

Диалог на вярващите с невярващите. Предложение и предизвикателство

Калин Янакиев

1.

Наред с декларираните си вече в публичното пространство позиции, в сп. *Християнство и култура* си дадохме сметка за това, колко е неестествена и дори болезнена всъщност, превърналата се в нещо като “факт от битието” взаимна затвореност и глухост, която съществува между световите на вярващите и на атеистите у нас. Ние не сме станали свидетели на нищо, което поне малко да напомня на интензивния, но открит диалог между кардинал Мартини и Умберто Еко в Италия, или на писмото на Жак Маритен до Жан Кокто от едно по-ранно време във Франция.

В тази връзка, склонни сме да заявим дори, че въпросната ситуация е болезнена преди всичко за нас, които декларираме себе си като (религиозно) вярващи, защото некомуникативността, когато идва от наша страна, неизбежно ни ситира в очите на другите като в някакъв смисъл високомерни и самодоволни в една своя “посветеност”, от която щем или не щем отлъчваме останалите. От друга страна, не можем да не признаем, че ситуацията на плътна взаимна незаинтересуваност говори за една културна незрялост за взаимно откриване на позициите и (пак особено от наша страна) за една слаба решимост позицията да се **свидетелствува**.

Ето защо, списание *Християнство и култура* реши да инициира по своите страници един максимално активен и **непрег-взет** диалог за философските, моралните и т.н. мотиви за избора на вярата или неверието – диалог, който да бъде не просто (неминуемо отново фалшива и самооблащаваща се) проява на “толерантност” от наша страна към избора на атеизма, а диалог, който да създаде **прецедент** в полето на интелигентната българска дискуссионност.

В тази връзка ние виждаме серията разговори с ключови български интелектуалци, идентифициращи себе си с нерелигиозната екзистенциална позиция, като преди всичко **среща**, а не **стълкновение** с тях.

2.

Разбира се, като религиозно вярващи, ние встъпваме в този диалог със свои специфични предварителни съображения и със свои, съответстващи на тях очаквания. Защото, на първо място – ние не можем да не виждаме, че има съществена разлика между атеизма като определена жизнена **позиция** - т.е. като нещо обмислено, съзнателно избрано и личностно отстоявано, и неверието като просто **липса на вяра**; като една предварителна – и затова нито съзнателно избрана, нито дори достатъчно отразена – **предразположеност към битието**. Нещо повече – ние не можем да не си дадем сметка, че атеизмът на мнозина днес (за разлика от дълбоко обмисленият и, по същество борец се с Бога, **анти**-теистичен атеизъм, за който говори Жак Маритен в статията си отпреди 53

години¹), е, колкото и да е рисковано да се утвърди това, по-скоро от втория тип, т. е. атеизъм като незамисляща се за себе си неготовност-неспособност за стоене пред проблематиката на “последните въпроси” на живота.

Ако обаче ние си дадем сметка за тази разлика и особено – ако си дадем сметка, че повечето от невярващите, по собствената им декларация, са атеисти по-скоро в този, отколкото в първия смисъл, ние ще трябва да кажем, че обичайно високомерното отношение на невярващите към вярващите като към хора инфантилни, недаващи си достатъчно ясна сметка за реалността, за себе си самите и за ситуацията си в света, е не особено оправдано. Оттук и първото ни предложение към невярващите би могло да бъде формулирано така: **Дайте си сметка до каква степен вие самите сте невярващи не екзистенциално-избрано; не от една позиция на изпитан и личностен избор, а по-скоро пасивно, стихийно – не в резултат на замисляне и изпитване, а преди всяко замисляне и изпитване по този въпрос; както казахме вече – невярващи просто като предразположеност или дори (ако сте честни) защото не можете да повярвате “в такова нещо като Бог”. С какво тогава вашата невяра е – най-малкото – нещо по-зряло от вярата на вярващите? Тези последните – казваме ние – най-често поне са се замисляли върху проблемността на “последните неща” и обикновено, ако са с що-годе будна екзистенция, имат позицията си, вярата си, **въпреки** очевидността на една **отвъдност** и направо апострофираща ги **скритост** на вярвания от тях Бог. Сиреч, те имат вярата си като нещо винаги поне в някаква степен “героично” утвърждавано, като нещо лично-лично утвърждавано, а не като нещо само от себе си натрапващо се и в този смисъл – лесно, можещо да се има стихийно, безтревно и без каквото и да било интелектуално и духовно **усилие**.**

Вярата, по-нататък – както ще признае един от нашите събеседници – обикновено е нещо определено; нещо, което има традиция, църковна и професионална оформеност, канонизираност, докато невярата – в обичайния вид, в който се среща – не мисли за себе си преди да ѝ се наложи да се разграничава от вярата. Аз бих добавил: невярата най-често и не се замисля **за наличието си**, не си дава сметка за това, че е едно определено отношение на човека към неговата фундаментална жизнена ситуация. Но откъде тогава невярващите намират куража да утвърждават толкова често **вторичността** и **неестествеността** (патологичността – да го кажем направо) на позицията на вярата? Та те често не са си и задавали достатъчно внятно въпроса “защо не вярвам”, а следователно – още по-често нямат за него никакъв що-годе обмислен, личностно-сериозен, даден със същество отговор. Невярата им – повтарям – е предрефлексивна стихия, нагласа, за която първа трябва да се изясни – и от самите тях трябва да се изясни – дали е немощ, дали е незрялост (в смисъл, че в нея не е достигнато до поставянето на въпроса за избор) или е правилна и здравомислена, мъдра и критична позиция. Нещо повече – поради това предрефлексивно състояние, в което се намира невярата на повечето невярващи, те освен че не могат да отговорят на въпроса **защо не вярват**, не могат да си дадат ясна сметка и **в какво точно не вярват** (когато смятат и казват, че не вярват в Бога) – в какво, казвам, не вярват, в което вярват вярващите, и даже: дали всъщност наистина не вярват, или по-скоро – **не знаят дали не вярват**, защото не са достиг-

¹ Вж. Жак Маритен, *Смисълът на съвременния атеизъм*, в настоящия брой на списанието

нали готам да се изпитат в това отношение истински.

Казваме тук и това, защото сме били свидетели как в по-редки случаи, когато разговорът стане по-открит, се случва невярващият сам да признае, че не може да вярва, защото не е бил **уверен** (посетен, докоснат и т.н.) от Вярвания от вярващите. Тоест, той сочи като основание на “естествената” си и “недефицитна” невяра, не **убедеността** си, че Бог няма, а именно отсъствието у него **на опит** за онова, за което му говорят вярващите. Впрочем, такъв невярващ може да си даде сметка, че ако вярващите нямат доказателства, че има Бог, то и той няма такива, че няма Бог, щом между тях става дума **за Бога** – т.е. за свръх-действителния и свръх-възможния да бъде, за **чудесния**. И да твърди, че е убеден, че няма Бог е за невярващия все едно да твърди, че има доказателство, че няма чудо. Но нали щом то е чудо, то, разбира се, не е необходимо и даже не е **възможно** да се докаже. И тъй, защото всъщност знае, че се говори за вяра или неверие **в чудо**, невярващият сочи – или би трябвало да сочи – като основание за атеизма си именно своята **лишеност, непосетеност** от “чудо” – липсата на опит за него. Ако обаче, **това е** основанието му да не вярва, той вече не може да сочи невярата си като “естествено” и “самооправдано” явление, а именно като феномен на **лишение** и явление, оправдано **само от неслучилост се** и отсъствие на опит.

Щом всичко това е така най-сетне – не е ли по-естествено невярващите, вместо непрестанно да питат вярващите за свидетелство, за “доказателство” на вярването от тях, сами да се помъчат **да отговорят** (най-естествено именно пред вярващите) за мотивите на невярата си. И тогава – сигурни сме в това – те непременно ще открият, както че тия последните не са така очевидни и значи – така лесни за артикулиране, така и че основанията им за невяра не са готам “обективни”, както това изглежда преди замисляне. Ще открият даже, че самата им “невяра” като екзистенциална позиция не е нито **просто**, нито **ясно** и **негвузмислено** състояние; че най-често тук се отказва нещо, което в друг смисъл се приема и т.н.

Изобщо, именно тук е по-дълбокият смисъл на започвания от нас диалог. Той не е просто в това – както се смята обикновено и както може да се сметне прибързано и по отношение на тази наша инициатива – моралистично и в духа на “новата коректност” – вярващите да покажат, че не са напълно инфантилни, нито пък непоправимо фундаментални и нетърпими; че могат да разберат и да приемат (поне **го** себе си) нямането на вяра в техния Бог, а пък невярващите – да се убедят, че във вярата на вярващите има добро, независимо от това притежава ли то реалност или не.

Смисълът на диалога тук е в съвместното, изпитващо себе си пред другия, осъзнаване на една – всъщност неподозирано **обща** – територия, върху която човешките духове се намират като **терзаещи се** по отношение на **неотвратимия** и неподлежащ на negliжиране въпрос за Трансценденцията, за свръх-битийното, за отвъд-възможното, за чудото, за окончателно-спасителното. Защото в диалога (ако той е открит, а не е глупаво идеологическо “замеряне” с доктринални тези) не може да не стане ясно, от една страна, че вярата на вярващите (и дори на най-твърдите измежду тях) е вяра винаги пред бездната на скритостта – вяра на слабостта, вяра в не-вероятното; вяра чрез личен акт на **говерие**, а не вяра-от-са-

мо-себе-си. А пък невярата на невярващите (даже на най-резките и острастени измежду тях) е невяра **в** Присъствието на Онзи, за Когото човекът е запитан (и отговаря с невярване); невяра-**отказ**, невяра, въпреки убедеността си имаща-себе-си-като-лишеност.

Смисълът на диалога, ако щете, е в еволюирането на невярващите от състоянието им на предрефлексивна невяра-предразположение; невяра, незнаеща собствената си екзистенциална основаност и очертание – в невяра-позиция (или в невяра-съзнание за неспособност, за безсилие). И може би, в еволюирането на вярващите от състояние на вяра-доктрина и вяра, която е позиция преди всичко пред другия, във вяра-акт върху общата с невярващия почва на човешката **слабост** – злочастната човешка слабост за вяра и доверие.

