш” в този смисъл означава да разбираш и да състрадаваш.

Георги Капрев

ЗА ДИМИТЪР АВРАМОВ – ЛИЧНО

Трудно ми е да говоря „в памет“ за Димитър Аврамов. Действително ми е невъзможно да кажа за него „беше“. Тъй като би било невярно до несправедливост.

Фактът, че на 1 май 2008 г. той отхвърли света на лесно видимото и текущото, е несъщински детайл от неговата биография. Защото става дума за една биография на духа, за биографията на едно изумително културно присъствие, чиято жизненост не се влияе от отпадането на плътта. Давам си сметка, че това би могло да прозвучи и като клише. Не и в случая с Аврамов обаче, доколкото последните почти десет години от земния му път го доказват по радикално необорим начин.

Той е, разбира се, и академичен учен, и то – както ще стане дума – от много тежък калибър. Сериозното научно изследване изисква уединяване, концентрация, самота, ако щете, интензивно оставане очи в очи с обмисляното. Заедно с това, колкото и несъвместимо да изглежда това за някого, Аврамов е може би сред последните представители на една изключително елегантна култура, която би могла да бъде наречена и „култура на агората“. Тя е култура на активното публично лицестоене, на пластичното логосно устояване, на плътния диалог, на ефектната и красива реч, на спора, щом се наложи – на скандала. Тя е задължително лична, персонално-обемна.

Неслучайно неизчерпаемите сладкодумни и заедно с това дълбоко аналитични разкази на Аврамов за българската култура обхващат не толкова предмети, резултати, колкото личности и лични действия, изграждащи културното пространство. Центровете на динамично мисленото цяло са неизменно личностите, с царовете на тяхната индивидуалност, но и с тяхната формираща сила. Културата, живяна и произвеждана от Аврамов, културата Аврамов, ако щете, е същностно персонализиран обмен на креативни енергии.

Винаги съм предполагал, че Аврамов, както и най-близките от съвременниците му, Радои Ралин например, дължат своя етос до голяма степен на Атанас Далчев, на кръга, формиран около него. Това предположение се потвърждава от още сноп характеристики, носени от него неотменно, безвъпросно. Най-напред иде реч за усета за дълг и дължност, за отговорността пред себе си, пред другите, пред обществото, пред историята. Дано това не прозвучи патетично, понеже самото дълженствувание пред лицето на историята има при Аврамов свършено непатетичен характер, доколкото формира неговото всекидневие.

В това всекидневие той е настоятелно отстояващ своите позиции, императивен, язвително остроумен, краен, изискващ от събеседника заемането на също така ясна позиция, когато е нужно – радикален отпор. Яснотата на позицията

и задължителността на безкомпромисното ѝ отстояване, активната диалогичност и устояването на висока нравствена и интелектуална мяра са сред основните ефекти от ученичеството в „школата Аврамов“, тоест в измеренията, задавани от неговото присъствие.

Задължително такова измерение е устояването във високите, в най-високите слоеве на мисловната и езиковата култура, гнусливото зачертаване на просташината, дебелацината, тъпотата, липсата на вкус – естетически, интелектуален, екзистенциален. Духовният аристократизъм, излъчван, внушаван, засаждан и враждан от Аврамов, е неподлежащ на игнориране коректив за всекиго, присъпил в света, оживяван от него.

Системен елемент на този аристократизъм е примерът, личният пример, задаването на образец чрез собствената жизнена практика, независимо от социалните и всякаквите външни за него отношения. Това също не бива да прозвучи патетично.

Имам пред очи жизнената практика на Аврамов цялостно, а заедно с това – най-вече през последните десетина години. Тъкмо този енергичен, елегантно-подвижен, изцяло принадлежен на градската динамика човек бе принуден „да пази леглото“, бе осъден на телесна парализа. Толкова по-очевидна стана през този период нравствената, интелектуалната и духовната мощ на Аврамов. Страданието не го отчая, не го срази, не го обезобрази. Напротив, стимулира го да избистри до пълна яснота позициите си, вкуса си, самоутвърждаването и радикалното утвърждаване на ценностите, схващани от него като незаобиколими. Възвиси го.

Когато размишляваме за неговия духовен аристократизъм, трябва да гържим не на последно място пред очи факта, че той е произведен и съхраняван в максимално неподходящи тъкмо за това условия. Димитър Аврамов е роден през 1929 г. Лесно може да се изчисли, че интелектуалното и културното му съзряване се случва през „най-идиотския период“, ако ми бъде позволено да го цитирам пряко.

Става дума за смрадливата задуха, за зловещата смрад на 50-те години. Тогава именно той започва да учи право, което бързо заменя с философия. Официалното следване при новоизпечените червени професори остава постоянен съгържателен фон на неговите разкази-гротески, обилно илюстриращи „догматизма и триумфиращата партийна простотия“, както обаче и насилственото обезкръвяване на българската култура, сриването ѝ до критичния праг на оцеляването.

Личният му усет за високото в културата, предначертан през ученическите му години, както и шансът да общува трайно с философска величина като Димитър Михалчев (в архива на Аврамов и досега се пази един коментар на знаменития учен върху текст на младия му приятел) и други някои недобити „буржоазни мислителни“ предопределят посоката на интелектуалния му път, както и криволиците на професионалната му съдба.

В последна сметка той се определя за изкуствознанието, за анализирането (най-вече, но далеч не единствено) на изобразителното изкуство, което в идеологически обремененото време остава зона, относително освободена от постоянна цензура. Наистина относително, както свидетелства собствената му съдба.

Ако днес имаме правото да посочваме Димитър Аврамов като най-значителния български историк и анализатор на изобразителното изкуство, то е затова, защото то си остава за него главно повод за философски размисъл, само рамката за плътния мисловен процес, солидно наситен с антропологически и социални измерения. Когато Аврамов бива именуван „историк на изкуството“, то се прави най-вече по силата на академично-дисциплинарната традиция. Историк в баналния смисъл на думата той никога не е бил по силата на най-малко две причини. От една страна, тълкуванията му на изобразителното и литературното изкуство никога нямат архиварски характер, нямат за цел „грамотно описване“ на фактите. Произведенията, стиловете, художниците, литераторите са основно диалогичният партньор в един напрегнат и ангажиран мисловен процес. От другата страна, Аврамов демонстрира подчертан афинитет към модерността, към действеното в актуалната културна ситуация. С този мотив са даже обръщанията му към сравнително по-отдалечените епохи.

В един негов разказ стоят преплетени два спомена. Първият съхранява второкурсника Генко Генков, обучаващ на етюдна техника кандидат-студента Георги Баев, ползващи за доброволен модел по-младия им съсед Митко Аврамов, запленил от процеса на изобразяването. Другият пази удивлението пред първото абстрактно изображение, попаднало пред неговия поглед: една работа на същия Генко Генков, изложена във витрината на магазин за платове в родния Бургас и тълкувана му от вече първокурсника Георги Баев. Този първи, изключително позитивен шок продължава въздействието си през целия му живот, той се оказва съдбовен.

Погледнем ли дори най-гребните му статии или рецензии, не можем да не забележим, че там няма обсъдени случайни, а още по-малко невзрачни фигури. С безпогрешен усет Аврамов страни от баналното, натуралистичното, пошлото, конюнктурното. В още по-висока степен тази прецизност е видима в монографиите му: книгите за Майстора, Лика Янко, Кирил Петров, Георги Божилов, Генко Генков. Специално внимание заслужава изследването му върху Боглер, смразяващата „Летопис на едно драматично десетилетие: Българското изкуство между 1955 и 1965 г.“, възхваляващата „Диалог между две изкуства“.

Безспорният му шедевър, във всеки случай най-високо инспириращата му книга, книгата, оказала най-потресно въздействие, е „Естетика на модерното изкуство“, появила се през 1969 г. Сравнена със съвременните ѝ писания у нас, тя стои като излязла от фантастична приказка, дала кураж на десетки светли умове. Без никакви локализации и сравнявания, това изследване не губи и не може да загуби актуалността си, своята валидност, продуктивността си. Защото е безкомпромисен текст. Безкомпромисен не само по отношение на тогавашната

официална идеология, но и по отношение на професионалните критерии, чуждещ се до погнуса както от провинциалното мрънкане за липсата на източници и информация, така и от самомнителната глупотевина: „най-добро (най-първо, най-пълно) в родната наука”.

Аврамов е високо култивиран европеец във всичките си жестове. В професионалните – задължително. Той е наясно, че няма толкова недоразумение като регионална наука – както в пространствен, така и във времеви план. Че историята на науката не признава оправдаване чрез конюнktури. Не може да се забрави нескриваната му радост, установявайки, че не е необходимо да замени дори една-единствена дума в (отдавна) подготвяното второ издание.

Принадлежността му към високите, към най-високите етажи на европейската култура се засвидетелства не само от невероятната му ерудиция, позволяваща свободно движение през всичките и всякаквите нейни слоеве. Тя проявява себе си с очевидност в несантименталната му критичност дори към произведения и автори, натрупали патината на еталонни. Заедно с това обаче тя живее в способността му да не изпада в цинизъм, а да умее да изпада в захлас пред действително високите постижения, пред „абсолютните шедеври” на човешкия творчески дух, да се зарадва на успеха на хората около него, с които (или обаче: срещу които) гради обемите на модерната цивилизация.

Разказът за Димитър Аврамов би бил уцърбен, ако не включи в себе си факта, че всичко това върви при него в задължително единство с една изострено чувствителна гражданска позиция, с един ясно заявен социален ангажимент, с увереност в силата на човешките таланти, с вяра в съвършенството на Божествения промисъл.

Димитър Аврамов – личността – култура, личността – културен образец. Личността, към която имам привилегията, навярно негозаслужената привилегия, да се допитвам в миговете на тревога и колебание, заговаряйки го на „ти”.

Димитър Аврамов

ПРЕОТКРИВАНЕТО НА ИКОНАТА

В търсене на нов национален художествен стил

Едно значимо общокултурно събитие през 60-те години, гало тласък на процеса за приобщаване към националните ни традиции и за търсене на нови, по-въздействащи художествени форми, бе създаването на Криптата (филиал за старо българско изкуство при НХГ).

Официално тя се откри през май 1965 г., но всъщност бе подготвена далеч по-рано и може с увереност да се твърди, че е резултат от преломните процеси в българската култура от края на 50-те години. Десет-петнайсет години по-рано нейното създаване бе невъзможно.

I

След като цели столетия иконата е била благоговейно почитана като национална светиня, а след освобождението ни от османско иго бе станала обект на държавни грижи (макар и крайно скромни поради изключително слабото финансиране), както и на изследователско внимание дори от страна на такива капацитети като Анреј Грабар, изведнъж след 1944 г. интересът към нея секна. Нещо повече: тя стана поредната жертва на обявения за държавна идеология марксистически атеизъм, според който религията е форма на примитивно, ненаучно мислене, нетърпимо за нашия позитивен век суеверие, долнопробна мистика и пълна заблуда. И още по-опасно, и още по-страшно: тя винаги била оръдие в ръцете на експлоататорските класи, за да държат в подчинение народните маси; – „опиум”, който ги приспивал, пречейки им да видят действителността такава, каквата е, и да я променят съобразно своите интереси. Следователно и като мирозглед, и като църковна институция тя била „реакционна сила”, която, естествено, няма място в новото безкласово общество и щяла безусловно да изчезне при комунизма. Но „отмирането” ѝ нямало да стане автоматично, а с упорита възпитателна работа в атеистичен дух (методична, масирана, войнствена пропаганда). И разбира се – с държавни мерки.

И мерките бяха незабавно взети:

- веднага след 9 септември бе премахнато вероучението от училищата като учебен предмет; молитвата – също; общочовешките императиви на религиозния морал заменени с релативните ценности на „класово-партийната” етика;
- Богословският факултет бе изваден от Софийския университет и (по съветски образец) превърнат в Духовна академия с всички произтичащи от това отрицателни последици и за преподаватели, и за студенти;

- богословската книжнина с нравствено-възпитателен и апологетичен характер (без значение преводна или оригинална), включително литературната самоотбрана срещу всекидневната атеистична агресия, бяха забранени; публични беседи, лекции, конференции, семинари с теологична проблематика – също;
- дейността на Синодалното книгоиздателство бе сведена до малобройни и жалки на вид канонични пособия за свещеници и календарчета без никакво по-широко обществено, духовно-формиращо значение;
- със секретно разпореждане до всички обществени библиотеки в страната бе иззета от тях и унищожена религиозната литература (както и всичко, което се смяташе за „реакционно“);
- никакво преиздаване на Библията;
- конфискуване на църковните и манастирските имоти (земи, сгради, стопанства);
- ликвидиране на социално-милосърдната мисия на Църквата (сиропиталища, старопиталища и болници; параклиси в болници и затвори);
- замяна на църковния календар с граждански; анулиране официалния характер на религиозните празници (Коледа, Великден и пр.);
- драстично намаляване общия брой на свещеници и монаси; и най-злокобният парадокс: внедряване на свещеници атеисти в Църквата; Свети синод, ръководен от патриарх безбожник, с главен секретар и началници на отделения – членове на БКП и агенти на Държавна сигурност;
- преустановяване на всякакво църковно строителство и на инвестиции за поддържане на вече изграденото, сиреч обричането му на постепенно и неотвратимо саморазрушение; до вчера действащи църкви се превръщаха в складове и обори...

Това бяха, тъй да се каже, „законно-творческите“, държавно-административни мерки, които следваше да унищожат присъствието на религията в живота на българина. Към тях се прибавяше и нещо

* * *

Едва ли впрочем съществува по-радикално отрицание на принципите, върху които е изградена иконата, от оптически-наподобителния и описателен соцреализъм. Да оставим настрана нейната теологична и сакрална функция. Като естетическа и пластическа реалност тя бе пълен антипод на господстващите художествени норми:

- „медиумни“ функции на изображението като посредник между два свята: духовен (трансцендентален) и материален (феноменален);
- монументализъм на общото композиционно решение: статична фронталност и иератична изолация на фигурите и сцените от всекидневната действителност; метафорични значения на пози, движения и жестове;
- „неадекватни аналогии“ („неподобни подобия“) между божественото, сакрално-

- то, от една страна, и човешкото и всекидневното – от друга;
- свободно съчетание на възвишеното и гротескното (в сцени като *Поругание на Хрифта, Страшният съд, Разпятие* или *Слизане в ада*);
 - изразителни деформации (преувеличения, анатомични или конструктивни „своеволия“) – своеобразният „експресионизъм“ на средновековното изкуство;
 - линейна стилизация и ритмика, колоритна символика, декоративна система от антикаторни, чисти, „сигнални“ цветовете, даваща основание на някои изследователи да говорят за „плакатен стил“ на средновековната източнохристиянска живопис;
 - автономна (вътрешна) светлина – без конкретен материален източник;
 - двупланов строеж на композицията, разгъваща се във височина (вертикално) и на ширина, но не и в дълбочина. Във връзка с това – обратна перспектива с нейните перцептивни и сугестивни ефекти; за разлика от ренесансовата „права перспектива“ обратната приближава изображението до зрителя, вместо да го отдалечава от него;
 - пропорции и „диспропорции“ съобразно с идеята и значението на образа, а не според елементарните оптически закономерности. Най-важните образи в религиозния разказ се изобразяват най-големи, независимо в кой перспективен план на композицията се намират. Дори на втори план Христос се извисява над всички.

Тези основни черти в естетиката на иконата и средновековната ни живопис изобщо, които някои наши стари майстори от епохата между двете световни войни бяха интуитивно почувствали и отчасти използвали в своето творчество, за определен период от време (периодът на казионна атеистична агресивност след 9. IX. 1944 г.) сякаш загубиха всякаква привлекателност и въздействаща сила.

Доколкото това изкуство все пак биваше обект на научно разглеждане и оценки, стараяха се да подчертаят като особено положителна черта може би най-неспецифичното и дори „противопоказното“ в него: наличието или навлизането на „реалистични“ елементи и интерпретации през определени исторически периоди. От цял един възхитителен стенорисен ансамбъл едва ли не най-ценни се оказваха ктиторските изображения. На тях се обръщаше специално внимание, защото се предполагаше, че тук зографът се е освободил от канона, за да постигне физиономична прилика, сиреч реалистична индивидуализация. Екскурзоводите и пътеводителите в Боянската църква с особено удоволствие подчертаваха например битовия детайл „кромид лук“ върху масата на Тайната вечеря. Това трябваше да го знае и всеки студент по история на изкуството, а то бе най-лесно за запаметяване. Изтъкваше се също така „революционното“ значение на яйчната темпера като техника, предполагаща неизмеримо по-големи възможности за нюансирана, респективно „реалистична“, моделировка от мокрото фреско. Тя пък и произтичащите от нея последиствия при интерпретацията на образа даваха основание на някои с

наивно самочувствие да поставят българската средновековна живопис от XIII век в началото на Европейския ренесанс, който, както е известно, представлява всеобщ, титаничен устрем към овладяването на материалната действителност и фактически край на условната византийска естетическа система.

III

Към края на 50-те години нещата започнаха да се променят: реабилитирането на наши именити художници, чиято живопис се възхваляваше или пък бе построена върху аналогични на иконното изображение принципи, спонтанният интерес към народното творчество, изострянето на чувствителността към националната старина, съмнението в догмите и съпротивата против сектантските предразсъдъци постепенно възвръщаха обществения и творческия престиж на средновековната живопис, респективно на иконата.

Няколко гати маркират възходящата линия на този процес: през 1957 г. се създаде **Институт за паметниците на културата**, една от задачите на който бе да консервира и реставрира наследените художествени съкровища. През същата година **Никола Мавродинов** издаде своето солидно изследване *Изкуството на Българското Възраждане*, където част от вниманието бе насочено върху последното сияйно припламване на старите иконописни (и стенописни) традиции на българския народ. Две години по-късно Институтът по изобразителни изкуства при БАН посвети сесия с доклади от видни специалисти за Боянската църква и боянските стенописи по случай 700 години от тяхното създаване. През 1960 г. издателство *Български художник* публикува книгата *Стара българска живопис* от **Кирил Кръстев** и **Васил Захариев**, а през 1962 – *Българско Възраждане* (живопис и графика) от **Мара Цончева** с много репродукции на средновековно и възрожденско изкуство. Започна и провеждането на комплексни научни експедиции на изкуствоведи, музиковеди и етнографи, организирани и финансирани от БАН, чиято цел бе да се регистрират и опишат наличните старинни художествени богатства (през 1955 – в Странджанския край, 1956 – Северозападна България, 1957 и 1958 – в западните области на Средна България).