3.

Накрая, ето една по-определена (но само примерна) формулировка на въпросите, с които *Християнство и култура* желае да се обърне към деклариращите себе си като невярващи, в един – повтарям – открит и не-предвзет диалог с тях.

1. Как според Вас би могъл да стане възможен един диалог между вярващите и невярващите днес? Съществува ли според Вас, за двете страни в един такъв диалог, някаква **спогелима** от тях, релевантна за разговора и за предмета на разговора им, територия?

2. Съществува ли в базисния (роговия) опит на един религиозно-невярващ човек, нещо, което смятате за аналогично на опита, за който свидетелствува и който споделя религиозно идентифициращият се човек? Ако съществува – съзирате ли някакъв проблем в наличието на такъв аналог във Вашия опит на нерелигиозен човек?

3. Не са неизвестни най-типичните, най-често засвидетелстваните за човешкото съществуване “входове” към вярата в религиозния смисъл на тази гума. Говори се, например, за базисната благодарност към битието (съзнанието за обгареност със света и съществуването), а от друга страна – за онова, което се изразява с гумите томление, дълбинна неудовлетвореност и “отегченост” от съществуването ни на земята, за отчаянието на човека от автономните му устои като такива. Как си обяснявате това, че през тези “входове” едни хора влизат в **религиозна** връзка, а други не?

4. Как си обяснявате, несъмнено забелязания и от Вас, като хора познаващи историята на културата, факт, че невярата обикновено не е обективна и спокойна, а “гореща” позиция; че атеизмът е именно **позиция**, а не безстрастна убеденост? Не съществува ли според Вас в невярата елемент на “разочарованост” или на “протест” (и в този смисъл не е ли атеизмът най-малкото един много особен тип “религиозна връзка”, а не проста безрелигиозност)? Щом сте невярващ, опитайте се честно да си дадете сметка за екзистенциалната “температура” на невярата си.

5. Големият английски религиозен писател К.С.Луис пише нещо от този род: Едва когато е извършен базисният избор на религиозната вяра, у човека, който го е извършил, се раждат съмнения във връзка с нея, които преди и

независимо от този избор той въобще не е имал. Може ли да се каже нещо аналогично на това за избора на религиозната не-вяра? Какъв е аналогът на религиозното съмнение във вярата за религиозно не-вярващия? Съществува ли за вас аналогично на това **атеистично** съмнение?

6. Доколкото не съществува “наука” за вяра, а една фундаментална **свобога** за вяра или за неверие (като изборът между тях в края на краищата се извършва над бездната на обективна “необезпеченост”, на свой риск) какво е, според вас, “името” на най-силната съпротива срещу религиозния избор и какво – “името” на максималното привличане към него?

7. Ако като невярващ, имате убеждение, че нямате нужда от субект-над-света и над възможното, може ли да се опитате да кажете с какво това тук и сега битие **Ви стига** така, че да нямате тази нужда?

8. И накрая, един въпрос, адресиран към вярващия. Разсъждавайте върху разликата между неприемливия инфантилизъм на приемането на желаното за действително и чудото, в което вярвате неизбежно, щом вярвате в Бог.

С част от тези въпроси ние се обърнахме в този брой към двама известни наши интелектуалци, деклариращи себе си като невярващи. Първо, на базата на въпросите и темите, очертани по-горе, Калин Янакиев и г-р Николай Михайлов се срещнаха и разговаряха – напълно свободно и непринудено – с доц. Александър Кьосев. По-долу публикуваме извлечения от запис на този разговор, които очертават неговите основни “сюжети” и “контроверзии”. От друга страна, живеещият в САЩ български писател г-р Любомир Канов, бе така любезен да отговори на няколко от формулираните от нас въпроси. Публикуваме и неговите размисли върху “територията на нашето общо терзание”, за която споменахме по-горе.

Не съм имал нужда от тази хипотеза (разговор с Калин Янакиев и д-р Николай Михайлов)

Александър Къосев

Културолог, литературовед, доцент по история на новоевропейската култура в Софийския университет “Св. Климент Охридски”. Една от активните публични фигури в съвременния български интелектуален живот, идентифициращ себе си с либералната идейна и политическа позиция. Автор на книгите Пролетен вятър на Никола Фурнаджиев в художествения контекст на своето време, (София, 1988) и Българският канон? (София, 1998). Съавтор на колективния том Post-theory, Games and Discursive Resistance (Albany, 1995). През 1987-89 г. ръководи интелектуално-артистичния кръг Синтез, а между 1993 и 1999 г. участва и ръководи изследователски проекти към фондация Отворено общество и Министерство на образованието, посветени на менталността на тоталитарния човек и на създаването и деструкцията на символния свят на комунизма. Понастоящем е академичен директор на Center for Advanced Studies в София.

Калин Янакиев: *Един първи въпрос – как според теб би бил възможен един диалог между вярата и неверието? Би ли имал той някакъв по-дълбок смисъл днес? Би ли могъл да очертае някаква перспектива и за какво?*

Александър Къосев: Аз ще избягам от този въпрос, защото двете начала – вярата и неверието – ми се виждат неща от нееднакъв порядък. И докато вярата е сравнително ясно очертана, включително чрез съответни църковни традиции и определени вероизповедания, които си имат своя канон, своята ясна идентичност и т.н., то неверието не е такова нещо. Неверието е очертано само по негативен път и ние първо трябва да се запитаме доколко то изобщо съществува и какво представлява.

Аз лично не определям себе си като невярващ или, в по-клишираната форма, като атеист, по много причини. Преди всичко защото изпитвам доверие в определени битийни дадености, а това едва ли е форма на “неверие”. А и защото самото изречение “Аз съм атеист. Аз съм невярващ” ми се струва глупаво, доколкото то е постулиране на негативна вяра – “Вярвам, че няма Бог.”, а не “Вярвам, че има Бог.” По-скоро аз имам някакъв свой опит за... да го наречем съвсем, съвсем условно - за сакралното, които нямам нужда да вписвам в традиционните институционални форми на една или друга официална вяра. Ако нещо ми се иска да споделя с вас сега, това са квазирелигиозните изживявания на един такъв “атеист”. Като признавам си, че изпитвам боязън от този разговор не защото вие ще ме нападате или ще ме обвинявате, че съм атеист, а защото се сблъсквам с двама души, които години наред, в някакъв смисъл целия си живот, са мислили за тези неща. Докато за другото, т. е. за това, което само съвсем условно и доста неправилно може да се нариче “неверие” – човек не изпит-

ва нужда да мисли. То е особено и лично преживяване, което остава в една нерелефлексивна част на неговото съществуване. То е част от неговия най-интимен и съкровен опит, но обикновено човек не е вкаран в ситуация да говори за него и няма навик, няма инструментариум, няма понятия, няма дори метафори за това. Така че сигурно ще има нещо наивно в това, което казвам, ще има известен дилетантизъм и импровизация.

Връщам се, в началото още веднъж към това, че неверието не е позиция; нито някаква доктрина... Затова и въпросът ми се вижда малко погвеждащ. Всъщност по-скоро има най-разнообразни форми на сблъсък на човека с някаква сакралност (пак ще кажа – сакралност в кавички – защото не зная каква неизразходвана гума да употребя), но нищо не ги обединява формата или формите на тези сблъсъци. Ето защо, ако аз споделям нещо в импулсивността на този разговор, това е, че за тях е необходимо понякога (не винаги и не често) да се говори публично. Необходимо е да има някакъв разговор, та да могат това безмълвие и този дилетантизъм, тази наивност да бъдат преодолени. Това вероятно означава и голямо търпение от страна на религиозните хора, които не бива непременно да очакват, че срещу тях има противник, има атеист, невярващ и т.н, нито, че ще чуят нещо кой знае колко умно. Т.е. необходима е и някаква двойна толерантност. Но даже не, не толерантност – чувствителност е необходима. Чувствителност към разнообразното позициониране на индивидите в днешната епоха към феномените на т.нар. сакралност, или по-скоро към преживяването на тази сакралност. Така че вероятно можем да помислим за индивидуални разговори, не диалог между вярата и неверието, а диалог с конкретни хора и с интерес към техния опит и съответно съизмерване на този опит с, да речем, един каноничен религиозен опит. Това ми се вижда много смислено и много важно. Не обаче това метафизично противопоставяне между вярата и неверието.

К. Янакиев: *Преди да преминем нататък, нека обаче да отбележа нещо, което мен ме интересува. За неверието си хората обикновено не рефлектират, не мислят, каза ти. Неверието е една позиция, за която няма език, няма даже метафора, с която то да изрази себе си. Но това е една интересна сама по себе си асиметрия, за която следва да се помисли. Неверието започва да рефлектира върху себе си при среща с вярата. Двете позиции: позицията на невярващия, който без среща с вярващия не е склонен да рефлектира върху тази своя невяра и позицията на вярващия, който като че ли няма ултимативна нужда от невярващия, за да мисли, да говори за вярата си, да я изразява, са в определена асиметрия, както самият ти виждаш. Не създава ли това някакъв проблем, не би ли размишлявал върху това? Неверието е позиция **пред друг** и неверието е позиция, която започва да рефлектира себе си **пред вярващата** позиция.*

г-р Николай Михайлов: *По скоро той има проблем със смисъла на думата “неверие” пред вярващия...*

А. Кьосев: С опозицията между двете имам проблем...