Участвах в една подобна десетдневна експедиция през 1961 г. във Велико Търново и Арбанаси и ми е трудно да забравя противоречивите чувства, с които пристъпвах праговете на тези национални светилища: радостта, възторгът, въодушевлението неотвратимо се помрачаваха от непоправимите поражения, нанесени от времето и съвременниците. В някои арбанаски църкви, за да видиш жалките останки от великолепните стенописи, трябваше светотатствено да тъпчеш другата част, изронена върху пода. Избодени очи на светци, кощунствени надписи, изпочупени прозорци, през които в дъждовните сезони влагата нахлува и невидимо руши – което времето бе пощадило, биваше вандалски унищожавано от неграмотността.

Това се знаеше, то се виждаше и болезнено преживяваше от всички, които имаха високо и чувствително съзнание за историческите, националните и естетическите ценности. По вестниците и списанията все по-често се появяваха статии *Да спазим старините!*, *Да опазим националните съкровища!*, *Да пазим очите на историята!*, *Руши се едно богатство*, *Основателна тревога и неотложни мерки*, *Повече грижа*

за нашите старини! – такива бяха заглавията на някои от тях. Списание *Изкуство* публикуваше многобройни снимки на забележителни художествени паметници, доведени до жалко състояние от невежеството и простотията. Тъжно и срамно бе да ги гледаш. Под тях надписи „...обезобразени от некултурни посетители“ или „унищожени от погниси стенописи в...“. Спирайки се на пораженията в няколко сфери на пластичната ни култура, проф. **Мара Цонева** насочваше вниманието си и върху иконите¹:

„Някои от нашите най-ценни стари икони, шедьоври със световно значение, отдавна са изнесени в чужбина. Но и досега пристигащите в България чужденци обикалят стари градове, влизат в къщи, църкви и манастири и търсят да закупят икони. И все още стари икони по контрабанден път излизат от България.

Вярно е, че напоследък най-ценните икони, съхранявани в стари къщи и манастири, бяха описани от музейните работници по места. По този начин се пресече пътят за масовата търговия с икони и широкото им изнасяне в чужбина. Но реши ли се с това напълно въпросът за опазването на иконите ни?

Надникнете в многобройните църкви и църквици, в които се опазват все още голяма част от старите ни икони, и ще видите какво е тяхното състояние: потънали в прах, оплетени в паяжини, покрити с мухъл, разядени от дървесни червеи, окапани от свещи“.

Асен Василев, който с възрожденска страст и ревност проучваше десетилетия наред старото българско художествено наследство, на свой ред апелираше:

„Става дума за опазване на културните ценности. А за да се пази нещо, това значи то да се познава добре, да се цени и обича. А да се познава добре, това значи по научен път да се докаже неговата стойност и значение“.

IV

Този процес бе вече започнал – бавно, мъчително, с колебания и противоречия, но вече в пълен ход. Все повече материални средства се отделяха от държавата. Към неколцината научни ветерани се приобщаваха млади сили, амбициозни за откривателства в една област, която сякаш очакваше тепърва да бъде истински осветлена и разработена. Поставяше се с грижа и проблемът за компетентни, висококвалифицирани реставраторски кадри, да се скъса с аматьорството, което често пъти нанася не по-малки вреди от пасивното невежество. Към Художествената академия все още нямаше катедра по консервация и реставрация, каквато се откри много по-късно – чак през учебната 1973–1974 г.

Междувременно Комитетът за културни връзки с чужбина организира уникална изложба – *2500 години изкуство по българските земи*, с 275 експоната, между които 40 от най-хубавите ни икони, почистени и реставрирани, събрани от различни музеи и църкви в страната. Изложбата обиколи с радващ успех няколко от най-големите

¹ Мара Цонева. *Изкуство*, кн. 7, 1962.

европейски центрове: Рим (1958), Париж (1959), Мюнхен (1960), Виена (1961). Сред специалистите, както и сред отразяващите събитията журналисти, навсякъде българската икона бе предизвикала възторзи и суперлативи. Това бе, изглежда, достатъчно основание за директора на НХГ **Николай Шмиргела** (комисар на изложбата) да задържи иконната сбирка след завръщането ѝ в родината и да я покаже на българската публика като нов раздел от експозицията на галерията – средновековен.

Понеже „изземването“ не можеше да мине без протести и съпротива, налагаше се мотивировка и защита. В сп. *Изкуство*² Шмиргела пишеше:

„Липсата на един цял раздел, на един блестящ творчески период, доскоро незастъпен с нито едно произведение в експозицията на нашата Национална галерия – средновековното българско изкуство, – беше една празнина, която не можеше да се търпи повече“.

И след като изтъква блестящите качества на това „обичано и тачено народно изкуство“ – дело на безименни зографи, „изписали чуден наниз от прекрасни екземпляри, които сега все още са пръснати в мазетата, таваните, тъмните помещения на манастири и църкви, неизползвани в култовите церемонии, но и несъхранени с оная грижа, която би трябвало да бъде основна за културната общественост у нас“, авторът поставяше пръст в раната:

„За жалост, за голяма жалост Националната художествена галерия днес няма достъп до тези национални ценности, които на места след маслосвет са изгаряни, на други места употребявани като парчета дъска за укрепване на олтари или там, където нямат тази съдба, са предоставени на продължителната разрушителна сила на червоядината, влагата, плесента и мръсотията“.

V

Предупрежденията на директора на НХГ целяха нещо повече от задържане на сбирката с 40 икони – скритата мисъл (и надежда, и амбициозна програма!), съдържаща се в тях, беше да бъде тя разширена и обогатена. Помещения бяха вече осигурени – криптата в храма *Александър Невски* – едно огромно, фактически неизползвано архитектурно пространство, което, разбира се, следваше да бъде преустроено в духа на най-новите музейни концепции.

Както можеше да се очаква, явиха се нови противодействия: специалисти поддържаха, че „неизбежната“ (а всъщност несъществуваща) влага в подземното би поразила непоправимо експонатите, и без това някои от тях в тежко състояние. Отговорни партийни кадри пък се опасяваха дали откриването на подобен музей не би представлявало прекален „идеологически компромис“. Не бе никак лесно и снабдяването с нови икони — окръжните галерии, църквите и манастирите проявяваха обяснима ревност...

Докато траеха усилията да бъдат преодолени тези затруднения, двете първи зали

² Николай Шмиргела. *Изкуство*, кн. 9-10, 1961.

от втория етаж на Националната галерия бяха открити за посетителите. Стените и презградните пана – с черно кадифе. Как царствено сияеше върху този фон наскоро почистеното злато на иконите! Как грееха техните багри! Както в ретроспекциите на Иван Милев или Майстора, както в Родопската изложба преди две години, сякаш тук намирахме онова, което липсваше на съвременната българска живопис – крайно съществени, жизненоважни страни на това изкуство.

Плътна, масивна монументална форма, съчетана със смирено вътрешно величие, отличаваха образите на *Христос Пантократор* (от двустранната Несебърска икона) или на *Богородица и Йоан Богослов* (от двустранната Погановска икона). Удивителен ритъм на линиите, свобода, устремност и пластична изобретателност в тяхното движение, в контраста и равновесието между бароково нагънатите криви и строгите геометрични прави виждахме в *Дейсиса* от Бачковския манастир; орнаментално изящество и изтънчен вкус за декоративни съчетания – в *Дейсиса* от Несебър или в *Три светители* от Великотърновско. *Свети Георги на трон* от Пловдив поразяваше с тържествената монументалност на позата, със спокойната и благородна хармония на вътрешното състояние, с грациозната лекота и простота в разпределението на цветните петна и в движението на линиите...

В това отношение истинско чудо бе *Свети Димитър* от Великотърновско. И като всяко чудо – почти невъзможно за описание, въпреки или може би поради невероятната простота на решението: чистият, равен, немодулиран цинобър, затворен в елегантния силует на коня и повторен в одеждите на светията и поваления император, се усилваше от „обхватните рими“ на неговия допълнителен цвят – зеления, и се облагородяваше от златния фон, дискретно и графично украсен с истинска плетеница от растителни орнаменти. Формите са тъй дематериализирани, тъй одухотворени и сублимирани, че може да се сравнят само с ритмичната и мелодичната изтънченост на средновековен песенен мотив. Би могло да се помисли, че само чувството е движело ръката на иконописеца, ако не бяха математическата и геометричката простота на композицията, мярката, хармонията и редът – съгласно словата на един от църковните отци: „В царството на Светия Дух не съществува безредие, защото Бог е Бог на реда и хармонията”...

VI

Тези икони обаче ни разкриваха и друг един свят – **света на простонародния примитив**, очарователната „райска градина“ на религиозния фолклор. В кремиковската *Икона с календарни празници* човек не знаеше на какво повече да се възхищава: на трогателната искреност и наивното благочестиво чувство, с които са нарисувани отделните сцени, или на удивителния колоритен ансамбъл. Странно бе изживяното усещане: рисунката бе примитивна, дело на нешколуван народен зограф, а колоритът – изключително изискан и деликатен. Окоето се плъзгаше по фризовете и отказваше да разчита сюжетните детайли, за да не наруши насладата от цветните съзвучия – толкова прости и външно еднообразни (в постоянния контраст и синкопиран ритъм на топло и студено, оранжево-червено и бледосиньо), на места акцентирани чрез тъмните стойности на фигурите и същевременно толкова хармонични...

Аналогични чувства предизвикваше прочутото тревненско *Рождество Богородично*: азиатски типаж, несръчни движения, елементарно хоризонтално редуване на действащите лица, делнична сцена (въпреки сакралния мотив и различните пропорции на фигурите според тяхното канонично значение), а каква монументална сила на въздействието! Пределният, идеопластичен синтез на формите бе в органично единство с необикновено опростената геометрична структура на архитектурните елементи, където вертикалните и хоризонталните прави, арки, окръжности (на нимби) и полуокръжности (на куполите) са в учудващо равновесие. Към това – едри, синтетични, рязко обособени цветни петна: чисто червено, синьо, бяло, розово, зелено – неочаквани полифонични контрасти и съзвучия! Човек се питаше: когато Гоген и набистите и след тях Пикасо и неговите гругари, уморени и отегчени от безличното съвършенство на салонния неокласицизъм, от безкрилото наподобителство на академичния реализъм или от „безмозъчния“ сенсуализъм на импресионизма, откриваха очарователния свят на примитивите, как ли биха реагирали пред вида на една такава и на много груги подобни наши икони? С какво откривателско чувство биха им се възхищавали!

И отново, както при Рогопската изложба, се изправяме пред проблема за естетическите взаимоотношения между старото иконописно и стенописно наследство на българина и модерната европейска живопис. И отново с удивление и радост откриваме структурната и пластичната прилика между двете. Самият **Кангински** в своите спомени признава, че един от най-важните, преломни моменти в неговото развитие като художник било впечатлението му от хроматичното богатство на народното приложно творчество в руските селски къщи и импозантното впечатление от стенописната украса в кремълския *Успенски събор*.

VII

Пред дивния свят на нашите икони ние също се подготвихме за прелом в естетиката и художественото мислене. Всъщност този прелом непосредствено и зримо се усещаше в самите зали на Националната галерия: преминаването от иконната сбирка към разделите с възрожденско изкуство и особено към живописиста след Освобождението ни изправяше пред решителни преоценки: най-хубавото, най-стилното, най-вълнуващото произведение от цялата възрожденска колекция бе несъмнено **Автопортрет** на **Захари Зограф**. Той се открояваше сред останалите, превъзхождаше ги във всяко отношение и струва ми се, не бе трудно да си обясним истинската причина за магията на това въздействие: сред неугържимия устрем към реализъм, към художествено овладяване на действителността и усвояване на ренесансовите (академични) норми, увлякъл повече или по-малко възрожденските художници, при който устрем религиозната живопис, с която българинът бе живял столетия наред, се оказва „минирана“ отвътре от онези, които продължаваха да я правят, Захари Зограф бе успял да запази възхитително равновесие при създаването на своя автопортрет – той бе отдал дължимото на натурата, очевидно се бе стремил и бе постигнал индивидуална физиономична прилика, но не това е най-същественото. Най-важното, което превръща творбата в ненадминат шедьовър на българската светска живопис, е подчиняването на натурата, превръщането ѝ в неотразима естетическа реалност, бих казал — в сублимен художествен стил. И този стил крие своя генезис

В **иконописното** мислене на Захари Зограф. Парадоксално е, че докато в някои свои икони той се изкушава да покаже новото, което е научил, и въвежда „реалистични“ моменти в третирането (в моделирането на обемите и в пейзажа), тук, в автопортрета, постига удивително стилно единство. И докато в стенописите си нерядко се поддава на барокова екзалтация, в *Автопортрет* онова, което поразява, е необикновената простота.

Стилно единство и простота – най-драгоценните качества на нашите иконописни традиции – отличават всички елементи на това произведение: фронталната и статична поза, кристално чистите и мелодично-плавни линии, ясният силует върху равния фон, благородния съдържан колорит, в който няма нито едно „ефектно“ петно, поразителния контраст на бледото лице и изящните ръце сред тъмните (до черно) зони, иконописния жест на дясната ръка с четката (сякаш благославящата десница на Христос Пантократор), кубистичната простота на масата, върху която спокойно е положена лявата ръка и която внушава по толкова дискретен начин усещането за пространствени планове... Излишно е да се описва. Пък и невъзможно е да се предаде автентичното внушение. Както при иконната живопис, образът (при това на една конкретна историческа личност) е сякаш изтръгнат от веригите и условностите на времето – той живее в някаква неизменна, вечна, платоническа духовна среда и поради това се е превърнал в нещо като архетип, поучителен и възхваляващ образец за цялата ни нова живопис.

Ето това човек не можеше да не почувства в Националната галерия, преминавайки от двете зали за средновековна живопис към изкуството на новото време. Но той преживяваше още един естетически шок: сред „учените“, „сръчните“ и „рафинирани“ произведения на следосвобожденския академически реализъм от чуждоземни и наши художници, от авторитетни преподаватели в Държавното рисувално училище най-обаятелно, най-топло и най-човешко въздействие поне лично за мен упражняваше наивистичната композиция на самоукия възрожденски зограф **Никола Образописов** – *Селско хоро от Самоковска околия* (1892). Не се ли криеше и в обяснението на този факт аналогична причина? Знаехме, че е било невъзможно след Освобождението българската живопис да остане самодейна и примитивна. Една неизбежна историческа закономерност разпалваше амбицията на нашите художници да усвоят уроците на европейските академии. Но придобивайки академични знания и високо професионално умение в овладяването на натурата, на външната материална действителност, те загубваха нещо може би далеч по-важно: искреността и първичната свежест на чувството, чистотата и експресивната непосредственост на живописния език. Ставайки „светска“, по-ерудитна и по-сръчна, живописиста ни рискуваше да изглежда по-салонна, по-маниерна, по-студена. Възприемайки с охота и старание чуждото, тя пренебрегваше и забравяше своето – тя бе фактически скъсала с голямата национална традиция, а заедно с нея и с вековни добродетели на пластичната култура.

VIII

Доколко нашето средновековно и възрожденско религиозно изкуство е загубило своето обаяние в очите на следосвобожденската ни интелигенция, след като тя бе повярвала, че скъсването с местния примитив, сиреч догонването на европейската

култура, ще се осъществи чрез подражание на салонно-академичните реалистични образци, личи от отношението на **Иван Вазов** (член основател на първото българско художествено дружество) към стенописите в Главната църква на Рилския манастир. За този прелестен ансамбъл на възрожденското ни изкуство – истински шедьовър на българския пластичен гений, народният писател е оставил колкото тъжни, толкова и несправедливи редове (в пътеписа си от 1892 г.), свидетелстващи за пълно неразбиране на неговата естетика. Ето част от тях:

„Всичките изображения носят безжизнен, монотонен и неизменен печат, присъщ на византийската живопис; всичките лица си приличат едно на друго, неестественост в положенията, несъразмерност на частите, съвършено отсъствие на истина, както и на живот”.

Знаем реакцията на движението за родно изкуство след Първата световна война срещу подобна позиция. Поучени и вдъхновени от радикалната преоценка, на която западноевропейският авангард подхвърли господствалата три века ренесансова художествена система, преоценка, която реабилитира всички форми на примитивно творчество, неколцина наши художници (измежду най-талантливите), поощрявани и подпомагани от такива ерудирани и художествено-чувствителни критици като **Сирак Скитник**, **Чавдар Мутафов** и **Николай Райнов**, проумяха и почувстваха по най-болезнен начин пораженията, които нанесе върху българското изкуство скъсването с неговите традиции.

В светлината на това прозрение ставаше напълно обяснимо и достойно за възхищение усилието им не само да схванат принципите, върху които се изгражда иконата, респективно средновековното ни и възрожденско религиозно изкуство, но и да ги превърнат в естетическа основа за създаването на съвременна живопис. Днешният образован български любител, който обича например творчеството на **Владимир Димитров Майстора**, едва ли е в състояние да схване от пръв поглед едната му пластично-композиционна структура с тази на старото ни изкуство: вариативен (идеопластичен) характер на изображението, декоративна чистота и блясък на багратата, линеарна стилизираност на формите, двупланово решение на пространството, фронталност, симетричност и статичност на персонажа (физически и духовно извисен), метафорична и символична наситеност на композиционните елементи и т.н. Поради тази великолепно постигната хомологична структура не е никак пресилено да се каже, че редица картини на Майстора (преди всичко селските му жени и мими) действат с внушението на съвременни икони. Основателно много от тях носят название *Селска мадона*.

Това сродяване с иконописните традиции на българския зограф на дело се оказва общаване и към модерната постсезанистка живопис, която в своя гързък порив към освобождаване от ренесансовия реализъм преоткри пластичната система на примитивите. Така нашето изкуство между двете световни войни след десетилетни мъчителни усилия успя да намери най-сполучливата формула на разкъсващата дилема: родно – европейско, традиционно – модерно, и да обедини тези привидно неразрешими антитези в превъзходен синтез. Въз основа на този синтез бяха създадени галерия от шедьоври на националната ни живописна школа.

IX

Ето защо монополното господство на социалистическия догматизъм след септември 1944 г. бе жесток удар върху развоя на българското изкуство; по-тежък от доминирането на етнографския академичен реализъм след Освобождението, защото не бе естествен израз на спонтанно развитие, а изкуствена трансплантация върху поразения организъм на националната култура – форма на гържавната идеология – дирижирана и репресивна. И защото фактически анулира едно от най-ценните завоевания на новата доктрина, започна да се възвръща и вярата, че е възможно ново възраждане на големия експеримент.

С откриването на раздела за средновековна живопис, а няколко години по-късно с откриването на Криптата и тази важна част от националното художествено наследство можеше да се смята за официално призната. Българският художник отново получаваше правото и възможността да черпи от несметната му съкровищница, макар че както развоят на събитията твърде скоро показа, и тук нямаше да мине без противодействия и съпротива.