К. Янакиев: *Добре, нека да преминем към нещо друго тогава...*

А. Кьосев: ... Виждате, вие казвате, че вярата е един от атрибутите на религиозно преживяване, а аз твърдя, че вероятно има **религиозно** преживяване без непременно то да е спрегнато с вярване. И даже когато

си мислех предварително какво вероятно бих могъл да кажа тук, установих, че за мен сблъсъкът с безкрайното – или сблъсъкът с границата, сблъсъкът с такива неща, които хвърлят човека в трепет – не са непременно и задължително свързани с вяра. Един от централните проблеми на религиозността за мен е тази задължителна връзка – канонично се твърди, че преживяването на безкрайността е необходимо свързано с преживяването на вяра и то с вярата в едно върховно субектно същество; и това също така необходимо е свързано с вярата, че това върховно субектно същество, поема в себе си както удовлетворяването на всички желания, така и възплащава всички изисквания на Върховния закон. Вероятно просто като човек съм имал срещи поотделно с всички тия неща, с всеки един от тия атрибути на Божественото – с желанието, с общуването със субекти, със закона – но с тяхната непротиворечива и едновременна сбраност в Едно имам проблем. Преживяванията ми на “сакралното” са изключително индивидуални, и необходимостта те да бъдат навързани, по този начин, никога не ми е била ясна. И както казва Волтер, никога не съм имал нужда от тази хипотеза. По тази причина – лишен от вътрешна нужда – не съм и мислил много за нея...

Аз бих могъл да формулирам това по друг начин.

Не “не съществува невярващ човек”, не “не съществува неверието, не съществува атеизъм”, а по-скоро не съществува човек, който няма сблъсък с такива неща – пределни неща, от рода, за които говорих. Ще повторя, че вярата не ми се струва толкова всеобемаш атрибут на Божественото и на сакралното, колкото въпросите ви предполагат. Да, всеки човек просто по необходимост изживява сблъсъка със своята крайност, сблъсъка с отреденото време на своя живот, сблъсъка с крайността на своето тяло, отделено от другите тела, сблъсъка с невъзможността да изкаже някоу неща, които иска да изкаже. Т.е. всеки човек непрекъснато изживява граници: както феномена на границите извън него, така и феномена на своята собствена ограниченост... Това е свързано с някакви дълбоки неща: те могат да бъдат ужасни, страх и трепет, но също така и вероятно с възторг, екстаз, оргазъм и всякакви подобни работи. Ако говорим в този смисъл – няма нерелигиозен човек. А това каква е гумата или какъв е идиомът, не е важно. Всъщност свръх-важно е, но това е друг проблем... На много хора им липсва език, с който да говорят за тези неща – това го казахме в началото. **Това е** точката на споделеността тук – във факта, че всички хора изживяват тези неща, дори когато твърдят, че не ги изживяват – това е точката, полето, в което могат да се срещнат хора, които формулират този свой опит по различен начин. И тук възниква въпросът до каква степен този опит е индивидуален, и до каква степен е свърхиндивидуален, до каква степен е споделен и до каква – несподелим. Религията твърди, че този опит е колективен т.е. валиден по еднакъв начин за всички хора... В което аз се съмнявам... И... как да ви кажа... не се съмнявам, в смисъл че съм се занимавал сериозно с критика на религията в този пункт... но това е гумата – а просто нямам нужда от тази хипотеза, че сакралният опит е така всеобщо споделен.

г-р Н. Михайлов: *Това твое съмнение – че религиозният опит не е съ-природен, че не принадлежи на човешката природа и в този смисъл не е колективен, т.е. универсален (аз така разбирам твоето твърдение) – дали то по някакъв начин не противоречи на чувството ти, че той неизбеж-*

но присъства в екзистенциалния опит на всеки човек, като отнасящ се до преживяването на сакралното?

А. Кьосев: Изразът “човешка природа” не ме хвърля във възторг. Като образован в традицията на Просвещението, и специално в традицията на антропологията, смея да кажа, че тази абстракция отгавна е критикувана и в някакъв смисъл е отхвърлена. Няма човешка природа, или поне аз си мисля, че няма, защото има много човешки природи и ако се запитаме какво е човешката природа, не можем да я определим лесно и бързо с пет характеристики; човекът е свръхприспособим и променчив. И кой би могъл да отдели “фундаменталните характеристики на човешкото” от несъществените, културно-специфични, специфични за времето и пр. От друга страна има човешки граници. Има точки, които човекът, така да се каже, не може или трудно прекарва. Ако това наричаме “човешка природа” (но това би било негативното ѝ определение – чрез онова, което тя не е), тогава можем да кажем, че точно за тази граничност, за изправянето на човека пред собствената му ограниченост става дума и тук може да ни се открие полето на споделимостта. Но аз не мисля, че има някаква “човешка природа” в един лесноопределим позитивен смисъл, в смисъл на изброяване на някакви определени качества на тази природа. Не знам как тя би могла да бъде характеризирана.

г-р Н. Михайлов: *Сакралното обаче е ситуирано някъде в зоната на този сблъсък с човешката крайност. И представлява позитивен вариант на отговора – вероятно...*

А. Кьосев: Да, “преживяването на безкрайното”... Забележи, обаче, как сменяме метафорите – и казваме “сакралното”, “религиозното”, “безкрайното”... Защото не знаем каква точно да употребим. Тази смяна на метафорите не е нещо невинно – аз ще се върна към това по-нататък. Но нека да кажем – безкрайността. Как може да бъде изживявана безкрайността? Може да бъде изживявана по крайно различни начини. Например, ако човек гледа в една бездна, в една пропаст, която му се вижда безкрайна, това може да му причини огромен ужас и той даже да започне да страда от съответната болест ... от страха от височина ...

г-р Н. Михайлов: *Акрофобия.*

А. Кьосев: Да, от друга страна, ако в същия този момент той погледне към пропастта на небето, той може да изпита съвсем други емоции, да изживее възторга от неговата бездънност. По-скоро тази друга безкрайност вероятно би била свързана с усещане за радост, за свобода, за полет, за пълно освобождаване, по някакъв начин за отпадане на всички страхове, и щастие, и пр. и пр. Тоест в един и същи момент две пространствени безкрайности могат да бъдат изживени по два различни начина. Бих могъл да продължа примерите и да кажа, че ако той мисли за безкрайността на човешките поколения и за това каква гребна трохичка е самият той в тази верига, в този ред, тогава т.нар. “безкрайност” ще му изглежда по един начин. А ако изведнъж си представи крайността на собствения си живот – по друг начин. Това като че ли значи, че няма един вариант на преживяването на тази безкрайност. По-скоро тя е функция и непрекъснато се полага в съответствие с това, което е крайно. И в съответствие на конкретния вариант на една или друга крайност възниква или ка-

по тъмна негативност, за която малко можем да кажем, или като светла негативност, за която също малко можем да кажем. Човек усеща как нещо го надскача и е различно, как то е “напълно другото”, както казва Рудолф Ото. Обаче “напълно другото” винаги възниква ситуативно, то е функция от “същото”, което има безброй варианти... Така “безкрайното” никога няма – поне на мен така ми се струва – никаква твърда идентичност, която винаги се проявява по един и същи начин... Когато гледаш в пропастта и когато, да кажем, изживяваш висш любовен възторг – как биха могли да бъдат сравнени те? Тези терминологически структури – религиозност, или сакралност, или безкрайност, или отвъдност – кой би могъл да ги сравни и кой може да каже: Всъщност зад тях има едно единно, непоколебимо равно и тъждествено на себе си Свръхсъществуване?

Изхождайки от терминологията на този опит или по-точно от терминологиите на тези опити, аз не знам какво би могло да ги сравни и да ги фокусира в едно. А и освен това, както казах преди малко, аз нямам нужда да ги фокусирам.

К. Янакиев: *Нека сега аз да се опитам да кажа какво пък за мен е най-разбираемо от изразяването на позицията на религиозна невъра. Ще дам пример. Има много умни студенти, на които може да бъде демонстрирано онтологическото доказателство за Божието битие на Анселм Кентърбърийски или някои от доказателствата на Тома Аквински. В тях едва ли има логическа грешка. И те доказват по необходим начин съществуването или на една първа причина, или на едно абсолютно битие. Човек може да споделя каквато си иска онтология, но докато слуша тези доказателства, той се убеждава, че те са логически коректно построени. Т.е. те доказват една безкрайност или едно първо битие, или една първа причина и ги доказват, както споменах, логически безупречно. Това е така, но въпреки това не съм виждал човек, който ако е бил невярващ и е успял да проследи докрай едно от тези доказателства и даже да се убеди, че то е коректно построено, поради тази причина да е станал вярващ. Следователно той **може** да бъде убеден, че съществува едно безкрайно битие, той **може** да бъде убеден, че всичко тук има една първа причина и т.н., но от това той все пак няма да бъде убеден, че съществува **Бог**. Кога ще бъде убеден, че съществува Бог? Когато по някакъв начин бъде убеден, или сам се убеди, сам се склони, да извика “Боже”, “Боже Господи!” За мен най-специфичната характеристика на религиозното е способността да извикаш **Ти** към абсолютното – Ти с главна буква. Не абсолютното, не безкрайното, сами по себе си, а именно **прехвърлянето в модалността на “ти”** е религиозната вяра, религиозността. Ето защо най-голямата несъизмеримост между двата опита е тази между опита на онзи, който може, има нужда, сигурен е, че може да извика “Ти, Господи!” и онзи, който не може, няма нужда да направи това. Това е най-голямата несъизмеримост.*

А. Кьосев: Аз съм напълно съгласен с това нещо. Ако точката на споделимостта е, пак казвам, този квазисакрален или квазирелигиозен опит, който всички имат (макар че, когато казваме опит, предполагаме нещо единно, а вероятно става дума за мрежа от сходни неща, но ние само предполагаме тяхното сходство, а не знаем какво е именно то), ако това значи е точката на споделимостта, то способността да извикаш на някакво съществуване “ти, Господи” е точката на несподелимостта. И това е така, защото доколкото аз познавам свещените текстове, онзи, който из-

виква “ти, Господи”, е винаги призван – той никога не извиква поради своята собствена воля, а той е “избран”, призван е от Господа. Господ е казал “Аврааме”, на което Авраам е казал “Тук съм.” В този смисъл, ако аз не съм позован – по една или друга тайнствена за мен причина – как бих могъл да извикам “ти, Господи”? Ако на мен не ми се е случило това, Господ да се обърне към мен, за мен това ще остане завинаги, така да се каже, една глуха възможност. Сигурно за това някаква вина имам и аз, а може би нямам – това са тайни велики, които аз не знам как да коментирам... Но тук – да, в тази точка просто няма как да има споделимост. Това е като в един разговор – един е заговорен, а друг не е заговорен.