Само един пример: през 1963 г. в момент на кризисно изпитание за нашето изкуство три произведения от **Димитър Киров**, посветени на Септемврийското въстание от 1923 г. и съдържащи „иконописни“ елементи в стилистичната трактовка, възбудиха остра полемика сред журито на общата изложба. Едни от неговите членове убедено ги защитаваха, позовавайки се на идеята за връзка с традицията; други не по-малко убедено ги отхвърляха, лансирайки аргумента, че като естетика между средновековната живопис и съвременния реализъм няма нищо общо – те се взаимноизключвали и всякакви опити да бъдат използвани похвати от някогашното за съвременни цели се оказвали опасен компромис и едва ли не идеологическа пропаганда. Като нагледна илюстрация – ето два фрагмента от протоколите на това журиране, траело няколко дни в атмосфера на драматични спорове:

„Александър Стаменов: Ние сме изправени пред проблема за черпене на изразни средства от нашето голямо художествено наследство. Някои твърдят, че се плащало данък на остаряла концепция и остаряла емоционалност. Работата е там обаче, че в случая се използват стилистични похвати от тази традиция, от тази богата съкровищница на българската иконопис, която учуди зрителите в чужбина. Димитър Киров прави опит да осъвремени тези похвати и да ги използва за създаване на „съвременна иконопис“ със съвременни средства. И аз не разбирам какво толкова смушава нашите другари – напомняло им за религиозна по настроение картина. Аз не виждам в нея нищо религиозно. Напротив, експресивността тук е доведена до една стилизация, която постига бързо и непосредствено въздействие върху зрителя, защото както в иконата, елементите на композицията са пределно изяснени. (...) Картината въздейства със своята силна експресивност. Това е качество на цялата ни религиозна живопис и аз ви уверявам (преценявайки изкуството според силата на неговото емоционално въздействие), че ако творчески асимилираме нейните принципи, ще тласнем бързо напред нашето развитие, защото тъкмо това е най-слабото място на съвременната ни живопис – тя не е емоционална, не е лаконична и поради това не действа на зрителя“.

На противоположния полюс застана скулпторът Стою Тодоров: „Византийското изкуство откъсва човека от всичко реално, земно и го пренася в един печален свят. Тази експресионистична същност на византийското изкуство води до безизходност, до безнадеждност, до унищожаване светлите пориви у човека – в случая на участника в нашето въстание или на народа като цяло. Това именно се съдържа в работите на Киров и не само в тези, а и в представените от него на други изложби. Вместо да награсне експресивното начало, което води до убиване на вярата в едно по-светло бъдеще, той остава в негов плен. Това е същественото за експресионизма на византийското изкуство и неслучайно на Запад редица упадъчни школи (интересно кои? – Д. А.) се връщат към византийското изкуство. На Запад сега има гребане (!) от византийските икони, защото на сюрреалистичния експресионизъм (!), който разлага човешкия дух, му допада експресивната страна на византийското изкуство. Следователно, когато ние говорим за социалистическо-реалистическо изкуство, за изкуство на победилния народ, не можем да се позоваваме на тази страна от традициите на изкуството, която е остаряла и безпомощна. Нашият народ я превъзможва, защото тя е недостатък на византийското изкуство”.

При гласуването гвете картини на Димитър Киров не събраха достатъчно гласове и отпаднаха от изложбата.

Ръкописът на тази статия ни бе предоставен от съпругата на проф. Д. Аврамов, макар неговият текст да е бил поместван във В. Народна Култура бр. 48 и бр. 49, 1987 г. Текстът там не съвпада напълно с текста от личния архив на проф. Д. Аврамов

Проф. д-рн Георги Каприв (Бургас, 1960) е завършил философия в СУ, специализирал е в Кьолн и Париж. От 1999 г. до 2007 ръководител на Катедрата по история на философията към ФФ на СУ. Президент на комисията „Византийска философия“ на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.). Член на Обществото за философия на средновековието и ренесанса – GPMR в Германия. Член на Института за средновековна философия и култура (София). Съосновател на Европейския висш колеж за антична и средновековна философия (EGSAMP). Гост-професор в Кьолнския университет 2005/6 г. Гост-лекторати в университетите на Бари, Берлин, Бохум, Вюрцбург, Кьолн, Хановер, Цюрих. Автор е на 14 книги в областта на средновековната християнска философия, между които *Philosophie in Byzanz, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005*; *Id quo nihil maius cogitari possit. Философският свят на Анселм от Аоста, архиепископ Кентърбърийски*, София, УИ, 2005; *...ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis“ und die Ideenwelt Anselms von Canterbury*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 1998. Съиздател на *Архив за средновековна философия и култура* и *Bibliotheca christiana*. Член на редакционния съвет на списанията *Алтера Академика*, *Християнство и култура* и *Mediaevalia Philosophica Polonorum*. Преводач от латински, старогръцки, немски и руски.

Георги Каприв

ЛАТИНСКИ ВЛИЯНИЯ ВЪРХУ АНТИ-ЛАТИНИТЕ. ФИЛОСОФИЯТА СРЕЩУ ЦЪРКОВНАТА ПОЛИТИКА?

Задачата на този текст е съвсем скромна¹. Той се стреми единствено да покаже, че философията и догматичната теология биват достатъчно рязко различавани от византийските мислители. Те строго провеждат тази разлика и в случаите, когато философстването има за предмет богословски теми. Различаването е при това толкова значимо, че византийските интелектуалци, даже тези, които в конфесионалното си изповедание са насочени крайно антилатински, се отнасят

¹ Текстът е разширен вариант на доклада, представен от автора пред международната конференция „Greeks, Latins, and Intellectual History 1204 – 1500. Debates, Influences, Impressions, Translations, Migrations“, проведена от 11 до 13 април 2008 г. в Никозия, Кипър.

към едни и същи латински автори и техни твърдения по различен начин, в зависимост от това дали са привлечени във философска или догматично-богословска дискусия.

Тезата ми следователно гласи, че само по силата на един анахронистичен начин на гледане става възможно твърдението, че конфесионално антилатински ориентирани византийски мислители следват и във философската си практика църковната политика и затова отблъскват *a limine* формираните на Запад понятия, тези, аргументи и методи само поради това, че имат латински произход. В основата на това твърдение се крие овехтялото убеждение, според което във Византия няма същинска философия, а по-скоро само някаква теология, ситуативно ползваща се от философски процедури. Тази увереност се опира върху едно неадекватно на византийската традиция определение за философия и теология, което от своя страна има началото си в съответните дефиниции на западната университетска схоластика.

Така структурираната фалшива перспектива дава възможност за изграждането на причудливи „конспирационни теории“, за ентузиазирани изследвания на „крипто-заемките“ от латински философски концепти и „тайни погледи на Запад“. Независимо от цялата им атрактивност, тези мисловни конструкции следва да бъдат определяни като заблуждаващи. Философската рецепция се е мотивирала по специфичен за нея начин. Остава да се обясни доколко тази рецепция е имала легитимна валидност и как така не свидетелства за някаква шизофренност при догматично и църковно-политически остро антилатински определящите се мислители. Трябва следователно да се пита за условията за възможност, конституиращи различията между философския и догматично-богословския дискурс на византийските философи и методологията на съответните дебати².

Най-напред в този контекст следва да се напомни за характера на философстването във Византия.

Традиционно се подчертава, че Византия стриктно копира античната образователна традиция с нейната *ἐγκύκλιος παιδεία* и по принцип частния характер на учебното дело, което обстоятелство бива стимулирано при това от доказуемото положение, че между елинската античност и византийското време не преминава никаква културна цезура. Това не е съвсем така. Още през 425 г. Теодосий II разпорежда създаването на едно висше училище в Константинопол, където в образователната схема се въвеждат две нови дисциплини. Става дума тъкмо за юриспруденцията и философията. Най-късно след 617 г. (когато – по покана на император Ираклий – Стефан от Александрия се пренася в столицата, за да преподава компетентно философските учения на Платон и Аристотел) школото преподаване на елинската философия, във всеки случай в Константинопол, не претърпява никакви решаващи сризове.

² Вж. М. Trizio, *Un uomo sapiente ed apostolico. Agostino a Bisanzio: Gregorio Palamas lettore del De Trinitate*, in: *Questio 6* (2006), 131-189, тук с. 134.

В общите и висшите училища (във Византия никога не е възниквал университет по западен образец) обаче става дума за едно по същество рецептивно преподаване на античните философски учения. Самата *ἐγκύκλιος παιδεία* е в последна сметка само едно общо, средно ниво на образованост. Елинските философи се преподават чрез представяне на съчиненията им. Византийските коментари са в по-голямата си част бележки на учителите по философия, желаещи да разяснят по-трудните места и основните идеи в изучаваните текстове. Затова повечето коментари са сухи и неинвентивни. Да се измерва нивото на философстването във Византия посредством коментарите, както това може да има валидност относно схоластическата философия, е погрешен ход. Същинското философстване не е концентрирано в тези текстове.

Философията в нейните високи нива се изучава в частни школи. Тъкмо тази ситуация описва с любов Фотий в неговото Второ писмо до папа Николау I, при което той описва „хора на моя дом“³. Обикновено школата е разположена в собствената къща на учителя и не съществуват никакви установени правила какво всъщност трябва да представлява обучението и как да протича. Във византийския културен кръг няма никаква специална философска институция и не възниква никаква школска философска традиция.

По-широката в сравнение със Запада автономия на философията във Византия произтича от това, философията – както институционално, така и субективно – съществува като частно дело и се схваща по този начин и от страна на църквата. Доколкото остава в сферата на частното, тя може да се гържи автономно дори по отношение на богословското учение. Фотий казва еднозначно, че иде реч за един „безнаказан начин на живот“⁴. Това гържане е обаче не безобидно. Тъкмо при тези обстоятелства се изработват диалектическите и херменевтични методи, доказателствените процедури, както и самите съдържателни платформи на отделните философски програми. Тяхното прилагане в областта на официалното, включително в областта на спекулативната теология, всъщност никога не е било сериозно анализирано или някак санкционирано институционално. Случвало ли се е нещо подобно, под въпрос са поставяни съдържателните конотации на заключенията. Малкото изключения, при които е осъждан „платонизмът“ или – още по-рядко – „аристотелизмът“ на някой автор, носят всъщност без изключение гържавно- или църковно-политическа окраска.

Начинът на философското преподаване със своите цели задава основанието и за обичайното за византийските философи твърдение, че „нямат учители“. С това не се казва, разбира се, че те не са се образовали при един или няколко преподаватели. Философите гържат на това, че не продължават философската позиция на никой определен мислител и не са ничии епигони. Освен това по този начин се казва, че не принадлежат към никаква философска школа, каквито така и не се появяват във византийската култура. Философът се

³ Cf. Photios, *Epistolarum Liber II*, Epistola 2, in: PG 102, 597AD.

⁴ Ibid., PG 102,597A.

чувства свободен суверенно да селектира и ползва своите позиции, методи и проблематики. Това не предполага някакъв спонтанен еklektизъм. Така обаче става възможно личните философски позиции да бъдат експлицирани чрез понятия и подходи, имащи нерядко произхода си при различни философски традиции. Възможно е, защото философът не се влияе доктринално от тези традиции или се влияе само повърхностно. Налице е една почти всеобщо валидна основа, представляваща неексплицираната във всеки отделен случай философска аксиоматика на философията във Византия. Известни са, разбира се, изключения (напр. византийските томисти), които обаче – тъкмо защото ползват гръцкия език – остават в общия предпредикативен фундамент на менталността и следователно на философското мислене. Когато Максим Исповедник говори за една „християнска философия“, а Иоан Дамаскин за „едната философия“, те имат предвид тъкмо общата философска база, основаваща се върху християнското верско учение. Не е случайност, че философията във Византия – с едно-единствено изключение – се представя като християнска и действително е такава.

Ако погледнем към списък със специалностите, които Фотий ни предлага в неговото вече цитирано писмо, и гългия списък на произведенията в неговата *Библиотека*, както и многопосочните направления на знанието, обсъдени в *Амфилохиите*, тогава следва да реконструираме една картина на широкото поле на проблематиките, намиращо място във философския курикулум на частните школи. Лесно е да се види, че богословското знание се числи към тях. Спекулативната теология е най-висшата част на първата философия, както се формулира това за първи път с пълна яснота от Фотий⁵, при което неговата формула остава валидна за цялата последваща традиция. И тази сфера обаче бива причислена към областта на философстването, сиреч към областта на частното.

Пред този фон става възможно изясняването на феномени, по принцип оставащи неразбрани или биващи предвзето тълкувани. В този смисъл е например напълно безперспективно да се приписва на Григорий Палама по повод на вече прочулите се цитирания на Августин, че неговото творчество било „пропито с Августиново мислене“, че той бил „августинистки теолог“⁶; че развивал някаква крипто-августинистка „триадична психотеология“⁷. Тук по-скоро следва да се обърне внимание, че в *150 глави* Палама рецепира и интерпретира Августиновите размишления в контекста на собствено философски конструкции. Те се включват в аргументационни структури, при което чрез тях се прецизират и доразгръщат теми, вече налични в традицията. Палама ползва например Августиновата тринитарна триада „*mens - notitia - amor*“ респ. „*mens - verbum - amor*“ в една напълно различна от Августиновата антропологическа перспектива, развивайки едно

⁵ Cf. Photios, *Amphilochien*, 182 und 190,4, in: PG 101, 896C, 897D, 920C.

⁶ Cf. R. Flogaus, *Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th Century Byzantium*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42/1 (1998), 15-23.

⁷ Γ. Δημετρακόπουλος, Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμάς, Ἀθήνα, 83-93 (гръцки).

не-психологическо тълкуване на човека⁸. Той чете *De Trinitate* съвършено лично, автономно и селективно⁹. Този прочит е легитимният начин на философско отнасяне към философското дело на един мислител.

Обстоятелството, че обсъжданите при това теми имат богословски характер, не играе съществена роля. Палама, както и всички представители на византийската традиция, правят разлика между догматичната и спекулативната теология, която се практикува посредством философски процедури. Исихастите през XIV век не правят изключение от това правило.

Тъкмо Филотеи Кокин, съавтор и автор на две от всички трите официални прокламации на паламизма през XIV век (*Томоса* от 1351 г. в съавторство с Нил Кавасила и този от 1368 г. в самостоятелно авторство), използва в своя първи трактат срещу Акиндин относно Таворската светлина специализирания израз „философстването на богословите“ в един симптоматичен смисъл. Той говори за „философстването по най-добър начин от богословите“. По този начин Филотеи различава полученото благодарение на Светото писание, съборите и отците от постигнатото чрез работата на разума въз основа на догматичната аксиоматика. Тъкмо последното представлява същината на философстването в сферата на богословската тематика, което, разбира се, се осъществява посредством съответните на философията процедури. Това философстване трябва – настоява той във втория трактат – да бъде провеждано съвместно с по-духовните, за да бъде постигната истината. Философстването върху богословски теми е дело за духовни хора и е насочено към духовни хора. Ние, непосветените, които все още не виждаме разбираемо желаното, философстваме, покрити със скалата – заявява той на финала – съобразно виделите Неговия гръб¹⁰.

Основаването върху свидетелствата на светците не отменя в никакъв смисъл нормативното положение, че подборът на философския инструментариум си остава изцяло частно дело, което не може да бъде санкционирано от никоя външна институция. Следят се резултатите, а не средствата. Затова не бива да бъде гледано като нещо екстраординарно демонстрираното от Джон А. Деметракопулос заимстване на томистки понятия и понятийни връзки от страна на паламитите в тяхното усилие да обяснят философски дискурсивно трудната за изказване разлика между същността и същностните енергии на Бога. Достойна за отбелязване в това отношение е съгбата на първоначално Прокловото понятие „*δύναμις ἐνεργητική*“, ползвано от Палама много рядко и във всъщност несъществен контекст¹¹. В хода на масивната си критика срещу Тома от Акви-

⁸ Cf. G. Kapriev, G. *Die nicht-psychologische Deutung des Menschen bei Gregorios Palamas*, in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* XII (2006), 187-198.

⁹ Cf. M. Trizio, *Un uomo sapiente ed apostolico. Agostino a Bisanzio: Gregorio Palamas lettore del De Trinitate*, in: *Quaestio* 6 (2006), 188.

¹⁰ Editio princeps на двата трактата за Таворската светлина на Филотеи Кокин и техен български превод се подготвят за печат от Петя Янева като том от поредицата *Bibliotheca christiana*, излизаща в издателство „Изток-Запад“.

¹¹ Cf. e.g. Gregorios Palamas, *Contra Gabram*, 25, in: id., *Syngammata*, ed. P. Chrestou et alii, Bd. 2, Thessalonike, 1994, 352,24; id., *Contra Acindynum* IV, 11, 25, in: ibid., Bd. 3, 260,8.

но Калист Ангеликуд заимства понятието (което иначе може да бъде прочетено при византийските томисти, например при Прохор Кидон) от своя „опонент“ и го обвързва устойчиво с божествената същностна сила¹². Тази връзка намира след това широко приложение в паламитските кръгове.

Същественото различаване между догматични и философски подходи към сферата на богословските теми и съответно различното отнасяне към латинските авторитети са много отчетливо забележими при Марк Евгеник. От една страна, той слага ударение върху дълга да се съхраняват православността и наследените от отците църковни догмати¹³. По тази причина той категорично отказва да приема твърдения, претендиращи да формулират догматични доктрини, но влизащи в противоречие с учението на Православната църква, например доктринални тълкувания на Августин или Григорий Велики¹⁴. Понеже Августин, Амвросий, Григорий Велики и за него са „блажени и божествени“ (както е „мъдр и апостоличен“ Августин за Палама¹⁵), той се опитва в подобни случаи да ги предпазва чрез предположения, че книгите им, подобно книгите на мнозина гръцки светци, биха могли да са повредени или неправомерно дописани¹⁶. Той не може да направи нищо повече в този контекст. Понеже иде реч за аксиоми, тук не може нито да се аргументира, нито да се интерпретира. Марк категорично отказва, позовавайки се експлицитно тъкмо на един цитат от Августин, да приеме някакво догматично учение, противоречащо на каноничните Писания, независимо от превъзходството по святост и ученост на неговите автори¹⁷. Компромисът по делата на вярата е немислим и Марк реагира остро срещу всички твърдения, противни на православната догматика, особено ако идват от страна на „отпагналите от нашата вяра“ латиняни¹⁸. В един такъв случай той се опълчва и срещу Тома от Аквино¹⁹.

Поведението му изглежда съвсем иначе, когато става дума за философска спекулация. Тогава той показва готовност да търси отговори срещу аргументите на опонентите си и да намира решения²⁰. В този случай той цитира активно и позитивно латински авторитети, включително Тома, при което се опитва да обори чрез една негова теза спорещите на събора латински мислители, макар по-надолу да релативира тезата на Аквинама²¹. Марк отстоява положението, че на философските заключения са присъщи различни степени на сигурност и

¹² Cf. G. Kapriev, *Transzendentalien und Energien. Zwei Modelle mittelalterlicher Philosophie (Thomas von Aquin und Kallistos Angelikudes)*, in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 30, ed. M. Pickavé, Berlin – New York, 2003, 433 – 453.