К. Янакиев: *По въпроса за споделимостта, за територията на споделимостта, като че ли говорихме достатъчно. Затова ми се иска да се фиксираме сега по-скоро върху точката на несъизмеримостта, на абсолютната несъизмеримост, която току-що определихме. Ти казваш така: “Аз не съм бил позован и по тази причина не бих могъл да кажа “Ти”. Но все пак зад това твое изказване съществува затворено в скоби – трябва да го признаеш – едно продължение: “Аз не вярвам, че има Някой, който би могъл да ме позове.” Аз, разбира се, съм достатъчно интелигентен, за да не направя окончателно утвърждение “Няма такъв”, но аз все пак правя в скоби едно утвърждение – “Аз не вярвам да има такъв.” Но виж, съществува и друг – друг възможен човек, който също може би не е усетил да е бил позован и все още не може да каже “Ти”, обаче има друг “квантор” на преживяването на тази своя “неспогоденост”: “Аз вярвам, **имам доверие, че мога да бъда призван**” и в този смисъл “съм **готов** да кажа “Ти”. Има, има някаква динамика в тази вяра-доверие, или ако щеш – в тази невярване-недоверие. Следователно аз те питам: кажи какво е името – метафорично казано – на най-силната ти съпротива на това да повярваш във възможността на едно такова абсолютно Ти-Съществуване, в Бог, и какво е името на най-голямата готовност да го извикаш.*

А. Кьосев: *Името на най-голямата съпротива и в двата случая – и на полюса на вярата, и на полюса на активното неверие – е глупостта. Тоест – тогава, когато не чувстваш нужда да се питаш за каквото и да е; тогава, когато не си отворен за каквото и да е; когато смяташ, че онова, в което ти се е случило да живееш, тази културна форма, която те е поела, е единствената, абсолютната, безпроблемната и очевидната и когато по никакъв начин не си готов да експериментираш със своите най-дълбоки неща, тогава ти, от една страна, си щастлив човек, от друга страна си крайно глупав. Тази комбинация между щастие, глупост и установеност е вероятно най-силната съпротива, но тя е валидна за двата полюса – тя е еднакво валидна и за неверието, и за вярата...*

Извинявай, но бих могъл да обърна въпроса и да те попитам – а каква е най-силната съпротива на вярващия човек да каже: “Всъщност това е една измама, всъщност Бог няма”? Каква е неговата най-силна вътрешна съпротива? Каква е най-голямата съпротива при вярващия, за да може той да се отпусне в едно, тъй да се каже, безпроблемно неверие?

К. Янакиев: *Според мен неверието изобщо не може да бъде безпроблемно. Там е работата, че аз съм абсолютно убеден, че неверието е позиция с температура. Ти би ли се съгласил, че неверието е едно абсолютно спокойно убеждение? Аз мисля, че то не би могло да бъде такова.*

А. Кьосев: Не, аз мисля, че и двете неща са възможни и – както е възможно да има войнстващ атеизъм или войнстваща религиозност, по същия начин може да има и индиферентен атеизъм и индиферентна религиозност. Аз познавам много хора, които са индиферентно религиозни, хора които казват “Аз съм вярващ”, които ходят на Църква, изпълняват ритуала, чели са каквото трябва, но всъщност нямат сакрално преживяване. И това дори не ги тревожи. Познавам и други, които наричат себе си атеисти – и това също не ги тревожи.

г-р Н. Михайлов: *Ти казваш, Сашо, че едни нямат сакрално преживяване, а други имат. Добре, но когато знаеш, когато казваш, че някой има сакрално преживяване, какво съдържание влагаш в констатацията си? Това особено ме интересува в процеса на разговора.*

А. Кьосев: Признавам, че това беше гонякъде едно “его”-изказване. Всъщност аз не бих могъл да позная кой има и кой няма такава преживяване, а мога само да погодявам. Мога само да имам усещане, интуиция...

г-р Н. Михайлов: *Все пак, любопитно ми е да кажеш.*

А. Кьосев: Ще дам един пример с прекрасната повест на Вазов – “Чичовци”, където в първата глава се описва какво правят хората в черквата. Значи там... Това е едно селско квази-публично пространство – изключително забавно, смешно и симпатично, в което главно се бърби за настоящето и тукашното, обаче няма и минимален усет за някаква отвъдност. Според мен това се случва непрекъснато, когато религията се превърне в един вид навик, в една културна традиция. Но по същия начин – и това беше моята теза – в подобна културна традиция, лишена от температура, може да се превърне и атеизмът.

К. Янакиев: *Аз говоря, разбира се, за една будна екзистенция, за едно съществуване, което поне си дава сметка за отношението си със света. И за това будно съществуване аз питам – как би могло да се изрече и какво е името на най-голямата съпротива да повярваш. Всеки знае, и ти знаеш, че има хора, които се обръщат с “Ти, Господи”, казват, че има Бог, и че те имат опит за това. И има други хора, които пък казват: “Аз не мога просто да изключа това, но има нещо, което ми пречи да повярвам, че това е така.” Какво е името на това? Как може да бъде артикулирано? Какво пречи?*

А. Кьосев: ...Чакай да помисля малко... Това е ...

К. Янакиев: *...Това е свобода. Свобода е, но човек прави някакъв избор с тази си свобода: “Аз вярвам”; “Аз – не, не! Не мога да повярвам!” Защо е това? Какво го кара да прави избора си? И по-точно да не отгаде вярата на...*

А. Кьосев: През цялото време ти ме тласкаш към проблема за вярата, а аз още от началото казах, че за мен вярата не е централната характеристика на това преживяване. По-скоро потреса, зашеметяването, любовта, екстаза, тревожността и всякакви подобни феномени са, за мен, далеч по-важни от непремнената вяра... И ето, аз правя тук една разлика

между вяра и доверие, тъй като доверието, според мен, наистина е базов феномен. Доверието в битийността, в това, което, да кажем, наричат откритост, това отпускане в съществуването е много базово и аз го имам.

Преди време четох една книга на един от учениците на Фройд – Михаел Балинт – психоанализа на пространственото отношение. В нея той правеше разлика между два централни типа пространствени отношения, които той нарича акрофили и окнобати. Това от една страна са хората, които се отпускат в пространството, сякаш това е една радостна стихия, която ги приласкава и в която няма опасности (това например са скиори, акробати, алпинисти, летящи с делтаплани и т.н.), а от друга страна – окнобатите са хората, които за да се чувстват сигурни, трябва да се вкопчат в нещо – трябва да имат пръчка, трябва да имат камък, трябва да имат предмет, трябва да имат мебел, дом, трябва да имат жена, трябва да имат нещо. Аз съм акрофил – аз по някакъв начин смятам, че няма да ми се случи нищо лошо. Животът непрекъснато ме опровергава, но въпреки всичко, това базово усещане на оптимизъм към пространството съществува у мен и в този смисъл фундаментално онтологическо доверие аз имам. Но нямам непременно нуждата да повярвам в някакво висше същество. В този смисъл не очаквам зов и не съм готов да отговоря на този зов. Не съм, защото това предполага субективна форма на Абсолюта, личностна форма на Абсолюта. А към тази християнска и юдейска форма на Божеството аз никак си нямам отношение.

г-р Н. Михайлов: *Би ли казал защо?*

А. Кьосев: Защо – не знам... Не мога, не мога да отговоря на този въпрос...

г-р Н. Михайлов: *Но крайно любопитно е, че не можеш да си дадеш сметка защо. Ти в някакъв смисъл отговаряш на въпроса на Калин, че тази съпротива не може да намери своето име в теб ...*

А. Кьосев: Не съпротива, не! Аз нямам усещане за съпротива. По-скоро имам усещане за липса на нужда... Като ме питате възниква моя проблем. Но той не ми стои.

г-р Н. Михайлов: *Все пак ти си склонен да мислиш религиозната вяра – струва ми се такава е представата ти за структурата на сакралния опит – по-скоро като доверие, отколкото като готовност да приемеш валидността на някакъв тип твърдения.*

Би ли ни казал какво представлява религиозното доверие, сравнено с феномена на психологическото доверие? Съществува ли някакъв континуитет между двете преживявания или религиозното доверие просто максимализира феномена на психологическото доверие?

А. Кьосев: Този въпрос леко надскача възможностите на този разговор, тъй като аз от самото начало казах, че не съм мислил по тези въпроси и за мен редица моменти от този квази-религиозен опит, който си е мой личен, са останали в нерелектираното и сега този разговор едва ме кара да мисля върху тях. Това, което ти ме питаш, е въпрос на второ равнище, той изисква дисциплинирана теологическа рефлексия.

г-р Н. Михайлов: *Добре, ако не е твърде нахлуващо, ако не е твърде неделикатно да бъдеш питан – би ли казал някои характеристики на твоя опит със сакралното, който те “хабилитира” – пък и нас със теб – да разговаряме по въпроса за вярата и неверието и да имаме някакъв терен на споделимост и на разбираемост.*

А. Кьосев: Ами ето: първо идентифицирахме точката на несподелимост. Това е този – аз ще го нарека така – антропоморфен характер на Божественото, от който нямам нужда. Или с груги гуги – тази субектна форма, при която непременно трябва да се влезе в диалог, при която има воля и избор, при която има вяра, при която има зов и отговор. Цялата тази юдейско-християнска форма е нещо, от което аз нямам директна необходимост, макар че разбира се съм чел госта за това и чета с уважение и с трепет. В този смисъл, вероятно, съществува някаква връзка между това базово доверие към битието (или обратно – базовият страх от битието, тъй като груги хора имат по-скоро страха) и вярата в едно единно, върховно, абсолютно Същество. Но какъв е този преход аз наистина не съм мислил и не знам. Когато в мен заговори активното, така да се каже, и агресивно недоверие, аз си казвам: добре, не е ли това всичкото едно “wishful thinking”, където всички тия характеристики, които изброих отначало – трепета пред безкрайността, тоталната вяра в едно върховно Същество, съвпадането на желание и закон – не е ли всичко това твърде лесно, не е ли твърде хармонично, не е ли твърде съвпадащо с точно това, което на нас ни се иска? В този смисъл на мен точно този синтез – не искам никого да обиждам и не искам да звучи високомерно – този синтез ми се вижда инфантилен. Има някакво детинско желание тия неща да съвпадат. Ами ако не съвпадат?...