¹³ *Oratio prima de igne purgatorio*, 1, in: *Patrologia Orientalis*, vol. 15, 39,6- 9.

¹⁴ *Oratio prima de igne purgatorio*, 6, in: *Patrologia Orientalis*, vol. 15, 48,20 -23.

¹⁵ Cf. Gregorios Palamas, *Contra Gregoram II*, 43, in: id., *Syngammata*, ed. P. Chrestou et alii, Bd. 4, Thessalonike, 1988, 296,10-14.

¹⁶ *Oratio prima de igne purgatorio*, 9, in: *Patrologia Orientalis*, vol. 15, 50,28-51,7.

¹⁷ *Oratio altera de igne purgatorio*, 15, in: *Patrologia orientales*, vol. 15, 124,17-27.

¹⁸ *Capita syllogistica*, 40, in: *Patrologia orientalis*, vol. 17, 407,34-35.

¹⁹ *Capita syllogistica*, 13, in: *Patrologia orientalis*, vol. 17, 246,8-17.

²⁰ *Oratio prima de igne purgatorio*, 1, in: *Patrologia Orientalis*, vol. 15, 39,9-13.

²¹ *Oratio altera de igne purgatorio*, 23, III, in: *Patrologia orientales*, vol. 15, 143,14-27.

необходимост²². С това обаче ни най-малко не се има предвид, че философията е в състояние да извежда само предположения. Съвсем напротив, той настоява, че същината на философията е постигането и защитата на истината, макар и тази истина да се постига със силите на разума²³.

Богословски антилатински определените паламити продължават следователно една линия, валидна за цялата византийска традиция най-късно от времето на Дионисий Псевдо-Ареопазит и неговите първи коментатори. „Философия” е за Дионисий технически термин. Той говори за философстване и философия както с оглед на античните философи, така и на самия себе си и християнската традиция. Дебатът протича на територията на силогистичните доказателства, без демонстрации на предварително превъзходство²⁴. Философията и съответстващите ѝ познавателни практики остават в сферата на дискурса, на рационално постижимото и понятиенно артикулирваемото, в която именно – в сферата на философията и при философстването – е възможно частично или тотално отклонение от истината и всекиму може да се случи да говори неправилно или несъвършено²⁵. Философията се тълкува постоянно в сравнение с теологията. Съзерцанието на Божественото, тоест теологията в собствен смисъл на думата, не се постига с енергиите на човешкия ум, а чрез просветление, надхвърлящо способностите на човешката природа. Тя е жизнен опит от Божествеността; самооткровение на Бога всред личното човешко съществуване²⁶. Човешката гуша става способна да съзерцава Бога само благодарение на единението с Божественото²⁷. В сферата на богословското *par excellence* няма движение по посока на истината. Истината се усвоява изцяло такава, каквато е (или по-скоро както открива себе си пред богоизбраните умове). Тази теология се свидетелства от светите мъже²⁸. Онези, които ги следват, съхраняват гумите им²⁹. Затова Дионисий може да говори за „едната теология” или за „самата теология”³⁰, което не е възможно в никоя друга сфера на познанието. Той решително подчертава, че личното съзерцание на умствените слова (*τῶν νοητῶν λογίων*) и тяхната *συνοπτικὴ διδασκαλία* предпоставя една *πρεσβυτικὴ δύναμις*, докато знанието (*ἐπιστήμη*) и изучаването (*ἐκμάθησις*) на смисъла на словата е работа за посветените, стоящи на едно по-ниско стъпало, и на посвещаващите се³¹, към които той очевидно причислява и себе си. Това „знание и изучаване” позволява да бъде разбирано като Дионисиевото описание на висшата част на *καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία*, с оглед на която той си позволява да

²² *Morientis oratio ad amicos*, B, in: *Patrologia orientalis*, vol. 17, 486,14 -487,1.

²³ *Ad Georgium Scholarium epistola*, 1-2, in: *Patrologia orientalis*, vol. 17, 460,7 -461,29.

²⁴ Cf. Scholion in *De divinis nominibus* (DN) 4, 20 (Migne PG 4, 284AC), Scholion in DN 4, 22 (Migne PG 4, 288BC), Scholion in DN 4, 27 (Migne PG 4, 297BC), Scholion in DN 4, 28 (Migne PG 4, 297C-300B).

²⁵ Cf. DN 13, 4 (Migne PG 3, 981C-984A).

²⁶ DN 2, 7 (Migne PG 3, 645AB); DN 2, 9 (Migne PG 3, 648AB).

²⁷ DN 4, 12 (Migne PG 3, 709BD).

²⁸ DN 13, 4 (Migne PG 3, 993C); Scholion in DN 13, 4 (Migne PG 4, 416A).

²⁹ DN 11, 6 (Migne PG 3, 953B-956B).

³⁰ DN 9, 7 (Migne PG 3, 916A).

³¹ DN 3, 2 (Migne PG 3, 681C).

говори и за *θεολογικὴ ἐπιστήμη*³². Ако теологията бива възприемана благодарение на една свръх-умствена енергия, то другият вид познание, тоест философията, е резултат тъкмо на умствена енергия³³ или на умствено движение (*νοητικὴ κίνησις*), както добавя на това място схоластиът. Философията е осъществяване на способността да се разбира (*νόησις*) и разбираното да се изказва вербално (*ἔκφρασις*)³⁴. Става дума за говорене в областта на утвържденията и отрицанията, на логическите заключения и силогистиката³⁵. Мислещият работи тук със собствения си разум и влиза в дискусия с опонентите си, стъпвайки на обща база, в което пространство те могат да съизмерят и изпитат своите аргументи и съдържателни позиции. Конфронтацията тук протича не в областта на формалното, а само на съдържателното³⁶.

Тази позиция определя, разбира се, и отношението на византийските мислители към латинските авторитети. В сферата на богословското за тях, особено след разделната 1204 година и най-вече за паламитите, е немислимо в сферата на догматичното да бъде приета някоя латинска „новост“ или даже да се дискутира добронамерено върху нея. Съвсем по друг начин протичат отношенията в областта на философското, включително в областта на спекулативната теология. Тя е областта на диалектическия дискурс, на обмена на понятия и методи, на интерпретацията, територията на модалното. Интелектуалният диалог между източните и западните мислители върху тази територия, и то без оглед на богословската им определеност, всъщност никога не е бил прекъсван.

В този смисъл следва да бъде релативирана тезата, че „византийските и западните философи започват да говорят едни с други едва през петнадесети век, да четат книгите си и да се влияят от други традиции и възгледи“³⁷. Това е валидно по принцип за целия византийски период, наистина с различна интензивност. За разлика от например XII век обаче, когато са в ход всички канали на комуникацията и дебатите протичат на всички нива, ситуацията след 1204 г. и особено след 1368 г., когато Константинополската църква съзнателно се провинциализира и тотално игнорира Римската църква в сферата на догматиката и еклесиологията, при което сходни процеси са определящи и за католическата църква от този период³⁸, предопределя личния интелектуален диалог като фактически единствената форма на позитивното и продуктивно контактуване между мислителите на Изтока и Запада. Пребиваването на едно сериозно множество византийски интелектуалци на Запад прави тези процеси,

³² DN 2, 2 (Migne PG 3, 640A).

³³ DN 2, 7 (Migne PG 3, 645A).

³⁴ DN 13, 4 (Migne PG 3, 984A).

³⁵ Cf. Scholion in DN 4, 19 (Migne PG, 273B).

³⁶ Cf. DN 8, 6 (Migne PG 3, 904C-905A).

³⁷ “[...] it was only in the fifteenth century that Byzantine and Western philosophers actually began to talk to one another, to read one another’s books, and to be influenced by others’ traditions and views” – K. Ierodiakonou, “Byzantine Philosophy”, in: Encyclopedia of Philosophy, ed. D.M. Borchert, vol. 1, 2006, Detroit – New York, p. 789.

³⁸ Cf. Г. Каприев, *Претенции за универсализъм и съзнателно провинциализиране: Православната и Католическата църкви след 1368 г.*, в: *Християнство и култура*, 2 (2008), 91-105.

разбира се, по-интензивни и по-лесно забележими. Наистина, съборът от Ферара-Флоренция предлага една образцова възможност за проявяване на всички пътища на мисловния обмен. Става дума обаче за един ограничен период, при което продуктивният диалог в областта на догматическата теология и еклесиологията е запуснат по начало под влияние на идеята за „икономийното единение“ на църквите, която през XIV и XV век е всъщност *opinio communis*. Позитивното интелектуално повлияване от страна на антилатински нагласените паламити през XIV и XV век може да бъде определяно като гържане, насочено срещу църковната политика, само в перспективата на отъждествяването между догматичното и еклесиологичното с философското. От гледната точка на византийската философска култура обаче това е по-скоро саморазбиращо се и дори задължително интелектуално поведение.

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

Димитър Зашев

ИСТОРИКО-РЕЛИГИОЗНО ТЪЛКУВАНЕ И ФАКТИЧНОСТ

(Кратки бележки към откъслек от ранен Хайдегеров текст)

Още в началото на седемдесетте години и в България философията на екзистенциализма лека-полека беше започнала да си проправя път. Бяха отминали чехословашките събития. Група от студенти (главно историци) бяха обвинени в „маоизъм“, а на друга такава (преди всичко филолози) беше вменен „структурализъм“ и т.пог.

Все по това време циркулираше и един кратък текст от Жан-Пол Сартър (до ден днешен аз все още не зная в чий превод от френски на български) – *Екзистенциализмът е хуманизъм*¹. А в руски превод вече бяха обнародвани пиеси, но не и философски текстове на Сартър. Не без озадаченост възприех титулуването в литературния ни печат на един роман от писателката Блага Димитрова (става дума за *Лице*) като „екзистенциалистски“. Беше излязъл на български и *Един ден от живота на Иван Денисович* на Солженицин в превод на Венцел Райчев.

По същото това време от академичните помагала по история на философията и в частност по така наричаната *Критика на съвременната буржоазна философия* (на Богомолов, Нарски и други) човек можеше да научи, а и като студент по философия бе длъжен да помни, че: имало „два вида“ философски екзистенциализъм: атеистически – този на Хайдегер и Сартър, и християнски – този на Киркегор, Ясперс, Габриел Марсел и други.

¹ Вж. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris-Vie, 1965.

Рубрикирането на Хайдегеровото мислене под „атеизма“ в страни като нашата по същество, колкото и това като факт да е парадоксално, затвори пътя към изучаването на собствено религиозните източници на Хайдегеровата мисъл. В неизвестност оставаше пътят, изминат от Хайдегер в неговата „конверсия“ от католицизъм към протестантство. За популярното мислене се създаваше спонтанно впечатлението, че Хайдегер се „обръща към Бога“ едва ли не в края на жизнения си път и тук идваше на помощ знаменитото Хайдегерово възклицание, направено по време на интервюто му пред списание *Шпигел*, взето от журналиста Рудолф Аугщайн през 1947 година: „Само Бог би могъл да ни спаси!“.

„Атеизацията“ на Хайдегер вероятно се е подсилвала, не само в нашия тесен културен кръг, от обстоятелството, че реди философи сякаш са били склонни да вървят към Хайдегер през Сартър и Камю. Сякаш като съзнателен противовес спрямо тази склонност още през 1946 година е обнародвано Хайдегеровото *Писмо за хуманизма*².

В същото сме свидетели на дистанцирането на Хайдегер от католическия ренесансов хуманизъм в полза на хуманизма на едн Хьолгерлин.

Многозначително е, че и у самия Карл Ясперс човек би могъл да намери (в личните му *Записки по Хайдегер*³) генерализиращи оценки като следната: Хайдегер: „без комуникация – без свят – без бог“ или пак от същата тази година (1930): „Философията на Хайдегер досега – безбожна и без свят“. Разбира се, тук става въпрос по-скоро за различни изходни философски нагласи на двамата мислители и съвсем не за конкретни исторически подробности, засягащи конкретните, и то крайно преплетените им биографични взаимоотношения – те едва ли са били известни на голям брой историци на философията у нас.

Паганизацията на Хайдегеровото мислене, а защо не и гемонизацията му, по същество е освобождавала съответния тълкувател от изискването да проследи и възсъздаде връзките на това мислене с християнската богословска традиция. Това освобождаване от интелектуална повинност, за да не кажем коректност, спрямо философското дело на Хайдегер е в своя пълен ход с политизацията на същото. Етапите и стратегиите на същата са доста различни – като се започне непосредствено от следвоенния период във връзка със забраната за университетска преподавателска дейност, мине се през приема на Хайдегер във Франция около годините на студентските бунтове и след тях и се стигне до полемиките около Хайдегер след обнародването на съответни текстове от Карл Льовит (хабилитирал при Хайдегер в 1936 г.) и по-късно от Виктор Фариас, посетил Хайдегер в 1967 година и написал по-късно книгата *Хайдегер и нацизмът*.

При обговарянето на парливите теми за заангажирането на Мартин Хайдегер с националсоциализма и за евентуалния му антисемитизъм в игра влизат и аргументи от богословско естество. (Фариас и други биографи на Хайдегер се

² Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, AUBIER, ÉDITIONS Montaigne, PARIS, 1957.

³ Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, hg. v. Hans Saner, R. Piper Co. Verlag, München 1978, вж. стр. 35 и 37.

аргументират например с пиетета на ранния Хайдегер към фигурата на Абраам а Санта Клара от Мескирх (един августински монах от 17-и век, проповядвал в австрийския двор, хлевоуст, или дори „популист“, с антиюдейска светогледна нагласа.)

Ала и обратното също така е в сила, а именно: да се политизират със задна гата професионалните нагласи на ранния Хайдегер. (Пример за последното ни дава един от новите френски философи, съставителят на предисловието към френския превод на книгата на Фариас, Кристиан Жамбе⁴. Католицизмът на самия ранен Хайдегер тук е приравнен с този на августинския монах и е дисквалифициран като антисемитски, популистки и националистичен. По-късното преклонение пред Хьолдерлин и отходът към протестантството също така ще придобие политическа окраска – като антилиберализъм, антикатолицизм и пиетет към изконно родното „швабско“.)

В най-общ план „идейното развитие“ на младия Хайдегер би могло да бъде охарактеризирано като отход от теологическите занимания по посока към собствено философските. Мнозина изследователи са склонни да изтъкнат в тази връзка голямото интелектуално въздействие, което са упражнили върху него обнародваните в 1901 година *Логически изследвания* на Едмунд Хусерл. Основание в подкрепа на тази констатация дават дори самите наименования: на дисертационния труд на Хайдегер от 1914 година (*Учението за съждението в психологизма*) и на хабилитационния му труд от 1916 година (*Учението за категориите и за значението на Дънс Скот*). Хабилитационната му лекция от 1915 година съответно носи заглавието: *Понятието време в историческата наука* (и в нея е налице влиянието на Анри Бергсон с противопоставката на физическо или измеримо време и исторично време, „дюре“, намерила място в Бергсоновите *Опити върху непосредствените данни на съзнанието*).

Ала още ранният Хайдегер не е удовлетворен от свеждането на различието между естествени науки и „науки за духа“ (по терминологията на Дилтай) единствено до епистемологично или до формално-методологично такова. Той му противопоставя онтологичното различие, чиято изходна основа е схващането за „истинско“ време (кайрос) и съответно противопоставката (особено у един Киркегор) вечност – време. Заниманията с Дилтай, в частност с ранното му проучване върху *Животът на Шлайермахер*, както и с неговата преписка с граф Йорк от Вартенбург, автора на *Световна история в общи контури*, спомагат Хайдегер да може да отстои от аисторичната априористка егология и да намери твърда основа за преодоляване на психологизма от страна на феноменологията. А от друга страна, не без прочита на Киркегор, на преосмисляне подлежи самото понятие „живот“ у Дилтай. Най-съществената стъпка тук е, че се запазва херменевтичната или онтологичната трактовка на живота, имаща потеклото си във философията на живота още от Ницше и последователно отстоявана от Дилтай. Животът притежава херменевтична структура, „схващайки“ сам себе си. Начинът на живот е свързан с „будността“ и нейните форми. Те съответно

⁴ Вж. сп. art press, Paris, Nr. 117, IX 1987.

препращат към могусите на времето. Човешкият живот „е“ времеви именно като живот, за разлика от биващия единствено „във“ времето живот, неекстатичния. Времевоствата на живота се свързва с фактичността на живота и те се коренят в разбирането. И никак не е случайно, че като приватдоцент във Фрайбург Хайдегер ще нарече своя лекция от първия семестър на 1923 година *Херменевтика на фактичността*. Фактичност имплицира световост и есенциалност, което пък ще рече – историчност. Феноменологията следва да бъде разбрана като херменевтика. Последниците от тази преориентация на изграждането на философската понятийност за теологията не закъсняват. Изискването вече е тази теология да не бъде повече метафизична или спекулативна, „встрани“ от живота и от събитийственото на същия.

Във второто си, основно изследване върху философията на Хайдегер⁵ един от най-активните му агенти обръща внимание върху преориентацията на ранния Хайдегер от аристотелианската „спекулативна теология“ накъм Лутеровото богословие с пренасочването му към „действителната вяра из живота“. Или както още по-ясно е формулирано в един груб пасаж: ранният „Хайдегер иска да геструира Аристотел, а с това и вкоренеността на философията в една метафизична теология“⁶. Ненадейното откриване на Лутеровото тълкуване на Посланието на свети апостол Павел до Римляни в 1908 година и неговото преиздаване от Йоханес Фикер стават конкретен исторически повод Хайдегер да предприеме самостоятелно изтълкуване на същите. В действие встъпва обяснителният модел на фактично-историчното изживяване из опит на живота. Докато през зимния семестър на 1919/1920 Хайдегер чете лекции по *Основни проблеми на феноменологията*, то в следващата година, през зимния семестър на 1920/1921, той вече чете *Увод във феноменологията на религията*.

Интересът към това ранно произведение на Хайдегер би могъл да бъде поне двояк: бил той историко-философски или пък историко-богословски.

Във философски план, както вече беше загатнато, се касае за дистанциране от господстващия начин на, един израз у Рикерт, „строене на понятията“, такъв какъвто той е, било при неокантIANците (особено Натоп и Рикерт), било при академизираните философи на живота – най-вече у Дилтай, а по-късно и у Георг Миш. Отвърщането от академическата философска дискурсивност обаче не би могло да бъде доведено докрай без радикализиране на феноменологичния подход на Едмунд Хусерл и без историзирането на този подход и извеждането му към трансегологически хоризонти.

Тълкуванието на Посланията на свети апостол Павел е следователно само един от вариантите на „апликация“ на новата философска понятийност, намираща се в статус на пораждане. Дружбата с Рудолф Бултман вероятно е била просто външен биографически мотив за именно такъв вид „апликация“ на новосъздаващата се философска понятийност. Друг такъв вариант са били Хайдегеровите тълкувания на Книга Десета от *Изповеди* на свети Августин Блажени (през

⁵ Otto Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Verlag Karl Albert Frb.München 1994, стр. 17.

⁶ Пак там, стр. 391.

1920 година Хайдегер чете изложението си върху *За душата*). Половин година по-рано, през зимния семестър между 19-а и 20-а години, Хайдегер е подготвил, без да е изнесъл, доклад върху *Философските основи на средновековната мистика*. (Същият бива възсъздаден едва по-късно по записки на Оскар Бекер и Карл Льовит.)

Общото философско ориентиране и преориентиране на Хайдегер в периода между 1918 и 1924 година, фиксирано дори и чисто топографски – от Фрайбург към Марбург – се бележи най-вече от философски творби като: *Феноменология на нагледа и израза* от 1920 година (включена като том 59-и в *Събрани съчинения* на Хайдегер), *Основни проблеми на феноменологията* от зимния семестър на 1919/1920 година (тя пък съответно е включена като том 58-и в *Събрани съчинения* на Хайдегер) и *Онтология (Херменевтика на фактичността)* – последната лекция, четена от Хайдегер във Фрайбург в 1923 година. Докато в първата от посочените три творби се изтъква „изпадането на насочената към света на чистия Аз значност в тази на околния свят”, то във втората, вече обратното, се утвърждава от „изместване на акцента от фактическия живот и от света на живота към света на Себе-си-то и на вътрешните изживявания”⁷, което пък от своя страна налага ново изтъкуване на понятийността на самата себесност. Това вече е едно „себие” „в света” откъм разбирането на същия през модуките на времето.

Ала в интересуващия ни текст от 1920/1921 година – *Феноменология на религиозния живот* – носещата понятийна конструкция все още остава да бъде „фактическото изпитване на живота” (или в един по-груг превод съответно – „фактическият опит за живота”). Точно така е озаглавен и параграф 3 от методологическата част към този текст. В него четем програмното изявление на ранния Хайдегер, че „отправната точка на пътя към философията е фактическото изпитване на живота”⁸. Касае се по същество за саморазбирането на философията, а последното се налага, попътно, непрестанно, поради несводимостта на философското строене на понятия до естествено-научната понятийност. То няма свой собствен прототип за следване и е заставаено постоянно да се самокритикува и пренастройва. Философската програма тук е осъзнато антипозитивистка и израства от разнородността на философията и науката.

„Строгостта” на философията – един, както се знае, Хусерлов израз – е несъизмерима с тази на природознанието и е с претенции за абсолютност.

Понятието „фактическо” от своя страна носи момента на неразтвореността на съдържанието във формата, „тежестта” на неоформеното.

Що се отнася до понятието „изпитване на живота” или, което е същото, „опит за живота”, Хайдегер го тематизира, и това е знаменателно, откъм понятието

⁷ Martin Heidegger, GESAMTAUSGABE, Band 58, Grundprobleme der Phänomenologie, Vittorio Klostermann Ffm., S. 61/62.

⁸ Martin Heidegger, GESAMTAUSGABE, Band 60, Phänomenologie des religiösen Lebens, Vittorio Klostermann Ffm., S. 9.

„свят”, а именно като: позициониране (Stellungnahme) към „света”. Взemanето на позицията към света не се свежда до едното „осведомяване” относно света. Опитът за живота не се редуцира до теоретизирането на същия. „Свят” „е нещо, в което може да се живее”, а опитът за живота от своя страна е цялостно, било то активно или пък пасивно, позициониране на човека към света. Светът израства из тези „значни” позиционирания в могусите си на: околна свят, свят-с (=съвместен свят) и свят-себе-си. Последният могус е от решаващо значение за „пренасочването” на философската понятиеност: Азът-Себе-си е отъждествен от Хайдегер със света-себе-си. Така егологичната центрираност е трансцендирана и психологизмът – преодолан. Избягнато е и „подхлъзването” във всепоглъщаща теория на познанието. Доколкото фактическото съдържание на изпитването на живота е неподвластно на анализа, то остава само да се поставя въпросът за начина или за смисъла на съотнасянето със и чрез фактическото изпитване на живота. Хайдегер обръща внимание на обстоятелството, че у акта на самото фактическо изпитване на живота убягва самият начин на това изпитване. „Фактическото изпитване на живота изцяло се разполага в съдържанието; а начинът, Как-то, на това изпитване най-много да се вмъкне в съдържанието... Фактическото изпитване на живота проявява безразличие спрямо начина на изпитването (на изживяването на живота – бел. Д.З.)”. Но от друга страна, „всичко, което се изпитва във фактическото изпитване на живота, носи характера на значността”⁹. Същата определя съдържанието на самото изпитване. Никаква отнапред загадена светова наличност следователно. И ето я обобщаващата принципна генерализация: „Във фактическия живот аз изпитвам (= имам опит за – бел. Д.З.) сам себе си нито като връзка на преживявания, нито като конгломерат от актове и процеси, нито дори като някакъв Аз-обект..., а в онова, което извършвам, изстрадвам, което ми се случва... Самият аз нито веднъж не изпитвам моя аз в отстраненост, ами винаги съм в плен на света. Това изпитване-на-себе-си не е теоретическа „рефлексия”, не е „вътрешно възприятие” и т.пог., ами е себе-светово изпитване, тъй като самото изпитване има светови характер, акцентирани е откъм значност, и то така, че собственият, изпитван свят-себе-си (Selbstwelt) фактически изобщо не е вече отгелен от околния свят”¹⁰. По-нататъшният методологически интерес на Хайдегер е да покаже разтварянето на „значността” във връзки на обекти или по-скоро – низпадането ѝ до такива връзки. Така той стига до констатацията, че връзката на „обекти” се оформя като обособена „в тенденцията от страна на изпитването на живота към отпадане”.

Дотук посочените предварителни методологически полагания позволяват на Хайдегер да подхване дискусия с авторитетния протестантски философ на религията и историк на протестантството Ернст Трьолч. Проследяването ѝ в рамките на настоящото изложение не е възможно, но не може да не се отбележи, че по същество критическият прицел на ранния Хайдегер в тази дискусия е „липсата на разбиране за Лутер” както от самия Ернст Трьолч, така и от страна на Дилтай (в работата на последния върху Реформацията). Дискусията с Трьолч

⁹ Пак там, стр. 13.

¹⁰ Пак там, стр. 14.

тък позволява на Хайдегер да въведе и най-решаващото си съображение от методологическо естество – относно историчността. Личното ми впечатление е, че като неявен фон на размислите върху историчното от страна на Хайдегер в този текст присъства Ницшевият образец от *Трактовки не в духа на времето* и по-специално *За ползата и вредата от историята за живота*¹¹. Същевременно Хайдегер оползотворява прокараните от Трьолч строги разграничавания между психология на религията, априорика на религиозното, философия на историята и религиозна метафизика. Патосът му е по-скоро насочен против тенденцията (и у самия Трьолч) към онакувяване на религиозното или съответно на редуциране на философията на религията до метафизика на религията, както и на последната – до изработване на доказателства за съществуването на Бога. Вариант на онакувяването на религиозния феномен е впрочем и третирането на съществуването на Бога в термините на „обекта“. Онакувяването на религията с превръщането и на самата нея в „обект“ закрива пътя към фактичността ѝ. Излазът от „обект“-ивирането на религиозното е потърсен от Хайдегер в пренасочването на строежа на понятията в религиознанието на към „историчното“ и съответно на към хоризонта на възникването, ставането и протичането във времето (схванато съответно и в трите му модуса в противопоставка на вечността). Историчното е откъм самия живот и откъм случването на същия – с неговите съотнасяния по смисъл и т.н. „Историчното е непосредствена жизненост“, буквално заявява Хайдегер¹². Философия на религията би могла да съответства на този акцент върху историчното единствено в качеството ѝ на *феноменология на религията*. Така тя ще отчита „осветовяването“ и „самогостатъчността“ или индиферентността на фактичното изпитване на живота и ще „иззема“ историчното от „фактичния живот“. Тя ще пренасочва самото понятизиране на историчното, ще го освобождава от свеждането му до „обект“. Както времето, така и извънвремето (съответно ценностно валидното) могат да бъдат философски третиранни като „обекти“ и така – скривани за философския анализ. Предлаганата от Хайдегер алтернатива е „времето“ да бъде „изначално изпитана във фактичното изпитване (от опит – бел. Д.З.)“.

„Какво изначално е, пита Хайдегер, времето във фактичното изпитване? Що ще рече във фактичното изпитване (от опит – бел. Д.З.): минало, настояще, бъдеще? Пътят ни тръгва от фактичния живот, из който се добива смисълът на време. С това е набелязан проблемът историческо“¹³.

От готук приведените предварителни методологически съображения на Хайдегер би могло, според изследователския интерес, да се върви по-нататък в две посоки – тази на историята на философията и тази на ревизираното богословие.

Първата посока би изправила обсъждането пред възможността да „открие“ в този ранен текст на Хайдегер „префигурации“ или поне аналогии на една галече

¹¹ Вж. Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Erster Band, Hrsg. V. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag München 1956.

¹² Martin Heidegger, *GESAMTAUSGABE*, Band 60, стр. 33.

¹³ Пак там, стр. 65.

по-разгърнатата философска понятийност, такава, каквато я намираме в *Битие и време* (1927).

Втората насока е да се последва самият този текст на Хайдегер и да се премине към неговата Втора част – *Феноменологично изясняване на конкретни религиозни феномени във връзка с Посланията на свети апостол Павел* – и по-специално към Първа и Втора глава от нея.

Осъщественият неин превод е само една подсказка за бъдещи преводачески задачи, включително и в областта на религиознанието.

Мартин Хайдегер

ИЗ ВЪВЕДЕНИЕ ВЪВ ФЕНОМЕНОЛОГИЯТА НА РЕЛИГИЯТА

Феноменологична интерпретация на Послание до Галатяни

Въведение

В изложението¹ по-году не възнамеряваме да дадем нито догматична или теологико-екзегетична интерпретация, нито историческо изследване или религиозна медитация, а чисто и просто напътствие към феноменологичното разбиране. Своеобразното у феноменологичното разбиране е да бъде постигнато предварително разбито разбиране, което може да бъде дадено единствено в самородното религиозно преживяване. С този показ се възнамерява само да бъде открит достъпът до Новия завет.

Най-напред ще интерпретираме Посланието до Галатяни. Посланието до Галатяни е било от значение за младия Лутер; заедно с Посланието до Римляните то се е превърнало в догматичен фундамент. Лутер и Павел са най-радикалните противоположности в религиозно отношение. Има едно тълкуване на Лутер на Послание до Галатяни². Ала ние трябва да се държим настрана от Лутеровото становище. Лутер вижда Павел откъм Августин. И все пак съществуват неподправени връзки на протестантството с Павел.

Послание до Галатяни съдържа историческо повестуване от самия Павел за историята на обръщането му във вярата. То е първият документ за религиозното му развитие, а и *исторически* – повестуване за страстния порив на самия Павел. Редом до него може да бъде поставена също така само историята на апостола.

Най-напред трябва да потърсим едно общо разбиране на Послание до Галатяни, та с него да навлезем и в основните феномени на прахристиянския живот.

Единствено гръцкият първотекст трябва да бъде основополагащият; едно

¹ Текстът е глава от посмъртно публикувания текст на Мартин Хайдегер *Въведение във феноменологията на религията*, който представлява записки за четения от него курс през зимния семестър на 1920/21 г. във Фрибургския университет. В този свой курс Хайдегер разглежда феномена на религията на основата на задълбочен и страстен прочит на посланията на апостол Павел до Галатяни и Солуняни.

² *In epistolam Pauli ad Galatas commentarius* (1519). In: Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 2. Bd. Weimar, 1884, S. 436-618.

действително разбиране има за предпоставка да се навлезе в гуша на новозаветния гръцки език. Най-доброто гръкоезично издание ни се предлага от (издателя – б.пр.) Нестле: *Novum Testamentum Graecum*³. Ако човек си помогне с някакъв превод, то той не трябва да бъде Лутеровият – същият е прекалено зависим от собственото богословско становище на Лутер. Бихме препоръчали превода, осъществен от Ваицекер (издателство Mohr, Tübingen) или този на Еберхард Нестле⁴.

В Послание до Галатяни Павел е в борбата с юдеите и християните-юдеи. Ние сиреч заварваме феноменологичната ситуация на религиозното борене и на самата борба. Павел може да бъде видян в неговата борба с религиозната му страст в екзистенцията му като апостол, в борбата между „закон“ и „вяра“. Това противопоставяне не е окончателно, а временно. Вярата и законът са два особени вида път към спасението. Целта е спасението (ἡ σωτηρία), в края на краищата – „живот“-ът (ἡ ζωή). От това може да бъде разбрана фундаменталната нагласа на християнското съзнание, според смисъла на съдържанието, съотнасянето и осъществяването. При тълкуването ще трябва да бъде избягвано привнасянето на модерни позиции. Из връзката на християнското съзнание трябва да бъдат разбирани всички понятия. В това отношение историческото проучване на теолозите има заслуги, колкото и спорни да са същите за самата теология.

Посланието до Галатяни е разчленимо на три големи части:

1. Доказване самостоятелността на апостолическата мисия на Павел и призоваността му от Христос,
2. разпра между закон и вяра (най-напред теоретически, а сетне – приложено към живота),
3. изцяло християнски живот – мотивите му, съдържателните му тенденции.

Основната нагласа на Павел

Павел е в борбата. Принуден е да утвърди християнския опит за живота срещу околния свят. За тази цел той прилага неудовлетворителните средства на равинското учение, които са му на разположение. От това учение изясняването на християнския опит на живота получава своеобразната си структура. Ала то все пак е едно изконно изясняване из смисъла на самия религиозен живот. То може да бъде дооформено в религиозния фундаментален опит. Теоретическите връзки остават настрана; бива постигната една изясняваща връзка, която се представя с близки до теоретическата експликация черти. Касае се за едно връщане назад към изконния опит и за разбирането на проблема на религиозната експликация.

³ *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle. Editio quinta recognita. Stuttgart 1904.*

⁴ *Das Neue Testament, übersetzt von Karl Weizsäcker, Verlag von J.C.B. Mohr, Freiburg u. Tübingen 1918. Novum Testamentum Graece et Germanice. Das Neue Testament griechisch und deutsch. Hrsg. von Eberhard Nestle. Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1898.*

Харнаковата „История на догмите“⁵ начева едва с трети век. Едва след него християнската религия догматизирала гръцката философия. Но същинският проблем за догмата в смисъла на религиозната експликация е заложен още в ранното християнството. Последното е налице тук, пред нас. Въпросът за израза („експликацията“) изглежда вторичен. Но с този привидно външен проблем ние заставаме в самия религиозен феномен. Той не е технически проблем, откъснат от религиозния опит; експликацията винаги съпътства религиозния опит и го тласка.

„Закон“ тук трябва да бъде разбран предимно като закон на ритуал и на церемониал. Има се пред вид също така чисто и просто вторичният закон на морала. Ето защо има борба на юдео-християнската общност за закона, законът като онова, което прави юдея юдей, ἔργον νόμου: нагласата към закона. Противопоставянето на вяра и закон е решаващото: *k a k*-то на вярването и на изпълняването на закона, как аз се гържа към вярата, а и към закона. Във Филипяни 3, 13 се показва основната нагласа на Павел.

Именно тази трета глава съдържа една по-сигурна диалектическа аргументация. Въпреки това не се касае за един логически начин на обосновка, ами тя произтича от верското съзнание на самата тази експликация. За тази артикулация на верското съзнание изразът е характерен със смисъла, да може да направи разбираемо за самия индивид като такъв верското гържане и да може да усвои за себе си този специфично-религиозно-разбираем смисъл. Павел веднага слага на везните своя основен богословски аргумент: самият Авраам бил оправдан само посредством вярата. Как в съответствие с това изобщо стоят нещата около закона? 3,2: ἔργον νόμου – се намира в рязка противоположност с ἐξ ἁκοῆς ἐξ ἁκοῆς πίστεως (срв. Рим. 10, 13; 14). Изпълняването на закона е невъзможно, в това всеки търпи крушение, само вярата оправдава. Така че който стои под закона, е проклет. 3,19 предлага куп определения, които трябва да покажат малоценността на закона.

При разглеждането на религиозния свят на Павел човек трябва да се въздържа да изтръгва някои понятия (като πίστις, δικαιοσύνη, σάρξ и т.н.) и да насъбира значението им из маса отделни места в писанията на апостол Павел, с което да получава каталог от нищо неказващи основни понятия. Също така погрешна е и мисълта за богословска система на Павел. По-скоро трябва да бъде изявен религиозният основен опит и като се остава в този религиозен опит, трябва да се потърси да се разбере връзката на всички изконни религиозни феномени с него. За да се приближим към вид разглеждане, най-напред ще откромим наличния в Послание до Галатяни феномен. Сетне ще отидем по-нататък в историята, не толкова напред, в едно по-сетнешно време, колкото назад към християнската общност в началото и към самия Иисус. Относно основната нагласа на Павел трябва да се направи сравнение с Посл. до Филипяни 3, 13: сигурност в себе си относно положението в собствения си живот – разрыв в неговата екзистенция – изконно историйно разбиране на самия себе си и съществуването си (Dasein).

⁵ Adolf v. Harnack, Lehrbuch der Dogmenfeschichte. 3 Bde, Freiburg i. Breisgau 1886-90.

Из това се осъществява постигнатото от него като апостол и човек.

Задача и предмет на философията на религията

Феноменологичното разбиране

По какъв начин нашето най-грубо запознаване с Посланието до Галатяните е от значение за философията на религията? Това може да бъде решено само откъм ръководната цел на философско-религиозната задача. Ето защо ние ще трябва да отбележим най-необходимото в методологическо отношение, и то в кратка, схематична трактовка; в същото време така бива зададена и връзката с общия методологически Увод. Ако съвсем наивно се определи философско-религиозната задача, то може да се каже, че: религията ще трябва да бъде философски разбрана, понятизирана, проектирана в една разбираема връзка. Ето защо постановката на философско-религиозния проблем зависи от понятието философия.

Ако се приеме ограничаването до първохристиянската религиозност, то трябва да се вземе под внимание, че същата е един историчен факт. Когато се схваща философската връзка като определена, отграничена област – например като „съзнание“, първохристиянската религиозност става факт, тоест пример, единичен случай в кръг от възможности, типове, възможни форми на религиозност. Понеже всичко исторично ще се взема пред вид просто и само като пример, то ясно е, че както това днес навсякъде е обичайно, е налице чисто и просто един насъбран материал в смисъла на тази постановка на проблема. Посредством тази постановка на проблема вече е охарактеризиран подлежащият на познание предмет, така например първохристиянската религиозност, с това той е набелязан в един определен смисъл на история. Историческите типове религия биват включени в многообразие от възможности. Те са материал, от който се черпи; те изграждат едно надвремево многообразие.