К. Янакиев: *Ето, ти най-сетне като че ли отговаряш на въпроса, който ти задавах – за “името” на най-голямата съпротива да вярваш религиозно: “Твърде лесно е!” “Ами ако това е твърде лесно, ако религиозният обект е просто някаква деривация на желаното от нас?”...*

г-р Н. Михайлов: *Ти, Сашо, струва ми се направи някаква грешка – ако съм разбрал правилно това, което каза. Ти казваш: твърде лесно е, защото понятието за Бога е понятие за съвпадение на противоположностите. Но виж – закон и желание съвпадат в субектността **на Бога**, а не в субектността **на вярващия**. И не е вярно, че вярващият преодолява (при това леко, лесно) драматичното напрежение между желание и закон в момента на своята вяра в едно Същество (в което това несъвпадение е преодоляно). Би ли отговорил.*

А. Кьосев: Това не е въпрос. Това е твърдение.

г-р Н. Михайлов: *Не, не, не. Това е реторичен въпрос.*

А. Кьосев: Би ли го повторил тогава?

г-р Н. Михайлов: *Аз казвам, че **не е лесно** да вярваш в Същество, в което желанието и закона са преодоляни, т.е. в Същество, което се описва като съвпадение на противоположностите – в случая на нашия разговор – на противоположностите на желанието и закона. Ако това противоречие е преодоляно в субектността на Бога, то не е преодоляно в су-*

бек-тността на вярващия, за да се твърди, че неговата вяра му съобщава характерната леснина на инфантилното. Точно обратното, то – това противоречие – крайно драматизира опозицията религиозен субект/религиозен обект, доколкото в религиозния обект, в Бога, това противоречие между желание и закон е преодоляно, но то не е преодоляно, точно обратното, в преживяването на вярващия.

А. Кьосев: Да. Сега разбрах. И всъщност аз друго наричам инфантилно. И пак казвам, че гумата “инфантилно” тук е само временна протеза на мисълта ми и нищо повече. Наричам инфантилно полагането на съществуването на това висше Същество. Тоест аз изхождам от друга гледна точка, аз казвам: ако човек вижда, че желанието и законът в неговата собствена практика и опит, както и в практиката на другите хора, никога не съвпадат и това е крайно мъчително, не е ли лесно да постулира едно висше Същество, в което те съвпадат? Тоест да отложи във времето и пространството решението на своя фундаментален въпрос и да каже: “Той е решен! Но не тук и не сега, не от мен, а от Него.” И това го успокоява, естествено, защото някъде той е решен. А ако той знае, че въпросът му никога няма да бъде решен и нито тук, нито сега, нито някога, нито някъде – тогава той ще бъде много по-тревожен. Сиреч във въпросното полагане има един такъв терапевтичен момент.

г-р Н. Михайлов: *Да, аз разбирам това. Само че мисля, че този твой неинфантилен човек, който знае, че въпросът му няма да бъде решен нито тук, нито някъде, ще влезе в противоречие с основанията на собствения си опит и със спонтанния дебит на надежда, че това противоречие е преодолимо. Ако приемем, че във феноменологията на този опит – на проторелигиозния опит – съществува намек, така да се каже, за фундаменталната преодолимост на това противоречие и възможност за реализация на желанието, тогава всеки, който би казал “това е невъзможно”, извършва един акт на решение, на самоопределение **срещу** дълбоките основания на собствения си опит, които могат да бъдат наречени феноменологично “надежда”.*

А. Кьосев: Аз ще върна въпроса: за теб надеждата е негелим екзистенциал. Може да се каже, че гумата “надежда” е абсолютно универсална характеристика на човешкия опит и е като атом. Надеждата не може да бъде анализирана, не може да бъде перифразирана в други гуми. Така ли е?

г-р Н. Михайлов: *Не, аз мисля, че надеждата, в този смисъл, за който ме питаш, съвпада с понятието доверителна вяра и мисля, че тя, да, е универсална характеристика на човешкото.*

А. Кьосев: Не, сигурно не е така. Защото, нека се опитаме да разширим малко нещата...
Преди малко аз дадох пример с книгата на М. Балинт за доверието към пространството, което той нарича акрофилия. Този пример показва как може да има доверие без непременно дименсията на времето да присъства. Докато надеждата е, разбира се, във времето по някакъв начин, тя е свързана с тока на времето и с крайността на човешкия живот, с тока на историята, с безкрайността на човешката история. Тоест в надеждата има в някаква степен есхатологичен момент, есхатологична структура – има го това, че в един момент, най-накрая, страданието ще бъде преодоляно,

противоречията ще бъдат снети. В този смисъл, вероятно доверието е по-фундаментално от надеждата. В чисто семантичен план в надеждата има повече компоненти, не само пространство, но и време, при това време, мечашо към някаква цел. Надеждата е телеологична.

г-р Н. Михайлов: *Овременената обаче и хоризонтализирана надежда е по-уместно да бъде наричана оптимизъм. Надеждата има есхатологичен характер, казваш ти – тя се разгръща не телеологически, а трансцендира времевия поток. В този смисъл тя е синоним на доверието.*

А. Кьосев: Да, доколкото за Божествения поглед времето и пространството съвпадат...

г-р Н. Михайлов: *Аз говоря за феноменология на надеждата, склонен съм да я включа в характеристиката на религиозния опит, в структурата на религиозния опит.*

А. Кьосев: Да, за това не съм мислил... Трябва да си помисля, преди да кажа каквото и да е...

К. Янакиев: *Нека тогава аз да резюмирам едната линия на дискутираното от нас.*

*Ние откриваме, казваш ти, в целия свят, в цялото битие, в цялото мироздание, между нас – едно постоянно несъвпадение, например – между желание и закон. Единствено в Бога, в религиозния обект, това несъвпадение не съществува. И ето – налице е страхът от **скак** към един такъв обект и най-интензивното име на този страх е да не би аз да го постулирам, за да избягна една мъчителност. Най-интензивното име на това е ...*

А. Кьосев: Самоизмама!

К. Янакиев: *Да – “Дали аз не се самоизмамвам!” Аз ти казвам, обаче, че у вярващия този скак и без това винаги се извършва в едно оптативно наклонение, т.е. тук има някакво “Аз наистина може би постулирам желаното като действително, но то, това желано, е в случая толкова силно желано, че със скока си аз казвам “Нека това да бъде!””, без да твърдя или независимо дали мога, дали имам основания да твърдя, че това е така. Тоест съществува едно “оптативно” (пожелателно), да го нарека така, утвърждаване, в което оптативността (пожелателността) никога не се сменя докрай. В утвърдението на религиозната вяра, следователно, се борят две неща – неснемаемата докрай оптативност в утвърждаването на съществуването на религиозния обект и от друга страна – утвърждаването на това, че той съществува. Това е някаква борба вътре във феномена на веровото утвърждение. Това е – бих казал така – борба за вяра или за неверие.*

А. Кьосев: Е, защо ти изходи от желанието и от неговата собствена вътрешна безкрайност – понеже това е собствената характеристика на желанието в един психоаналитичен смисъл – че така да се каже, то от само себе си поражда нови, и нови, и нови обекти на желанието, което означава, че то вътрешно е безкрайно незадоволимо. И защо от тази прекомерност на желанието ти направо скочи към вярата?

Добре, желанието е такова и то във всеки човек сигурно е такова (макар че такива обобщения са опасни) – то е безкрайно. То по самата си природа е прекомерно и трансцендиращо. Но какво от това? Това е твое желание, защо да е вяра? В такъв смисъл преходът от желание към вяра е проблем – “защото желая, затова вярвам” – така ли?

К. Янакиев: *Не, не... Тук става дума за една все пак сотериологическа (спасяваща) вяра. Нека да вземем пример.*

На една майка ѝ умира детето. Тя силно желае то да не остане в смъртта. И ако анализираме емоцията, нейното желание е да има някой, който да спаси нейното дете от смъртта. Тя казва “Нека има спасител”, но от друга страна друг глас в нея казва “Може да няма такъв спасител.” Е, питам – коя е динамиката, която може да реши да наклони между тези две? Между: “Нека, независимо дали може” и “Може би не може и – поради тази причина не мога да кажа че Те има”.

А. Кьосев: Разбирам, но ако застанем на страната на желанието – на страната на инфантилната материя, инфантилния тласък, тогава какво би могло да удържи това желание в каквито и да е, да ги наречем възрастни, цивилизационни, в последна сметка църковни форми? Ако желанието, ако тази оптимативност, както ти я наричаш, е истинската стихия, то не може да има религия просто – защото няма нищо – няма закон, няма канон, няма форма. Чистото желание не може да има форма... Аз ще върна въпроса. Ако поемем пътя, както ти предлагаш, на това “нека”, тогава какво би могло да спре това “нека”? Кои би могъл да каже “Всъщност това е религия, а онова е ерес”?

К. Янакиев: *Аз питам – коя е онази динамика, онази съпротива, която ни кара да застанем на страната на възможността срещу страната на желаното, моленото чудо? Защото тук има някаква борба.*

*Защото в религиозната вяра няма **само** оптимативност. Аз по-скоро казах, че в утвърждаването на религиозния обект, на Бога, има една **неснемаема** оптимативност, едно “Нека”, което никога не става **напълно** “Е”.*

А. Кьосев: Значи твоят въпрос води до нов сблъсък с една особена без-крайност, която се нарича истина. По същия начин, както има изначална надежда, или доверие, или желание, съществува и изначален стремеж към истинността, който пък дава възможност някои неща да се обявят за неистина. И това напрежение между “нека” и “истина е” е много важно. Може би този “страх да приемеш неснемаемата оптимативност”, за който говориш, не е страх (т.е. негативност), а особен, позитивен рог желание – желание за истина? И пак като че ли в последна сметка фигурата на Бога ще трябва да положи с лекота синтез на всички тия неща. Тъй като тя казва “нека” и “истина е” съвпадат.