Каква предпоставка заляга в основата на тази проблемна постановка? Ние запитваме за това не защото отхвърляме всяко начално полагане на предпоставки, а защото всяко философско начално полагане на проблем трябва да бъде наясно с предпоставките си. Обичайната в наши дни философия на религията прави в своето начално полагане на проблема следните предпоставки, които на самата нея не са ясни:

Религия е случай или единичен пример на една надвремева законовост.

От религията бива погето само онова, което има характера на съзнание.

Всъщност феномените на съзнанието, които съответствуват на напълно определено понятие за съзнание на положената в основата философия, нормират цялата проблемна постановка. Ако сега вече обозначим като наша задача феноменологическото разбиране на първохристиянската религиозност, то като звучене това е същото. Но посочената по-горе постановка на проблема не давява с разбиране собствения си предмет, а напротив, довежда го до изчезване. И обратно, тенденцията на феноменологическото разбиране е тази, да узнае от

опит самия предмет в неговата изначалност.

Феноменология на религията и история на религията

Ще кажат, че и обичайната философия на религията все пак се придържа към историйното (das Historische), към историчното на религията (Religions-Geschichtliche). Ала попада ли проблемната постановка при обичайната история на религията на истинския предмет на самата религиозност? Докато не е със сигурност установено, че историчното на религията и истински философо-религиозното, тоест феноменологическото разбиране са едно и също, все още съвсем не е казано, че историята на религията може да гоставя материала за философията (феноменологията) на религията. Доколко материалът от историята на религията е вземан предвид дори само като начално полагане за философията на религията? Това е проблем, който тук ние не можем да решим; но той е един фундаментален проблем, който израства конкретно за всяко исторично на гуха. Днешната философия на историята нищо не постига за положителното изследване на историята – и обратното. „Заслугата” на Шпенглер е, че съгисти комичността на тази ситуация до една философия. Единствено от самите конкретни исторически науки може да бъдат взети проблемите на философията на историята.

Ползваем ли е, сиреч, материалът на историята на религията за феноменологията? По какъв начин самата история на религията изобщо отговаря на предмета си? Би могло да се каже, че: ако историята на религията обяснява религиозността из религиозния околн свят, както и из историята на времето, то как тя в такъв случай може да бъде упреквана, че не достига до предмета си? Та нали тя, в качеството си на обективна, свободна от предразсъдъци и предубеждения наука, тълкува само на основата на онзи смисло-материал, който ѝ предлагат съвременните ѝ извори, независимо от каквито и да било тенденции на съвремието. Тази аргументация създава, разбира се, впечатление за оправданост. От една страна, на нея и следва до известна степен да се даде право. Ала от друга страна, трябва да се възрази: никаква обективност на науките за гуха и никакво разбиране на обект от историята не дават гаранция догозава, докато не съществува яснота относно водещото прегулавяне.

А и да се покаже, че всички мотиви за историйно разбиране винаги са пробудени от фактическото изпитване на живота. Науката за историята има просто и само задачата да ги приложи в една формална оформеност и строга методика. От живота настояще израстват тенденциите на разбирането, които сетне в науката само се оформят в „точна” методика; „точността на метода” сама по себе си не дава гаранция за вярно разбиране...

* * *

В изложението оттук насетне даваните от нас основни определения ще звучат като тези; но те не бива да бъдат схващани като тези, които да трябва,

примерно, по-сетне да бъдат доказани. Които така ги приема, не ги разбира правилно. Те са феноменологични пояснения (*Explicate*). В качеството на основни определения ще приведем сега преди всичко следните две:

Първохристиянската религиозност е в първохристиянския опит на живота от опит и тя самата е такъв опит.

Фактическият опит на живота е историчен. Християнската религиозност живее времевостта като такава.

Тези основни определения са най-напред хипотетични. Ние питаме: ако с тях е улучен основният смисъл на християнската религиозност, то какво методологически следва от това?

Феноменът възвестяване

От загатнатата връзка ще подхванем само феномена възвестяване (*Verkuendigung*), и то затова, защото в него е доловима непосредствената житейска съотнесеност на света на Павловия себе към околния свят и към съвместния свят на общността. Следователно възвестяването е централен феномен. Сега вече може чисто формално да се поставят различни въпроси: кой възвестява, как се възвестява, какво се възвестява и т.н. И тук съществува някаква връзка, от която може да се изкара едно-единствено. И при това тук ние изтъкваме „как“-то на възвестяването. Осъществяването на живота е решаващото. Връзката на осъществяването бива съ-изпитана в живота. От това може да стане разбираемо, че „как“-то на възвестяването на Павел има фундаментално значение. Ние сме в относително благоприятно положение за отговаряне на този въпрос, тъй като имаме налице в посланията на Павел „как“-то на възвестяването. И ето че характерът на посланието като феномен тукатси се разполага вътре в постановката на въпроса за „как“-то на възвестяването.

Повлияна от развитието на историческите науки за духа през деветнадесети век, теологията – особено протестантската – създаде произведения за литературните форми на Новия завет, отнасящи се до историята на стила. С интерес може да се очакват и по-нататъшни изследвания, макар и отправната им точка да е погрешна както откъм перспективата на науката история, така и феноменологически. Съвсем външно се подхожда към реалиите, доколкото новозаветната книжнина бива разположена в световната литература с цел из тази книжнина да бъдат анализирани формите. Даже и формите на Новия завет по нищо да не биха се различавали от съвременната литература, така все пак не бива да се процедури. За анализа на естеството на посланието е достатъчно да се изходи само от ситуацията на Павел и от „как“-то на необходимото мотивиране на съобщението в посланието. На основата на фундаменталния феномен възвестяване ще трябва сетне да се анализира съдържанието на възвестеното и характерът му на реалия и понятие.

Предулавянния на разглеждането

В резултатите си преулавянията при историческото разглеждане се разпростират чак до критиката на изворите, до подробностите в преценяването на текста, до коректурите, до въпросите около истинскостта на текста. Това може да се илюстрира по Първо послание на свети апостол Павел до Солуняни, което беше обявено от намиращата се под хегелианско влияние Тюбингенска школа за неистинско⁶ поради минималното догматическо съдържание у него в сравнение с останалите Павлови послания. Така че преулавянето се разпростира чак до най-малкия детайл на историческото проучване, та дори до изданието на изворите. При това, отношенията в историята на изкуството на свой ред са по-други от тези в историята на религията.

Всеки предзададен исторически материал трябва следователно да бъде подложен на разглеждане от предварителен порядък. Ала чрез това още нищо не е постигнато за феноменологическото разбиране, защото характерът му е по-друг от този на разбирането на обект от историята. Обекто-историческото разбиране е едно определение с оглед на съотнесеността, откъм с ъ о т н е с е н о с т т а, така че тук относно разглеждания не се поставя никакъв въпрос. Феноменологическото разбиране, напротив, е определено откъм о с ъ щ е с т в я в а н е т о на разглеждания. Въпреки фундаментално различното потекло на разбирането, неговата връзка с историята на обекта е по-тясна, отколкото при другите науки.

Така че феноменологическото разбиране, п ъ р в о, не се състои в проектиране на подлежащото на разбиране, което все пак не е във вид на обект, навътре в една реална връзка. То, в т о р о, н и к о г а няма тенденцията окончателно да определя една такава област, ами е подчинено на историческата ситуация – доколкото за феноменологическото разбиране преулавянето е в още по-голяма степен решаващо, отколкото за обекто-историческото. При феноменологическото разбиране следователно трябва да се направи едно първопологане (преулавяне). Едно такова първопологане не е възможно за всеки разглеждащ, за всеки феномен; то трябва да бъде носено от една запознатост с феномена. Човек върви методологически сигурно тогава, когато първополага фундаменталното определение чисто ф о р м а л н о; човек умишлено допуска у понятията известна лабилност, та сетне, едва в хода на самото методологическо разглеждане, да им осигури определението. В този смисъл за определянето на първохристиянската религиозност ние започнахме с изречението:

1. Първохристиянската религиозност е във фактическия опит за живота. Прибавено изречение: Тя собствено е самият този опит.
2. Фактическият опит за живота е исторически (historisch). Прибавено изречение: Християнският опит живее самото време („живее”, разбрано като *verbum transitivum*).

Тези „тези” не могат да бъдат доказани; те трябва да се потвърдят на дело

⁶ /Срв. F.C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*. 2. Aufl. 1886/67, S. 107 f./

В самия феноменологичен опит. Той е нещо по-различно от емпиричния опит. Основните определения следователно са хипотетични: „Ако те важат, то за феномена се получава това и това”.

Най-напред ще разгледаме апостолическото възвестяване на Павел. Ако то представлява основен феномен, то от него ще може да се постигне съотнесеност към всички религиозни основни феномени. В осъществяването и чрез осъществяването феноменът достига до експликацията. „Апостолическо възвестяване” все още е една твърде широка характеристика на феномена. Тук акси щом апостолическото възвестяване бъде определено в неговото „как”, в неговия смисъл на осъществяване, то е решително изяснено. Насреща му идва характерът на материала, че става въпрос за (писмени – б.пр.) послания. Павловите послания са по-непосредствени като извори от по-късно съставените Евангелия. Човек обаче не бива да изолира характера им на послания и да привнеса в проблема въпроси около литературния стил. Те не са първни. Самият писмен стил е израз на пишещия и на неговата ситуация. Макар и Павловите (писмени – б.пр.) послания да са разположени дотолкова близко едно с друго във времето, че развитието на Павел от едното към другото да не подлежи на съмнение, те все пак са твърде различни. Така например Посланието до Римляни и Посланието до Галатяни са по-богати откъм догматично съдържание, отколкото Посланието до Солуняни. Трябва да се освободим и от схематичното погледяване на писмата.

Схемата на феноменологичната експликация

Как се осъществява една феноменологична експликация на материала? „Материал” има определен методологически смисъл. Експликацията на феномена на основата на материала се осъществява на определени стъпала. Схематически стъпките на феноменологичната експликация са следните:

Тъй като основният феномен е фактическият опит за живота, а същият е исторически, то първом трябва откъм обекта на историята, предфеноменологически, да бъде определена връзката на феномените като историческа (historische) ситуация, разбира се, като човек вече изхожда от феноменологически мотиви.

Трябва да се постигне осъществяването на историйната (geschichtliche) ситуация на феномена. За тази цел трябва:

а) да се охарактеризира многообразието на онова, което бива заварвано в ситуацията – и то така, че все още изобщо да не се решава относно истинската му връзка (накратко, артикулация на многообразието от ситуации), б) да бъде постигната „акцентиращата ситуация” на многообразието, в) да бъде изявен първният или „архонтският” (господстващият) смисъл на акцентиращата ситуация, г) оттук насетне да се достигне до връзката на феномените и г) на тази основа да начене разглеждането на произхода.

При това обаче ние трябва да оставаме със съзнание за известни ограничения:

Основното позициониране на личностния опит за живота на разглеждания (феноменолога) бива изключено.

Разглеждането се насочва към историческите феномени, ала все още не въвежда решаващото. Нека се отбележи, че: от стъпало на стъпало експликацията все повече и повече се изостря, става все по-индивидуална, все повече се доближава до истинската, историческата фактуалност. Тази последователност от стъпала става разбираема само ако човек се освободи от теорията за регионите.

Бележки относно схемата на феноменологичната експликация. Към 1. Добиването на обекто-историчната връзка е определено още от целта на експликацията. Тя не е случайна. Обекто-историчните откроявания трябва да бъдат разглеждани; те добиват истинско акцентирание и трябва да бъдат удржани.

Към 2. Насочването на обекто-историчната връзка на събитията към изначално-историческата ситуация се натъква на три трудности.

А. Изложение чрез езика

Езикът на разглеждането на реалитета не е изначален. Във фактическия опит за живота вече има една по-изначална понятийност, от която първом обичайната за нас предметна понятийност има своето потекло. Това пренасочване в понятийността трябва да бъде осъществено; инак е безнадежно когато и да било да бъде схваната ситуацията. Не бива да бъдат подхващани просто разбиращи се от само себе си понятия. (От Сократ насетне въпросът за философските понятия вече не е поставян.) Вярват, че между гругото стигат по-близо до проблема посредством една „диалектика“. Ала човек не бива да първополага живота като „ирационален“, без да бъде наясно относно смисъла на ирационалност. Всяко обяснение е неразбираемо дотогава, докато не е осъществена посочената му връзка по смисъл. Самата връзка на осъществяването също спада към понятието феномен. Философското понятие има структура, несравнима с понятието за реалитета.

Б. „Вчувстване“ в една ситуация

Проблемът „вчувстване“ не се придвижва дотогава, докато бива схванан теоретико-познавателно. Ала мотивът на проблема вчувстване съвсем не е теоретико-познавателен. Вчувстването се появява във фактическия опит за живота, т.е. касае се за един изконно-исторически феномен, който не може да бъде разрешен без феномена *традиция* в изконния смисъл. На нас днес околният свят на Павел ни е съвсем чужд. Ала съвсем не се касае за характера по същество, онова от неговия околн свят, което за нас има вида на представа. Този момент съвършено отпада. Околният свят добива своя смисъл едва от разбирането на ситуацията.

В. Въпросът на самата експликация

Чрез завършването на експликацията експлицитното привидно става самостоятелно, откъснато от осъществяването. Но това е превратно схващане.

Собствено присъщо на теоретическата, позиционната абстракция е, че абстрахираното се схваща като момент от една реална област, така че с това да се постигне основното определение на областта. Без оглед на това, от което е абстрахирано, абстрахираното бива по-нататък разглеждано. *Fundamentum*-ът на абстракцията е безразличен. Абстракцията като такава, преходът от *fundamentum abstractionis* към абстрахиране не стига до съ-опит (съ-изживяване – б.пр.). Иначе е при експликацията: когато при експликацията се експлицират определени моменти, онези моменти на смисъла, към които експликацията не се насочва, не се отбутват чисто и просто настрана, ами „как“-то на тяхното въздигане в тъкмо експлицираната или намиращата се в експликация посока на смисъла бива съ-определена тъкмо чрез самата експликация. Тук би могло да се попита: може ли със смисъла на съотнасянето да се разглежда същевременно „еди-какво“-то (съдържанието), онова, към което се държат, и дори „как“-то на осъществяването. Но това възражение е позиционно. Насоките на смисъла биват схванати и трите. Осъществяването на експликацията не е отстранена поредица от актове, определения на схващането. Тя може да бъде добита само в една конкретна връзка на живота. При това човек не може да има и „невигени“ насоки на смисъла.

Превод от немски: Димитър Зашев

Катерина Гаджева – изкуствовед с интереси в областта на визуалната антропология и фотографията. Специализирала съвременно изкуство в Санкт Петербург (Европейски университет) и Мюнхен (Университет Лудвиг Максимилиан). През 2008 г. защитава дисертация в Нов български университет на тема *Между желаното и действителното: фотография и “нагледна агитация” в България 1948-1956.*

Катерина Гаджева

ЧУДОТО С ФОТОГРАФИЯТА

Фотоапаратът е тайнствена кутия, *„която не може да бъде опозната в цялост както от отделния фотограф, така и от всички фотографии взети заедно”*¹. Онова, което става във вътрешността му, напомня за мистиката на олтара: там се крие тайнство, недостъпно за човешкия разум; там е границата между вечното и временното. Но именно *„непрогледността на тази кутия – както отбелязва Вилем Флусер – е мотивът на фотографа да фотографира. Той действително се изгубва във вътрешността на апарата в своето търсене на възможности, но все пак може да управлява кутията”*².

Тайнствеността, която неизменно съпътства фотографията, събужда страха от необяснимото. Образите в черната кутия се появяват сякаш от нищото, а *„сътворението от нищото може да бъде разбрано и обяснено само във връзка с провидението, с чудото; тъй като чудото собствено свидетелства само за това, че чудотворецът е същият онзи, който от нищо е създал нещата само с волята си – Бог, творецът”*³.

В известен смисъл изображенията върху фотографската хартия се раждат без директната намеса на човешка ръка – те са неръкотворни: *„Земята – пише Вилем Флусер – отразява слънчевите и други лъчи, които посредством оптични, химични и механични устройства биват увековечени върху чувствителни повърхности. Като резултат от това се създават техническите картини”*⁴. Човекът с камерата е посредник – той има същата задача като иконописеца – да помогне на изображението да се създаде само. Ликовете от иконите и снимките вълнуват не защото произведенията на фотографа или художника свидетелстват за тях, а защото техните свидетелства сами са се явили пред нас и са ни

¹ Флусер, В. *За една философия на фотографията*. П. 2000, 15.

² Пак там.

³ Фойербах, Л. *Същността на християнството*. – В: *Избрани произведения в два тома*. Т.2, 139.

⁴ Флусер, В. *Цит. съч.*, 27.

позволили да ги съзерцаваме. И за фотографа, и за иконописеца биха могли да се отнесат гумите на Павел Флоренски: *„Не вие сте създали тези образи, не вие сте явили тези живи идеи пред нашите зарадвани очи – те сами се явиха пред нас, за да ги съзерцаваме; вие само отстранихте препятствията, които скриваха тяхната светлина”*⁵.

Сюзан Зонтаг отбелязва, че след появата на фотоапарата се появява и *„героизмът на виждането”*. Човекът е привлечен от онова, което може да бъде видяно, „разкрито” само с помощта на камерата – действителност, която иначе остава незабелязана за нас⁶. Същностната предпоставка за голямото влияние, което снимките имат върху живота ни, може би се крие в дълбокото ни убеждение, че голяма част от реалността остава загадка за нас. *„Тъй нареченото от Щиглиц „търпеливо очакване на момента на равновесието” – пише С. Зонтаг – предполага, че реалното има скрита същност. А скритото е нещо, което трябва да се разкрие. Всичко, което запечатва фотоапаратът, представлява разкритие”*⁷.

Самата идея, че фотографите са в известен смисъл неръкотворни изображения, създава около тях особена аура. Тази аура съществува наравно с документалната сила на фотографията, която е толкова голяма, че дори и подозрението за известна манипулативна намеса в изображението не може да разбие напълно убеждението, че всичко това „е било”. *„Една подробна и старателна рисунка – пише А. Базен – може да ни съобщи много ценни сведения, но тя не притежава ирационалната сила на снимката, която ни принуждава да вярваме в нейната реалност”*⁸.