К. Янакиев: *В Бога има такъв синтез, но този, който стои пред Него, вярва или не вярва в Него, е в това напрежение и той никога не може да излезе от него...*

А. Кьосев: Да, само че той самият е положил фигурата на Бога (т.е. на синтеза), където това напрежение е снето.

К. Янакиев: *Значи, един е положил тази фигура и напрежението е снето; друг не се решава, не може, отказва да я положи и напрежението остава. Какво е името на максималната съпротива да се успокоиш върху единия от двата варианта?*

г-р Н. Михайлов: *Знаеш ли, има, вероятно, една основна отлика между типа на вярващия и типа на невярващия и аз ти предлагам да коментираш тази хипотеза за фундаменталното различие на опита на двете категории човешки същества.*

*И тъй, вярващият има някакъв инстинкт – гумата ще бъде поставена в кавички, разбира се – който го удостоверява, че в неговия битиен опит е включена една гаранция за абсолютната ненакърнимост на битието и за немислимостта на неговата аниhilация. Битието е това, което не може да умре и аз съм му причастен. Аз не зная логиката на тази връзка и биографичния смисъл на тази констатация на моя вътрешен инстинкт. Усетът за тази гаранция може да бъде наречен доверие, доверителна вяра, може да бъде наречен религиозна надежда, може да бъде наречен сакрален опит и в този смисъл универсална религиозна характеристика на човека. Човекът може да бъде наречен *homo religiosus*, доколкото има опита на такава фундаментална надежда, интуиция за ненакърнимост.*

А. Кьосев: *Аз споделям това нещо. Смятам, че всеки човек – не всеки религиозен, а просто всеки човек – има усещане за това, че битието е ненакърнимо. И дълбоко в себе си той е убеден, макар че никога не би го казал, в един такъв рационален, възрастен разговор, че другите са смъртни, но той не е смъртен – че смъртта не засяга него, че, така да се каже, фундаменталните катастрофи се случват на другите. По такъв начин това, което той е, тази феноменологическа откритост, не може да не продължава. Отвътре на тази феноменологическа откритост той не може да си представи как тя може да спре.*

г-р Н. Михайлов: *Точно така.*

А. Кьосев: *... и това е абсолютно фундаментална характеристика на всеки един човек. От тук нататък нейното откриване във форма е съвсем друг проблем. Само по себе си това ни движи по-скоро към съгласие...*

От друга страна обаче, има други хора, аз имам само косвени впечатления от тях – които имат усещане, че непременно нещо ще се случи. Те живеят по-скоро с мoдуса на страха. Опасението е толкова голямо, че каквото и да се случи, то го потвърждава и това е параноична структура. Непременно нещо лошо, ужасно лошо, ще се случи. Няма значение, че не се е случило сега. Ако не се е случило досега, толкова по-голяма е вероятността да се случи скоро.

г-р Н. Михайлов: *Разсъждавай обаче все пак върху усета за гаранция. Той не е просто продължение, рационализация на това инфантилно желание и на неговата безпределност. То е по-скоро една стихийна феноменология на битието, то е един начин да узнаем нещо за неговия характер. В структурата на реалността е налична гаранция за ненакърнимост.*

А. Кьосев: *Аз не казвам, че има еднолична гаранция. Аз описвам*

преживяване, а гумата гаранция вече предполага наличие на повече от едно феноменологично поле – наличие за интеракция, наличие на поле, което не е феноменално, а е социално или транс-социално. Тоест гаранция има само там, където има ищец, застраховател и гарантиращ фонд. Метафората за гаранция идва от поле, което не е феноменологическо – то е интеракционно. Отказвам да приема гумата “гаранция” тук, защото доверието не е гаранция.

г-р Н. Михайлов: *Само че доверието е, все пак, произведен феномен, то не е конституиращо начало – не е нещо, което поражда Онзи, комуто се доверявам, а е – напротив – породено от Този, който привлича моят доверие.*

А. Кьосев: Хм, това аз не знам.

Разбира се, разговорът ни с доц. Александър Кьосев продължи и след тази негова неопределена реплика. Трябва да признаем, че това бе един дълъг и криволичещ в различни мисловни посоки разговор. Ние обаче, сметохме, че можем да прекъснем тук представените на нашите читатели откъси от него, тъй като в тях са концентрирани основните позиции, които бяха отстоявани по цялото му протежение. Ние си даваме сметка, че разговорът, за разлика от написаната статия или теза, е напълно открита и по същността си “несвършваща” структура. Ето защо не смятаме за нечестно донякъде произволното ѝ ограничаване в поднесенния тук текст.

ХиК

...Или може би недоверието (отговор на въпросите на "Християнство и култура")

Д-р Любомир Канов

Роден през 1944 г. в гр. Баня. Завършил е медицина и е работил като психиатър в Лом, Курило, София. На 3 март 1977 г. е арестуван от органите на ДС с обвинение в "клеветническа, контрареволуционна пропаганда и планиране бягство на Запад". Излежава присъдата си в Старозагорския затвор, след което няколко години продължава да работи като лекар в България. През 1984 г. емигрира в Канада. Работи временно в психиатрична клиника в Тексас, а от лятото на 1989 г. се установява като психиатър в Ню Йорк. В момента е частно-практикуващ лекар в Лонг Айленд. Автор е на наградената от Съюза на писателите през 1991 г. книга с разкази Човекът кукувица. Автор е също на книгите Ходисей и Парейдолии. Съвсем наскоро излезе и неговата автобиографична книга Между двете хемисфери. Д-р Л. Канов бе любезен да изпрати в писмен вид отговорите на въпросите на Християнство и Култура.

*1. Как според Вас би могъл да стане възможен един диалог между вярващите и невярващите днес? Съществува ли според Вас, за двете страни в един такъв диалог, някаква **споделима** от тях, релевантна за разговора и за предмета на разговора им, територия?*

Всеки "Божи" ден на моя проточил се повече от половин век съзнателен живот преминава под знака на диалога между вярата и безверието. Или може би недоверието? Скепсисът се бори постоянно с Инстинкта, който подказва, че Вселената и Животът не могат да са и не са коацерватни капки. Моята вяра или неверие се сблъскват в точката, където трябва да се допусне съществуването, не на Творческия принцип във Вселената, защото той е за мен очевиден, а на Милостивия и Всезнаещ Бог, който е в състояние на постоянно внимание към една необозрима морална картотека, където нещата се осчетоводяват, за да се възнагради със спасение от гибел онзи, който го припознае и му се примоли. За мен Създателят, или каквото стои зад моето досещане за него, е обгърнат със странно безразличие към отгелния човек и неговата участ, а Човечеството е оставено на самотек без никаква следа от метафизическо присъствие, което да го ръководи. Междуверският и даже вътреверският хаотичен шум от доктринални разпри е оскърбителен и натъжаващ за ухото на човека, който се опитва да разбере и да проумее най-важната Загадка, чието съществуване е за мен очевидно. Пред тайната на Вселената и на живота обаче аз се чувствам сам. Не мисля, че един мохамеданин може да има различна проекция спрямо един основополагащ принцип на Вселената в сравнение с един християнин или обратното, или че всички, живели преди Христа и не познаващи Моисей, са хора с нещо по-различни от живелите по-късно или другаде. Към бащата, презгърнал жена си и малкото им дете, затрупани и вкаменени в смъртта си от пирокластичен облак в развалините на Помпей, (впрочем съвременници на Исус Христос), имам същото чувство за тъга и жалост, че безоката жестокост на един вулкан ги е погубила,

както към майките с децата си, скачащи във врящите фонтани на бомбардирания Дрезден, за да се сварят незабавно и така да се спасят от причинения от хора фосфорно-ураганен агски пламък. Прег очите ми са още картините на хора, скачащи наголу с главата от Търговския Център в Ню Йорк на фона на горящи колосални здания: картина много по-ужасна от онава, с което се опитваше да ни сплаши Йеронимус Босх. Лекувам даже пациенти, които са преживели този аг, спасили се по чудо. Но защо точно те бяха пощадени, а не други? А пък това беше извършено в името на общия Йехова или, нека да кажем Аллах в този случай, погледнат откъм страната на един милиард мохамедани, предимно млади хора, които считат такива като нас за гяури или безверници. Гледката на множество мъже, едновременно правещи частични лицеви опори с цел измолване за себе си или за семействата си някакви услуги или предимства, ме плаши и озадачава. Измолването е агресивно до същата инстанция – Аллах, Яхве, Саваот... За мен, както и да е, аз съм сигурно “неверник”, както сумарно ни определят, но загиналите, техните семейства, децата им – сираци в празните домове, бащата, сигурно вярващ, а може би и не, без значение, стрит в праховиден облак, в пепел, така че даже да не може да бъде погребан поради фанатизма на свръхнабожните? Какви са тези страшни и безсмислени уроци, които не престават, а само се повтарят и после пак забравят? И в трите случая имам чувството за един отсъстващ и неразбираем Бог. На съмненията се мъча да си отговоря в самота, доколкото ми е дадено да мисля, не се чувствам на място в публични процедури на вяра и молитва, а и между хората, всред които преминаха много от годините ми, някак си по-често преобладаваше зверското за сметка на верското. Не се чувствах близък с общността. Присъствието ми в колектив, в ритуал, не ме е никога облекчавало, особено ако става дума за голяма тъга или за нещо дълбоко персонално.

Дали отговарям на въпроса ви? Навярно, не съвсем. Но ако трябва да се търси смисъл в този диалог между двете концепции, не само на персоналното ниво, за което току-що загатнах, но и в един по-общ план, перспективата на един такъв диалог би трябвало да обхване “неверието” или “безверието” като **съмнение в обясненията, които вярата приема за безусловни**, и това “безверие” да не бъде отхвърляно като безчестно или безмислено душевно и умствено усилие. Перспективата на такъв диалог би могла да бъде едно по-дълбоко и по-безпощадно партньорство за разпознаване на онава, което е сърцевината на Вселената и на човека: без претенция и без протекция свихе, т.е. доближаване чрез диалог до някаква по-вярна истина.