След официалното представяне на фотографията като нов изобразителен метод пред Френската академия на науките през 1839 г. Църквата декларира своята позиция по отношение на това откритие, определено като *„дяволско изкуство”*: *„Човекът е сътворен по подобие Божие и никоя човешка машина не е в състояние да задържи Божия образ. Единствен божественият художник, въодушевен от небесен дар, може да гръзне да предаде Богочовешките черти в мига на върховна отгаденост и ръководен от собствения си гений, без помощта на каквато и да било машина. Създаването на машина, която иска да замени гения и която човекът да изчисли и създаде, е равнозначно на стремежа да достигнеш до предела на цялото творение. Човек, който се захване с нещо такова, би трябвало да смята себе си за по-умен от създателя”*⁹. Съществуват обаче чудеса, които се разкриват пред нас благодарение на фотографията. И ако *„това, което идва от човешка ръка, е от човека”* (Второзак. 4:28), *„а онова, което не е дело на човешка ръка, е от Бога”* (Посл. до Евр. 9:11), то тогава как би могла да бъде определена тяхната природа? За истински вярващия едно такова чудо е като всяко друго чудо, стигнало до него по Божията промисъл – то е *„жива представа*

⁵ Флоренски, П. Иконостас. С. 1994, 42.

⁶ Зонтаг, С. За фотографията. С. 1999, 100.

⁷ Пак там, 131.

⁸ Базен, А. Онтология на фотнографския образ. – Българско фото, 1988, № 7, 34.

⁹ Дяволските изкуства. Лайпцигер Щадтанцайгер (Макс Даутенди). – В: Бюлетин на български фото клуб, № 2, 2008, 13–14.

за онова, на което се надяваме, и разкриване на онова, що се не вижда, непоколебима и неугасваща надежда да получим обещаното от Бога и молбите ни да бъдат чути”¹⁰.

През 1903 г. в манастира „Св. Пантелеймон” на Атон се случило чудо, станало явно, по Божия воля, не чрез ръката на иконописеца, а именно чрез фотографския апарат. Според манастирските ръкописи през тази година руските монаси ежеседмично раздавали милостиня пред портите на обителта. Няколко гена преди 21 август, когато се предвиждало поредното такова дело, в манастира постъпило писмо, с което членовете на Свещеното събрание изразявали своето недоволство от „безполезната” и „вредна” по тяхно мнение милостиня и отправяли препоръката си за прекратяване на тази практика. „*Подаваната милостиня само тогава бива приятна и любезна Богу – смятали те, – когато се дава с разум – на хора достойни за милостиня и нуждаещи се от нея*”¹¹.

След като получили писмото, монасите решили все пак да спазят традицията за последен път. Тогава един от тях направил снимка, на която, за общо удивление на всички, след проявяването и копирането в тъмната стая се появила фигурата на Богородица – излизаща от пламъци и смирено гържаща къшеи благословен хляб. Според манастирските ръкописи никои от присъстващите не е съзрял пред обектива Пресветата Дева. Но ето че чрез фотографията Божията Майка явила свещения Си облик, подобно на Своя Син, Богочовека Иисус Христос, който изпратил на Авгар неръкомворния Си образ върху убруса¹².

¹⁰ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение на православната вяра*. С. 1996, 191.

¹¹ Холодюк, А. И Лик Свой здесь Она Являет: 05.05.2008 <http://www.voskresenie.de/html/russian/country/piilgren/afon3.html>

¹² Пак там: За възхвала на чудото със снимката един от монасите съчинил следните стихове:
В убогой келии монаха

Я образ дивный увидал.
Душа исполнилася страха,
Когда о чуде сем узнал.
Получен снимок без обмана
Он святогорцев порази:
Без всякой лжи или тумана
Он Божью Мать изобразил.

Царица в длинном одеяньи,
Неизреченной красоты,
В чудесно-благостном сияньи
Полна любви и чистоты.

Укрух смиренно получила,
За ней афонцы-бедняки,
Сим чудом братию учила
Не отвергать Ее руки.

Она и прежде обещеле
Афон до века соблюдать.
Гора досель не обнищала
Не оскудела благодать.

В келье афонского монаха
Я лицезрел оригинал.
Душа исполнилася страха
И я невольно зарыдал.



Манастирските ръкописи свидетелстват за това, че Божията Майка често се явявала и се явява на светогорци. Записано е също, че на 13 ноември 1903 г. Богородица се явила във величествено сияние на един от монасите и му казала да предаде на игумена на манастира „да не затваря вратите пред нуждаещите се, защото зад тях има много злато“. Игуменът разтълкувал видението така: „Да не се затварят вратите на обителта, това значи руските монаси и за в бъдеще да продължават да раздават милостиня на нуждаещите се“¹³.

В обителта на манастира „Св. Пантелеймон“ може да се влезе единствено през великите манастирски двери, които се намират на южната стена. Над арката, маркираща входа, е разположено изображението на небесния покровител на манастира – св. великомъченик и целител Пантелеймон. Неотдавна върху стената отляво на великите двери монасите прикрепили и голяма каменна плоча, представляваща увеличено копие на старата фотография, запечатала чудото с Богородица. Изображението е придружено с надпис на руски и гръцки език, разказващ за чудесното явяване на Божията Майка. Този безпрецедентен акт свидетелства за голямата значимост на случилото се. То е уверение в това, че благодатта на Светата Дева ще пребъде върху манастира и върху онези, които го обитават с обич към Нейния Син. Ситуирането на това изображение до самия вход на обителта би могло да се свърже с един от аспектите на неръкотворните образи – апотропейният. Входът към манастира е особено знаково място и по традиция бива нарочно подчертаван. Според преданието за неръкотворния образ на Светия убрус Авгар указал дълбокото си благоговение към него, като заповядал да го оставят в Егеса и да го поставят в специална ниша над градските пор-

¹³ Пак там.



Икона, представяща чудото с фотографията.
Атон, манастир "Св. Панталеймон", съборен храм "Св. Панталеймон".
(Фотограф Вл. Димитров).

фотографиран¹⁶. В този смисъл фотографиите наподобяват светините, които църквата нарича „контактни реликви“. Такива са свещените предмети, които са имали пряк досег със светците, Богородица или със самия Иисус Христос: гвоздеите, с които Спасителят е бил прикован на кръста, тръненият венец, поясът на Светата Дева, неръкотворното изображение върху Светия убрус и Светата плащеница, с която е било увито Христовото тяло след свалянето Му от кръста. Две от контактните реликви – Светият убрус и Светата плащеница, в интерпретациите често се свързват с фотографията.

Според преданието владетелят на град Егеса (Сирия) Авгар, който бил неизлечимо болен, изпратил писмо до Иисус, с което го молел да отиде при него и да го излекува. Писмото си той поверил на живописеца Ананий, който имал зага-

ти¹⁴. Вярвало се, че именно с помощта на Светия убрус през 544 г. Егеса била спасена от персите.

Неръкотворните изображения, както и снимките, са от една страна, точни визуални описания на онова, което е било техен предмет, а от друга – негово проявление. Картините – дело на човешка ръка, могат да бъдат визуални описания, но не и проявления. Те не са предизвикани от същността (материята) на техния обект. Една фотография, гори такава, която не харесваме, ни дава нещо, което никоя картина – колкото и умела да е тя, не може да ни даде. Това е усещането, че първообразът се явява сам пред нас¹⁵. Снимката може да бъде отпечатък и следа единствено на онова, с което е била в „контакт“. Тя е индекс, че предметите и събитията трябва да са съществували, когато са били

¹⁴ Жития на светиите. Синод. изд. С. 1974, 380.

¹⁵ Maynard, P. *The Secular Icon: Photography and the Functions of Images*. – *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1983, № 1, 165.

¹⁶ Belting, H. *Bild Anthropologie*. München 2001, 215.

чата да направи портрет на Спасителя, ако самият Той не може да пристигне в Егеса. Христос прочел писмото и след като видял смутения живописец, който не можел да предаде върху хартията „променливостта на божествената, неизобразима и непостижима слава и благодат на Неговите черти”, поискал вода, умил лицето Си и след това попил капките с една кърпа (убрус)¹⁷. Тогава станало чудо и образът Му се отпечетал върху нея¹⁸. Когато един от наследниците на Авгар, който се върнал към езичеството, понечил да замени Светия убрус, поставен над градските врати, с идол, епископът на града, по Божия промисъл, решил да скрие неръкотворния образ, запалил кандило пред него и след това затворил с керамидна нишата, в която се намирал. След като през 544 г. Егеса била обградена от персийската войска, на тогавашния епископ насън му било посочено мястото, където се намирал Светият убрус. Когато го намерили, открили, че той се е отпечетал върху керамидата, с която била затисната нишата. Керамидионът всъщност е още едно доказателство за чудесната сила на оригинала, който се е възпроизвел, отпечетал се е сам. В известен смисъл всеки портрет, който се появява върху светлочувствителния материал, напомня за чудото с лика на Иисус Христос върху Светия убрус¹⁹. По своя „документален” характер той е аналогичен на фотографския портрет – чертите на Христовото лице, отпечетали се по чудесен начин върху парчето плат, са следвани при създаването на иконите като единствен и неоспорим образец.

Подобни случаи, в които чудотворни изображения се мултиплицират по Божията воля, не са рядкост в православния свят. Най-често икони се отпечатват върху парче плат, с което са били покрити, или върху самото стъкло, стоящо над тях. В голямата си част чудесно възникналите копия са негативни варианти на оригиналите, което предполага възможност за по-нататъшно мултиплициране. Снимките „сувенири”, запечатали чудеса с подобни неръкотворни изображения, са особено популярни и вярващите се отнасят към тях с голяма почит. *„Механичната репродукция – както пише Ханс Белтинг – продължава мултиплицирането на образите, напомняйки за начина, по който те са възникнали за първи път. Това вече не е истинското (оригиналното) тяло, а автентично негово копие, което се е размножило от само себе си. Контактът между изображение и изображение, подобно на оригиналния контакт между тялото и изображението, се превръща с обратна сила в доказателство за истинността на първообраза”*²⁰.

Безспорно най-коментираното подобно негативно изображение е това върху парчето плат, с което според преданието е било увито тялото на Христос след свалянето Му от кръста. То представлява платно с дължина 4,3 м и ширина 1,1

¹⁷ За разлика от православния свят католическата традиция почита неръкотворния образ на Вероника. Според преданието Вероника придружавала Иисус Христос по пътя към голготата и Му подала платно, с което да избърше капките кръв и пот по лицето Си. Върху него Спасителят отпечетал Своя лик. Особено показателен е фактът, че на Запад св. Вероника се счита за покровителка на фотографията.

¹⁸ *Жития на светиите*, 379.

¹⁹ За това разсъждава и Ролан Барт в последната си книга *Camera Lucida*. Вж.: Барт, Р. *Camera Lucida*. С. 2001, 96.

²⁰ Belting, H. *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. Chicago 1996, 53.



м и днес се съхранява в гр. Торино, Италия. Дълго време никои не е имал позволение да фотографира Торинската плащеница. За сметка на това обаче не малко художници са били ангажирани да правят нейни копия. Първите ѝ официални снимки са направени през 1898 г. от италианеца Секондо Пиа, адвокат и любител фотограф. Процесът на заснемане бил изключително труден поради размерите и местоположението на плащеницата, изискващи специална техника и осветление. Не е съвсем ясно доколко Пиа, въпреки че бил фотограф, е знаел, че кафеникавото изображение върху платното всъщност е негативно. Когато започнал проявяването на плаките в тъмната стая обаче, той със сигурност разбрал това:

„Сам, заключен в тъмната стая, напълно потънал в работата – пише в спомените си Пиа, – аз станах първият свидетел на едно потресаващо чудо, когато видях, докато работих с моите плаки, Светото Лице. Бях едновременно потресен и щастлив, защото в този момент разбрах, че моята работа няма как да не бъде завършена успешно. [...] Светата плащеница Христова всъщност представлява фотографски точен негатив. И този удивителен негатив с човешки ръст е на почти две хилядолетия. А нашето ново изобретение – фотографията, е само на 69 години!”²¹.



Днес недалеч от катедралата в Торино съществува малък музей, посветен на историята на плащеницата. Вътре се съхранява и фотоапаратът на Секондо Пиа²², както и неговият богат архив. Той съдържа различни писма и любопитни документи, които хвърлят яснота както по отношение на самата му работа, така и върху реакциите на обществеността. От запазените публикации става ясно, че към Пиа били отправени редица нападки и упреци за това, че е използвал специални ефекти и е моделирал изображенията. Объркването идвало главно от факта, че образът върху плащеницата е едновременно негативен и позитивен. Едва когато през 1931 г. били направени нови снимки на плащеницата, и то под

наблюдението на нотариус, станало ясно, че странностите в изображението всъщност не са дело на Пиа.

Дълго време фотографиите на Торинската плащеница са смятани за чудотворни, тъй като се вярвало, че са запечатали не само чертите на тялото, но и светлината на Спасителя. Те са възприемани като повече от образ, като присъствие²³. Днес в много църкви по целия свят се намират фотографски копия на плащеницата в естествен размер, които се почитат подобно на самия оригинал.

За снимката би могло да се каже онова, което с пълна сила важи за иконата – че е светоносна. Изграждането на образите в иконата, принципно различно от

²¹ Каледа Г. *Плащеница Господа нашего Иисуса Христа*. М. 1998, 4–5.

²² Лавайе, Дж. *Тайната на плащеницата*. С. 2000, 25.

²³ *A history of photography. Social and cultural perspectives*. Cambridge 1987, 75.

това в светската живопис, е всъщност „процес на постепенно разкриване на изображението“²⁴, при който формите, сякаш вече съществували предварително, изникват плавно една след друга с помощта на зографа, имащ за цел да ги направи „видими“. Иконописецът, подобно на фотографа, като че ли „проявява изображението“²⁵, прави възможно неговото появяване и сякаш не го създава, а го „открива“²⁶. И фотографът, и иконописецът рисуват със светлина, но ако първият превръща светлото в тъмно, то вторият има обратната задача – да надмогне тъмната основа. Така създаденият от него образ не поглъща светлината, както фотографираният, а сякаш я излъчва от своята дълбочина. В иконата всичко, което е явно, е светлина, докато в снимката всичко е явно благодарение на светлината.

Иконата губи своята истинска същност тогава, когато вътрешната светлина, която тя излъчва, бъде заменена от живописно моделирана светлосянка. „В иконописца – пише Павел Флоренски – е немислима маската, подсилването на основния тон, както не може да има полутонове и сенки... тук именно е дълбоката противоположност между иконописца и маслената живопис, при която изображението се изгражда и разработва на части. В иконата след „разкриването“ – полагагането на основния тон, следва оцветяването, изрисувването на гънките на дрехите и подробностите със същата багра на „разкриването“ в същия тон, но с по-голяма наситеност на светлината“²⁷. Този процес на постепенно изсветляване напомня за това как божествената светлина преобразява личността на човека.

Светлината е навсякъде в иконата – тя струи от лицата, от златния фон, от нимбовете или от сиянието около тялото на Спасителя. Тук, също както и в снимката, светлината пронизва всичко – облеклото, предметите, пейзажа. В ранните фотографии няма и следа от присъствието на сянката – в тях, както и в иконите, изобразеното е „производно на светлината, а не осветено от източник на светлина“²⁸. Светлината е „трансцендентното творческо начало“ на нещата – тя е тяхна „обективна причина“²⁹. „Иконописецът изобразява битието – пише Павел Флоренски – даже благобитието, а сянката е не битие, а просто отсъствие на битие, и да се изобразява това, да се характеризира с нещо положително, с някакво присъствие, с наличие на битие, би било пълно извращаване на онтологията“³⁰.

Днес снимките все по-често намират място сред иконите в храмовете и домашните олтари. Те лесно достигат до емоционална и дълбока връзка със зрителя и се превръщат в обекти на почитание, на които се въздават култови почести. Фотографии мироточат, плачат, говорят. С живописното платно

²⁴ Успенски, Б. Семиотика на изкуството. Т. 1. С. 1992, 173.

²⁵ Пак там.

²⁶ Пак там.

²⁷ Флоренски, П. Цит. съч., 121.

²⁸ Пак там.

²⁹ Пак там, с.122

³⁰ Пак там.

никога не може да се случи това, което се случва със снимката. Защото в снимката хората вярват. Те вярват независимо от съществуващите подозрения, независимо от властта, която има човекът зад камерата, независимо от всички съпътстващи фотографското изображение възможности за манипулация. Скоро след своята поява фотографията се превръща в метафора на рационалното познание. Ето защо е трудно да се приеме, че камерата би могла да ни разкрие и свидетелства за други реалности, които остават невидими за очите, да ни посвети в тайната, че може би там, навън, няма образи. Има ги в нас самите.

ЗА ЕДИН СВОБОДЕН ФИЛОСОФ НА НАДЕЖДАТА

За автора на публикувания тук текст си заслужава да бъдат казани по-специално няколко думи. Петър Петров почина на 7 април 1990 г., броени месеци погир края на комунизма в България, след като бе живял с неизлечимата си болест (или по-скоро бе люшкан между надеждата и осъдеността) около осем години. След неговата смърт останаха дневници, есета, фрагменти и коментари на прочетени книги, по-голямата част от които представляват подготвителни материали за една книга върху философията на надеждата, останала, за съжаление, нереализирана. Може би обаче в тази нереализираност на „голямата книга“ се съдържа парадоксална правда. Защото на мисълта на П. Петров бе органично присъща формата на есеистичното и афористично изразяване и поради това неговата философия на надеждата едва ли би могла да се въплъти в по-обширна монография. Доколкото бе екзистенциална в най-буквалния смисъл на тази дума (тя бе осмислянето и ставането на неговото собствено съществуване пред прага на смъртта), мисълта на П. Петров бе интимна история на опита (или опитите) в надеждата.