На културно равнище подобен диалог би могъл да се осуети поради несъвместимост на понятиятната рамка, която може да се яви като ексклузивна спрямо другата страна. Човек може да бъде напълно логичен и добросъвестно да се аргументира, но диалогът да не се състои поради несъвместимостта на постулатите, на “лемите”, които са поставени в основата на мирогледите на двете диалогизиращи позиции. В секуларния свят, например в науката, всяка теория се приема за частен случай на една по-точна и всеобхващаща теория, която предстои да бъде формулирана в бъдещето. С други думи, има един постоянен процес на търсене, на развитие на знанието и задълбочаване. Ако приемем, че религиозните постулати имат статут на абсолютна и непроменима истина, тогава един от участниците в диалога е изключен, защото двата вида мислене стават несъвместими.

ми, макар и логически коректни. Безверникът се спъва в бордюра на “абсолютното” и остава прострян на земята, без да е в състояние да продължи. Следователно, задачата е да се намери система на понятия, които да са взаимноприемливи, без да са взаимноизключващи се. Съмнявам се дали това е възможно, но не съм достатъчно образован, за да знам дали това вече не е правено, нито дали резултатът е бил задоволителен.

На екзистенциално равнище, отсъствието на вяра в религиозно постулирани възможности, следващи физическата смърт, поставят невярващия в перспективата да живее на този свят без утеха, че ще има нещо друго. Това не означава, че човек трябва да заживее без достойнство или без морал. Грозотата, жестокостта, престъплението могат да бъдат точно толкова отблъскващи за един човек, който не е изучавал в подробности скрижалите, както и за един вярващ. Този капацитет за въздържане от зло, за състрадание, милост и пр. са личностови особености, които се различават между хората и не са свързани с религиозността или с вярата, по мое мнение. Допускам, че някои от тези качества са дори вродени и както всички вродени качества те са разпределени неравномерно и може би фамилно. Има зли хора и има добри хора, така бива и при животните, например кучетата. Един вярващ и един невярващ екзистенциално обитават едно и също морално пространство и в този смисъл могат да бъдат близки въз основа на сходна етика, а не на корелигиозност. По същия начин човек, къпещ се в Ганг и чувстващ присъствието на Кришна, е толкова близък и споделя релевантна екзистенциална територия с един християнин, колкото един невярващ, стига те всичките да имат достатъчно човещина помежду си.

2. Съществува ли в базисния (родовия) опит на един религиозно-невярващ човек, нещо, което смятате за аналогично на опита, за който свидетелствува и който споделя религиозно идентифициращия се човек? Ако съществува – съзирате ли някакъв проблем в наличието на такъв аналог във Вашия опит на нерелигиозен човек?

Мога само да гадая за опита на религиозно идентифициращия се човек, защото за него мога да съдя само отстрани и индиректно, следователно моята аналогия би била повърхностна, ако изобщо съм в състояние да я прокарам спрямо личния си опит. Не знам как да разбирам в случая “базисния” или “родовия опит”, но приемам, че става дума за първичен феномен, който е определящ в по-нататъшния живот на човека и е нещо като повратна точка, осветяваща пътя му по-нататък. Едно от най-първите ми изживявания и първи спомен от този свят като четири годишен беше от ъгъла на улица “Султан Тепе” и “Джовани Горини”, където на последния етаж преживях първите си години, заедно с брат ми и родителите ни. Както стоях на бетонната улица по къси панталони, изведнъж ме осени ясното разбиране, че този свят е целият инсцениран и измислен специално за мен, за да ме заблуди. Не знаех кой го е “направил”, но замръзнах от ужас, защото разбрах, че нищо не е “истинско”. В този момент майка ми и баща ми излезнаха от входа и завиха по “Султан Тепе”, отиваха някъде наблизо. Щом завиха зад ъгъла, аз се затичах с всички сили, стигнах до ъгъла и с разтуптяно сърце надникнах, очаквайки да видя, че те са махнали маските си и са станали други непознати за мен хора. Но, не! Не бях достатъчно бърз! Те бяха ме изпреварили и бяха пак моите баща и майка. Дълго време мислех, че ще успея да разкрия измамата, но не успях. Живеехме

на най-високия етаж и една зимна вечер видях как отвън през прозореца надникваше огромната глава на великан с дълга брада и коса покрита със сняг. Той беше сложил ръка над очите си и заничаше, ту зад едно, ту зад друго крило на прозореца, искаше да се увери, че съм вътре и да провери какво правя. След това се сниши и изчезна. Не съм го виждал никога повече този великан, а чувството за изкуственост постепенно избледня и изчезна. От шизофрения не успях да се разболея, макар че имах много прекрасни възможности да го сторя, а и бях по-скоро наивен, нежели параноичен през по-късните си години. Аз мисля, че всеки човек има мистичен опит от някакъв поряък, въпросът е какво означава този опит?

Обсъждане на индивидуалния мистичен (несводим до рационалното) опит, наличието на "чудесното" и чудоейното, разговор за реалистичността и истинността на разказите на свидетелите от Новия Завет, с избягване на институционални и доктринални теми, значението на сълзата и скръбта, смисълът или безмислието на човешкия опит, смисълът на знанието и знаенето, възможността както животът, така и човекът да са импортирани от другаде чрез някакъв панспермичен процес... Що е смях? Защо любовта боли и се наказва с раздяла? Как да се мисли за света, в който толкова неща са в такъв изумителен баланс и в който същевременно царят толкова хаос и разрушение?

*3. Не са неизвестни най-типичните, най-често засвидетелстваните за човешкото съществуване "входове" към вярата в религиозния смисъл на тази дума. Говори се например, за базисната благодарност към битието (съзнанието за обдареност със света и съществуването), а от друга страна – за онова, което се изразява с думите томление, дълбинна неудовлетвореност и "отежченост" от съществуването ни на земята, за отчаянието на човека от автономните му устои като такива. Как си обяснявате това, че през тези "входове" едни хора влизат в **религиозна** връзка, а други не?*

Оказа се, че един от факторите на моята не-вяра, а именно липсата на религиозни инструкции, незапознаване с основите на вярата и неучастие в църковен живот като дете, ми беше даден така да се каже даром, поради атеизма на баща ми и малката религиозност в рода на майка ми, където нещата бяха в рамките на обичайното битово християнство, с примес на суеверни езически елементи, познати на мнозинството българи. "Освободен" от семейна традиция в това отношение, аз трябваше да се справям сам и да мисля със собствени сили. Баща ми не беше агресивно антирелигиозен, самият негов баща е бил дълбоко вярващ, така че аз не бях индоктриниран срещу вярата, но истината е, че знаех малко за нашата българска религиозна традиция. За себе си бих казал, не че съм избрал не-вярата, но че никога не достигнах до вярата, като възможно обяснение, упование или като възможна форма на благодарност за съществуването. Простото никога не можах да свържа онова, което виждам, чувствам и преживявам с някаква смислена подредба, която трансцендира тукашното в някакъв невидим контракт с вечното и недостъпното (което сякаш не желаше да заяви за себе си). Извънредно много хора умряха рано в живота ми, а можеше и да не умрат толкова рано. Живях в много несправедливо време и на никой лош нищо лошо не се случи. Към чудеса съм бил винаги скептичен и ако вярата трябва да се основава на възкръсването и предимно на това, не съм сигурен, че бих могъл честно да присъствам на

служба и да повтарям заедно с другите, че това е истина. Виждам как в спешна помощ как стават чудеса и как се възкресяват хора, които иначе щяха да умрат, самият аз съм спасявал живот на новородено бебе, което щеше да умре, ако аз не знаех как да го възкреся. Впрочем, когато чета различните евангелия и то не като вярващ, а като невежа, чувствам и разбирам незабавно, че това, което е написано е вярно, не може да не се е случило или поне това наистина са видели и чули тези хора. Но аз не знам какво значи това. В черквата не се чувствам уместен, срам ме е от себе си. Мисля за себе си като за глупав, недорасъл да разбере, но не искам да съм безчестен и да изповядвам нещо, в което не вярвам, не съм убеден. Не разбирам как ще бъде "спасен", ако само успея да надвия своя скепсис и суспендирам недоверието си към чудесата, случили се преди две хиляди години. Единственото, към което мога да кажа, че незабавно се приобщавам и в което вярвам, е страданието и болката на Христос на кръста, унижението Му, несправедливостта на предалите Го. Това аз го разбирам и очите ми се напълват със сълзи за него. Това за мене е по-истинско и важно отколкото чудогейно изцеляване на хора от слепота, причинена от трахома, в което Впрочем истински не вярвам.

*4. Как си обяснявате несъмнено забелязвания и от Вас, като хора познаващи историята на културата факт, че невярата обикновено не е обективна и спокойна, а "гореща" позиция; че атеизмът е именно **позиция**, а не безстрастна убеденост? Не съществува ли според Вас в невярата елемент на "разочарованост" или на "протест" (и в този смисъл не е ли атеизмът най-малкото един много особен тип "религиозна връзка", а не проста безрелигиозност)? Щом сте невярващ, опитайте се честно да си дадете сметка за екзистенциалната "температура" на невярата си.*

Вече казах, че изобщо не става въпрос за спокойна убеденост, става дума за ежедневна битка с мисълта за загадката на нашето битие и за смисъла на нашето умиране, но в тази борба аз съм сам и самоук и предпочитам така да си остана. Не мога съборно да реша тези загадки, може би изобщо не мога да ги реша. Но мога да се опитвам. Не знам каква е екзистенциалната температура на не-вярата ми. Сигурно имам атеистична Малария Терциана. Тресе ме, зъбите ми тракат, после ми минава за малко. Докато тракат, значи все още съм жив. Щом спрат, значи ен-тропията е дошла да изравни всички температури и да разреши всички неразрешени въпроси. Поне на моето самоуко ниво.