Не съм бил никога сред близките приятели на П. Петров. Едва ли бих могъл да се нарека и сред неговите най-близки познати. В края на неговия живот (когато се запознах с него) бях твърде млад, макар че и той съвсем не беше стар. Разговарял съм с него в по-големи или по-малки групи от философстващи люде с афинтет един към друг – каквито имаше не малко по онова време. Разговарял съм с него на прословутите конференции в Гьолечица, в апартаменти на колеги, в които сме се събирали. Разговорите и темите им, разбира се, вече съм забравил и в тези редове както не желая да си придавам някаква по-голяма близост с този човек, така и не желая да измислям някаква камерна философска мемоаристика. Но дори и не близкото познанство с Петър Петров позволява за него да бъде казано най-характерното (то се хвърляше в очи и бе забележително). П. Петров беше като че ли емигрант от другата в собствената си страна и дори – в собствената си интелектуална среда. Той, роденият в село Стежерово, учил и живял в Русе, бе дошъл сякаш от парижко интелектуално кафене или най-малкото – бе се завърнал току-що от продължило години пътуване из съвременния романски свят. Той буквално не беше „оттук“. Но не защото в поведението му присъстваше някакво високомерие или дистанцираност – такава „ненашенскост“, снобизъм или „важност“ у него не присъстваше дори в най-малка степен – а по една друга причина. За неговия ум, за неговата мисъл и интелектуална чувствителност тежката удушлива казионна философия на марксизма – с която останалите му събеседници дори неволно се сражавахме (сред нас нейни привърженици, разбира се, не биваха приети) – буквално сякаш не съществуваше, не се бе и случвала дори на хоризонта му. Мисълта му така органично, така естествено и без травматичния ентусиазъм на бунтуването и „дисидентстването“ живееше с текстовете на Гастон Башлар, Мерло-Понти,

Габриел Марсел и гр., сякаш той се бе родил „там“, а не „тук“. Именно тази лекота на живота му с философските текстове на „свободната философия“ в най-голяма степен му създаваше впечатлението на пришълец от другаде, за което споменах. Не бих могъл да кажа със сигурност коя бе причината за тази негова удивителна вътрешна освободеност, но не мога да не си помисля, че бе именно дългогодишната болест. П. Петров желаше единствено да реализира своята екзистенция-на-прага-на-смъртта – не кариера, не професия, не научни титли. И това освен от компромисите го освобождаваше дори от интелектуалната съпротива срещу идеологическата глупост. Очевидно пак болестта, която не му позволяваше оръзването на екзистенциалните предели – водещо дори задълбоченото теоретизиране до душевна плиткост – бе изострила неговата чувствителност и наблюдателност към интимните феномени на човешкото. С фин артистизъм П. Петров пишеше за екзистенциалната същност на грехата, за топологията на човешкия дом, за маската, за двойничеството, за типа на Нарцис и Дон Жуан. След смъртта му бяха публикувани стотина страници изящни и бликащи от интелектуално остроумие философски миниатюри в стилистика, близка едновременно до тази на Башлар и Емил Чоран (без черната ирония на последния).

Подир Петър Петров някои от нас – по-близки и по-малко близки – реализираха текстове в подобна посока, появи се философия с есеистичен блясък и дълбочина, религиозната и екзистенциалната мисъл намери своето свободно възлъщение и у нас (уви, във време на все по-угасваща способност за четене). Но П. Петров пишеше подобни текстове още от самото начало.

Накрай, иска ми се с голямо съжаление да отбележа, че освен споменатата погоре книга с есета „Животът – огледална авантюра“, София, 1992, и няколко кратки публикации основният масив от текстовете на преждевременно отишлия си от този свят и до днес остават непубликувани. Настоящият текст по-ради тази причина е преведен от френски език, следвайки публикацията му в:.....

Калин Янакиев

Петър Г. Петров

ИЗ ТРОХИ ОТ ЕДИН БОЛНИЧЕН ДНЕВНИК

Аз съм болен човек. От 5 години. Болестта е тежка, много по-тежка, отколкото предполагах, или по-скоро исках да предположа. Знам много добре, че това е смъртоносна болест, но вътре в мен има глас, който ми казва, че тази болест е смъртоносна за другите, не за мен... Ала това е **моята** болест все пак, не е болестта на кого да е. И ако някой трябва да умре, не е задължително да съм точно аз. Достатъчно съм умен, за да схвана, уви, че този вътрешен глас е глас на *безнадеждна надежда*. И че тази надежда ме съблича от самия мен, че има риск тя да ме изличи от света на живите. Убива ме тази надежда и това е единственият случай, когато можеш да обичаш своя убиец като спасител, като закрилник Бог. Надеждата е моята религия.

*

Спомням си геня, когато ми съобщиха за този рак. Беше през пролетта. Чаках в един тъмен коридор заедно с хора, които ми се струваха безцветни, безлични и незначителни; свят на болни, свят, който откривах. Бях на 36 години. Когато ме повикаха, едно загубило се врабче се хвърли върху прозореца на коридора, удряйки безнадеждно с гърдите си невидимата преграда. Никои не вдигна глава. Навън пролетта ликуваше.

Лекарят ме посрещна с необичайна вежливост. Протегнатата му ръка беше студена. В очите му се таеше виновност. Това чувство на вина го видях по-късно в очите на моите близки, на моите приятели. Чувството на вина на зрявия човек пред болния; със страх примесена вина. Това е единственият случай, когато човек е доволен, че не трябва да сподели съществуването на **гругия**, на болния. Споделяме болестта, не страданието. Този път лекарят беше загрижен. Забелязах даже нещо тържествено, нещо пресилено в тона на гласа и дори в жестовете му. Приличаше на Съдия, който се готви след обилен, добре полят обяд в приятна компания да прочете смъртна присъда...

Почувствах, щом излязох от кабинета му, че другите болни бяха втренчили поглед в мен. Очакваха ме. Без да се обръщам, се отправих към изхода. В коридора едно необичайно мръсно петно се изпречи на моя път. Прескочих го: беше врабчето, мъртво.

*

Първото нещо, което направих след посещението при лекаря, беше да отида в библиотеката. С треперещи ръце отворих една медицинска енциклопедия. Све-

тът се изпари. За първи път в живота си четях с такава страст. Истински удар от гръм. Чувствах се сам, изоставен, унищожен пред тази библия с нейната тъй неумолима истина. Никакво притеснение, никаква надежда: смъртта ме гледеше от всяка страница, от всеки ред. Бях осъден... не да умра, защото всеки рано или късно умира, но по-скоро осъден от съзнателно малодушие, от преждевременен страх от смъртта, осъден, защото бях станал, за оставащите ми да живея дни, слаб човек. Това беше по-жестоко от смъртта.

*

Въпросът, който непрестанно се въртеше из главата ми, беше: „Защо аз, защо точно аз?“.

Този вик на страх беше пронизан, както можем да се досетим, от друг един, неформулиран въпрос: „Защо не другите?“, или по-скоро: „Защо аз, а не другите?“. Трябваше ли да приема тази болест като несправедливо наказание, като санкция за грешки, които не бях извършил? Колкото повече мислех, толкова по-невинен се намирах. „Защо аз, а не другите? Защо?“ Болестта ме обричаше на вътрешна самота.

*

Вярата ни води в църквата, болестта – в болницата. За първи път срещнах там тъй наречените специалисти, магьосници на химиотерапията, царе на присаждането, богове на преливането. Това бяха умни хора, изучавали болестта ми в книгите, но също и по покорните тела на хиляди незнайни люде преди мен. Бях само една брънка от безкрайна верига. Ето защо аз бях за тях просто човешко съществуване, без име и възраст, без националност и пол, без занятие и без страсти, един сред куп други, чист обект, всичко онова, което се съдържа в етимологията на думата „пациент“: търпелив, понасящ, пасивен, дисциплиниран, покорен, засрамен, недостоен, мазохист. Болницата като затвора (спомняме си за Мишел Фуко) автоматично те поставя в положение на зависимост: ти си надзираван, изследван, контролиран, класифициран, сравнен, преценен, с една дума, управляван.

Но, Боже мой, защо тази натраплива и разбунтувана мисъл ме обхваща винаги извън болницата, далеч от нейните стени, когато се чувствам повече или по-малко здрав и независещ от моята болест? И защо, напротив, когато съм в болницата, приемам доброволно и без да споря суровия ред на това заведение: бъдеще без идентичност, без достойнство, без гордост и без личност. Защото властта на болницата е навярно единствената желана власт. Тя съчетава в себе си желанието да управляваш и това да си управляван. Не са известни случаи на бунт от страна на болните в раковите болници. Болният е възможно най-малко революционер, анархист. Болестта е като преждевременна старост, която блокира всички жизнени и разрушителни сили. Пред смъртта ние ставаме по-покорни: болестта е истинското робство на човешкия дух. В доброволното подчинение обаче болният постига компромис. Той се освобождава от отговор-

ността за самия себе си. Отказва се да бъде автор на собствения си рекви-ем.

*

От време на време физическите болки събуждат в мен мисълта за самоубийството като гължима компенсация на моето измъчено тяло. За щастие това се оказва преходна слабост. Гласът на разума заглушава навреме този ужасяващ крясък на тялото. Всеки път след това ме спохожда чувството, че съм като че ли спасен от самия себе си и по-скоро от нещо в мен, което обаче не ми принадлежи. Може би това е именно самата смърт, която се наслява в нас от геня на нашето раждане. Тя тайно яде от моята чаша и израства заедно с мен. Тя има моя ръст, моето тяло, моето лице... Благодарение на мен смъртта има също своето детство, своята младост (а защо не и своите любови), своята зрялост и своята старост. Ето защо тя винаги бърза: ако умра колкото се може по-млад, тя ще запази моята възраст, т.е. ще остане млада завинаги. Очевидно смъртта също се страхува от старостта. Доколкото е като нас, тя е винаги срещу нас. Самоубийството е само една от нейните коварни примамки*¹.

*

Моето време не ми принадлежи. То е станало нещо извън мен, извън моята воля и желания. Това е едно предписано време, което все повече и повече ме прави човек на дълга. Например всеки шест часа да взимам моите хапчета, трябва всяка седмица да се подлагам на химиотерапия и всеки месец на контролни прегледи. Моят часовник вече не показва дали е сутрин или вечер, обяд или полунощ, делник или празник, понеделник или четвъртък, пролет или зима. Той показва само часовете за хапчета, седмиците за химиотерапия и месеците за медицински прегледи. Върху циферблата на моя часовник няма часове за любов*.

Аз знам много добре, че и времето и на Другите е нещо независимо от самите тях, но по един по-различен начин. Нито един влак в този свят не тръгва и не пристига по моя часовник. Аз съм един самотен пътник...*

*

Един приятел е на път да умре в болницата „Сен Луи“. Той е по-млад от мен и страда от същата болест. Какъв ужас, Господи! С него умира моето бъдеще, надеждата ми за изцеление. Аз умирам в него. Неговата смърт е моята смърт. Съгласен съм с философите, които казват, че човек може да сподели това, което има, но не може да сподели това, което е. Смъртта на моя приятел ме научи нещо друго: болестта може да бъде споделена. Докато има болни по света, няма да съм отчайващо сам. Член съм на общност от преживяващи осъдени на

¹ Отбелязаните накрая със * параграфи са запазени в архива на Петър Петров на български език.

смърт хора. Нас, за разлика от зравите, ни свързват смъртта и страданието. Свързан съм с другите в моята самота.

Днес с моя приятел Роже посетих катакомбите в Париж, под площад „Данфер-Рошро“. Беше истинска среща със смъртта. Вървахме почти цял час в един тъмен, влажен, тесен коридор на бивша каменна кариера, която кметството на Париж превърнало между 1786 и 1860 г. в некропол, който бил наречен „Гробището на невинните“. Каква идея да се натрупат на мястото на извлечените за строежа на тъй престижните сгради костите на повече от шест милиона, събрани и препогребани, души, за да се освободи повърхността за живите! Проблемът винаги и навсякъде е един и същ: как да се освободим от мъртвите, т.е. как да се освободим от самите нас, от нашата смърт, от ужасяващата мисъл за смъртта? Модерното общество крие своите мъртви, защото с тях то заравя своя блян за безсмъртие, своя блян да бъде Бог... Модерната цивилизация, когато забравя мъртвите и презръща Ерос, се опитва да забрави Танатос. Не погодираме, уви, че са близнаци: по-скоро Танатос страстно ни целува в Ерос. Животът е травестирана смърт.

Боже мой, колко човешки кости са натрупани в тези ниши с правоъгълни, стегнати, украсени, наистина украсени форми и толкова черепи, които образуват множество геометрични фигури. Какво е това извратено въображение, което си играе на естетика с мъртвите с ужасяващи подредби. В тази връзка си спомням за една църква в Кутна Хора (Чехословакия), която цялата – полилите, олтарът, кръстовете върху стената, религиозните емблеми и т.н. – са направени от кости, както и тук, грижливо обработени, слепени и т.н. Това ме подтиква да си представям онзи, който го е направил. Тогава, както и сега, един натрапчив образ – на човека, който е направил всичко това, ме завладява. Всеки ден, а по всяка вероятност – цял живот – от сутрин до вечер той е подреждал, сравнявал, изравнявал, скъсявал, балансирал, пил и слепявал с едно разбираемо безразличие към „материята“ и едно почти артистично отношение към „Формата“ кост по кост, череп по череп. В „погребалното“ изкуство формализмът достига върха си, за да се превърне в артистично престъпление. Защото всяко насилие предполага известно забравяне на „материята“ за сметка на формата: за палача лошо отрязаната **глава** е преди всичко **лошо** отрязана глава. Всеки виртуоз е потенциален убиец в границите на упражняването от него изкуство (занаят). Естетиката е единствено възможна естетика на насилието*.

Представям си човека, който е направил всичко това. Подпухнал, с червендалесто лице, леко презърбен, с увиснали като пипала край тялото ръце: човек – паяк. Неговата жена, обратно – малка, мършава, със зачервени очи и плачливо изражение на лицето: жена – муха. След вечеря, когато той я взема в своите алчни ръце, пръстите му започват да се движат надолу-нагоре, напипвайки ребрата на нейното постно тяло, подобно на акордеонни клавиши. Несъзнателно той прогължава своето черно занимание: да подрежда, да сравнява, да скъсява, да балансира, да пили*.

Един акордеонист, който от инструмента на любовта изтръзва тревожната мелодика на смъртта...*

Нещото, което най-силно ни впечатли, мен и моя приятел, в катакомбите беше анонимността на смъртта. Никакво име, никакъв гроб, никакъв паметник. Мъртви без значение – глина на Историята. В това място човек, във всеки случай, става малко повече екзистенциалист: есхатологичните му илюзии се провалят. Той излиза по-уязвим, отколкото е влязъл. Изкачването ни приличаше на „бягство от ада“. Enfer, произнасяйки на френски името на това прокълнато място, съм поразен от звуковото съвпадение с името на площада, „Полковник Данфер-Рошро“... Може би нещата, а не хората си избират имената? Нещата говорят чрез устата ни и с изключение на глупостите, всичко е вече казано.

Валеше в света на живите. Обувките ни оставяха бели следи по булеварда. Беше глината от катакомбите, отвратително тесто, замесено с праха на няколко милиона „невинни“. Тези отпечатъци упорито ни следваха до входа на метрото. Следи на историята, които гъждят на всекидневието изличаваше след нас.

*

След шест месеца химиотерапия от хипарската ми коса са останали само няколко смешни косъма. Лицето и личността ми са изцяло променени. Станал съм, като след естетическа операция, **груг**, напълно неузнаваем. Болестта ми откри собствената ми гругост.

Около мен всички са така внимателни и мили. Преди няколко гена например едни мои приятели ми довериха: „О, да знаеш само колко беше болен преди месеци, страшно зле изглеждаше. Имахме чувство, че умираш!“. Винаги е така: твърде късно научаваме екзистенциалните истини. Трябва да си много сигурен в себе си, за да прецениш заплахата. Умираме излъгани. Другите винаги знаят съществени неща за нас, знаят ги много повече от нас самите. Трябва да разпитвам по-често и внимателно моята собствена гругост. Тя знае неща, които бих искал да забравя.

*

Париж ми даде истински приятели, истински желания, истински мисли, истински чувства и истински наслади. Той ми върна откраднатото от болестта и преди всичко той ме върна на мен самия. Сега разбирам, че човек може да умре навсякъде, но че е почти глъжен да бъде болен в Париж. Привлекателността му може да бъде сравнена с тази на модерна луксозна болница без лекар и без инжекции, където мъртвите скришом ги отнасят през задния вход, докато всички си пият аперитива в трапезарията или играят на карти на зелената, обляна в слънце тераса. В този град за мъртвите говорят винаги като за живи. В Париж човек живее и умира много пъти и винаги за предпоследен път. Гробища като

Монпарнас и Монмартър са запазени по-скоро за живите, отколкото за мъртвците. Те са туристически забележителности, също като Айфеловата кула или Триумфалната арка. Ходят на гробищата, за да си купят сувенири. В този град обичат живота, без да знаят обаче дали тази любов е споделена. Париж, моя поликлинико!

*

Мое тяло, мое бедно тяло... Лекарят ми сподели притеснението си от непоносимата болка в гърба и десния крак и постоянната температура от 38°: рискувам флебит. Вчера ме изпратиха в една частна клиника, за да ми направят томография на прешлените. Останах близо час легнал под множество апарати на дълга и тясна маса, като през цялото време един глас от кабината ми казваше: „Не мърдайте, господине, не мърдайте”. В началото беше по-скоро забавно, няма инжекции, няма отвратителни напитки, единственото задължение беше да стоя легнал. Защо пък не, след един дълъг и уморителен ден това си беше почти почивка, заслужена и навременна почивка. Колко бях наивен! С времето това впечатление напълно се изличи. Неподвижното положение ми беше все повече и повече непоносимо. Беше изпитание, наказание. Започнах да чувствам всяка кост, всеки мускул да натежават, да се парализират. Дробовете ми, бърбреците, десният крак, ръцете, зъбите, сърцето ми, колената, пръстите, моят мозък, какъв ужас! Какъв ужас! Всяка частица ме болеше, караше ме да треперя, да пулсирам, да стена, да се боря на живот и смърт. Беше агът. Останал насаме със страдащото ми тяло, разбрах, че човек е осъден да има тяло. Не са гругите, а моето обездвижено тяло, моето тяло е моят аг. Достатъчно е да бъдеш обездвижен, за да откриеш, че имаш агско тяло. В този смисъл старостта е обещаният ни аг, защото агът е винаги нещо от самите нас, нещо, което още от раждането ни принадлежи.

Сега вече знам: агът не е някакво специално място (или някакво специално нещо), нито психологическо или дори онтологическо отношение с гругите. Агът е телесно състояние, състояние на телесна обездвиженост. Всичко започва със застиналото време и с гласа, който се разнася над главите ни: „Не мърдайте, господине, не мърдайте”.

*

Аз не съм нито оптимист, нито песимист. Аз не съм нито вярващ, нито атеист. Аз съм само болен, т.е. нещо отвъд всичко това – отвъд самия себе си и всички мои схващания за живота и смъртта, отвъд всички мои надежди и тревоги, мечти и разочарования. Аз съм само една агска машина, която поглъща с голяма скорост живота, непрестанно и без да преживява. Това е проклятието на болестта: колкото повече ядеш, толкова повече огладняваш. Болният изяжда самия себе си. Той е небитие, което плюска, едно плюскащо небитие.

*

Трябва да бъдеш мъдър. Мъдростта е едно от малките предимства на болестта. Може дори да се каже, че мъдростта е също вид болест – не на тялото, а на духа. Това не означава обаче, че болестта ни прави автоматично по-мъдри. Непоправимият глупак задължително пращи от здраве. Аз съм един здравеняк в оставка: моето тяло не ми принадлежи. Не знам дали от това съм станал по-мъдър, но във всеки случай сега съм по-лек в Платоновия смисъл на думата. Сега моята душа е по-близо до вечността. Отдалечен, аз се приближавам към самия себе си.

Май – юни 1989 г., Париж

Превод от френски: Владимир Градев