*5. Големият английски религиозен писател К. С. Луис пише нещо от този род: едва когато е извършен базисният избор на религиозната вяра, у човека, който го е извършил, се раждат съмнения във връзка с нея, които преди този избор човекът въобще не е имал. Може ли да се каже нещо аналогично на това за избора на религиозната не-вяра? Какъв е аналогът на **религиозното** съмнение във вярата за (религиозно) не-вярващия? Съществува ли за Вас аналогично на това **атеистично** съмнение?*

Атеистичното съмнение, ако приемем, че аз мога да говоря от името на типичен атеист, разбира се, е че чрез скептицизма си предаваш или скъсваш връзката си завинаги с всички онези, които обичаш или си обичал и чийто обобщен образ за вярващия християнин е Иисус Христос. Когато отивам на гроба на баща си и майка си и запалвам свещ, и слагам цветя през сълзи върху земята, под която почиват техните кости, оглозгани от

червеи, дали не ги предавам на неизказуеми метафизически страдания като не казвам някаква молитва? Колко важна е тази молитва или тази восъчна свецица за тях, може би изнемогват някъде без нея? След това преставам да плача и си казвам, че докато съм жив някой ще свидетелствува със сълзи около гроба им, че ги е обичал, а след това вече никой нищо няма повече да знае.

*б. Доколкото не съществува “наука” за вяра, а една фундаментална **свобода** за вяра или за неверие (като изборът между тях в края на краищата се извършва над бездната на обективна “необезпеченост” на свой риск) какво е, според Вас, “името” на най-силната съпротива срещу религиозния избор и какво – “името” на максималното привличане към него?*

Най-привлекателната черта на религиозния избор се състои в неговата храброст, защото нищо в сетивния свят не подкрепя този избор, което го прави според мене толкова труден. Затова бих казал, че вярата винаги изисква смел скок в друга равнина на мислене, различна от тази на невярващите. Но заг вярата сега (след две хиляди години за християните, а за юдеите много повече години) стоят монументални катедрали и безчетни книги, които имат една единствена задача – да прекратят “обективната необезпеченост” на този избор. За първите християни храбростта е била въпрос на невъзможност да се отречеш от очевидното, за хората днес е въпрос на устояване срещу натиска на рационалистичното. “Името” на максималното привличане към религиозния избор обаче е възможността за приобщаване към Вечността чрез процедурите на вярата, включващи задължителни колективни и индивидуални действия и ритуали, които, изпълнявани прилежно, обещават път за спасение от перспективата на вечната и окончателна смърт.

Най-силната съпротива срещу религиозния избор се корени в това, че нито една религия, нито декларираната вяра са направили осезаемо света по-добро място за живеене. Изобретателят на ваксината срещу дифтерита, спасявайки безчислено много деца от страшна смърт е светец, макар че не знам дали е бил религиозен. А това е само едно от многото чудеса, постигнати днес от сравнително скромни хора, учени, не всички от тях посещаващи религиозни служби или вярващи от-крито, неканонизирани и често непознати, но правещи добро, което в края на краищата е най-важното.

За смисъла на съвременния атеизъм

The Review of Politics, vol. 11, No. 3, pp. 267-280, Jul. 1949

Жак Маритен

Един от най-големите философи на двадесети век. Той стои в основата на "ренесанса" на томизма като официална богословска и философска доктрина на католическата църква. Роден е през 1882 г. в протестантско семейство и до 1905 г. е относително индиферентен към религиозната вяра изобщо. Решителен тласък за обръщането му изиграват двама души: големият религиозен мислител Леон Блуа и доминиканският свещеник Х. Клерисак. През 1906 г. Маритен приема католицизма, а през 1908 г. започва активните си занимания с философията на Тома от Аквино, за която пише, че е единствената "универсална философия". Определя собствените си философски възгледи като "перениализъм" (от наименованието на философията на Тома - *philosophia perennis*, "вечна философия"). До 1939 г. Маритен живее и работи преди всичко във Франция, като около него се формира интелектуален и приятелски кръг, включващ най-известните, съвременни нему интелектуалци - поети и философи, французи и емигранти. В дома на Маритен се срещат и разговарят Шарл Пегу, Жан Кокто, Марк Шагал, Николай Бердяев и др. В навечерието на Втората световна война френското министерство на културните връзки препоръчва на философа да замине за САЩ, за да предпази себе си и семейството си (Маритен е женен за руска еврейка) от настъпващия нацизъм. В Америка Жак Маритен е професор в Принстънския и Колумбийския Университет, а също в създадената от него в Ню Йорк Висша школа. Той сътрудничи на Съпротивата и води радиопредавания за сънародниците си във Франция. След края на войната приема да стане посланик на страната си във Ватикана и в един невралгичен за отношенията между Франция и папството период влиза в близки контакти с двама бъдещи папи: нунцията на Ватикана в Париж Анджело Ронкали (впосл. Иоан XXIII) и бъдещия папа Павел VI. По онова време Маритен е вече с огромен интелектуален авторитет, така че, може да се каже, че чрез връзките си с двама папи-реформатори, той е косвен вдъхновител на редица от документите на Втория Ватикански събор, модернизиращ католицизма от края на 20 век. След 1948 г. Маритен отново живее и работи в САЩ и във Франция. От средата на шейсетте години започва тясно сътрудничество с конгрегацията на "Малките братя на Исус", на която и формално става член (дава обети за по същество монашески живот) в самия край на жизнения си път. Умира през 1973 г.

От огромното и имащо голямо влияние върху западния свят творчество на философа, ще споменем следните трудове: *Изкуство и схоластика* (1920), *Ангелският доктор* (1930), *Религия и култура* (1930), *За християнската философия* (1932), *Знание и мъдрост* (1935), *Интегралният хуманизъм* (1936 - най-важното съчинение на Маритен), *Мисълта на св. Павел* (1941), *Правата на човека и естественият закон* (1942), *Християнство и демокрация* (1943), *Кратък трактат за същността и съществуващото* (1947), *Човекът и държавата* (1951), *Философия на морала* (1960), *За Църквата Христова* (1970) и мн. др.

I

В това есе¹ бих искал да разгледам един особен аспект на съвременната духовна криза, а именно – съвременния атеизъм и неговия дълбинен смисъл. Подобна тема – смисълът на съвременния атеизъм – предполага твърде дълбоки и сложни проблеми. Аз не претендирам за някакво тяхно догматизиране – перспективите, които ще предложи, са в известен смисъл експериментални и произхождат от желанието да уловя скритото духовно значение на настоящата агония на света.

В уводната част ще се опитам, първо, да анализирам накратко различните видове атеизъм, с които може да ни се наложи да се занимаем, за да характеризираме по-точно атеизма на съвременността.

Второ – ще се опитам да изложя двойната непоследователност, която подобен атеизъм проявява. Имам предвид непоследователността, която следва от факта, че самото отхвърляне на цялата религия е собствено религиозен феномен, а също и онази, която следва от факта, че това отричане на Бога – на истинния, трансцендентен Бог на естеството – е в действителност едно поклонение на фалшивия иманентен бог на историята.

Така ще се насочим към основния въпрос, който бих искал да разгледам: сравнението между атеиста и светеца – кой от тези двама, атеистът или светецът, представлява по-безкомпромисен и революционен разрыв с цялата неправда и измама на този свят? И вероятно ще трябва да заключаем, че атеистът – имам пред вид автентичният, абсолютен атеист, с цялата му искреност и отгаденост – е всъщност един неудал се светец и в същото време – лъже-революционер.

Дистинкцията между различните видове атеизъм може да се направи от две гледни точки: от гледната точка на подхода на човешкия субект, който обявява себе си за атеист, и от тази на логическото съдържание на различните атеистически философии.

От гледната точка на човешкия субект, заявяващ себе си като атеист, бих казал, че съществуват практически атеисти, които вярват, че вярват в Бога, но които всъщност отричат Неговото съществуване с всяко свое дело – те богочитат света, властта и парите. След това – има псевдо-атеисти, които вярват, че не вярват в Бога, но всъщност безсъзнателно вярват в Него, защото богът, чието съществуване отричат не е Бог, а нещо друго. Накрая, съществуват абсолютни атеисти, които наистина отричат съществуването на самия Бог, в Когото вярващите вярват – Бога Творец, Спасител и Отец, Чието име е свръх и отвъд всяко име, което можем да изречем. Тези абсолютни атеисти са се посветили на това да променят цялата си ценностна система и да унищожат в себе си всичко, което подсъказва Божието име; те са избрали да заложат всичко свое против божествената Трансценденция и всяка следа на Трансцендентността.

От втората гледна точка – от гледна точка на логическото съдържание на различните атеистически философии – бих разделил атеизма на негативен и позитивен.

¹ Това есе е прочетено в Нотр Дам на 23 март 1949 г. В чест на десетата годишнина на сп. *The Review of Politics*.

Под **негативен** атеизъм имам пред вид един просто негативен или деструктивен процес на отхвърляне на идеята за Бога, която не бива заменена от нищо друго. Този негативен атеизъм може да бъде единствено плътък и емпирически, подобно на атеизма на *либертинистите* от седемнадесети век: той отваря вакуум в центъра на мисловната вселена, която се е оформяла векове наред около идеята за Бога, но не се старее да създаде друга такава вселена – той е зает единствено да способства нашето удобно живеене в емпирическата свобода на това да правим каквото си искаме. От друга страна, негативният атеизъм може да бъде дълбоко и метафизически живян: в такъв случай празнотата, която той създава в центъра на нещата, се простира до самия край на мисловната ни вселена и я опустошава; свободата, която той изисква за човешкото *его*, е абсолютната независимост – един вид божествена независимост, която това *его*, също като това на Кирилов, при Достоевски, може да утвърди най-вече чрез самоубийството и саморазрушението.

Под **позитивен** атеизъм имам пред вид активната борба срещу всичко, което ни напомня за Бога – сиреч, по-скоро антитеизъм отколкото атеизъм – и в същото време отчаян, бих казал героически, стремеж да се пресъздаде и реконструира цялата човешка мисловна вселена и цялата гама на човешките ценности съобразно режима на война срещу Бога. Подобен позитивен атеизъм беше трагичният, самотен атеизъм на Ницше; такъв е днес модерният академичен атеизъм на екзистенциализма; такъв е революционният атеизъм на диалектическия материализъм. Последният представлява особен интерес за нас, защото той успява да накара значителен брой люде да приемат сърдечно тази нова разновидност на вярата, и да ѝ се отгадат искрено и без-проблемно.

И тъй, като говоря за съвременен атеизъм, аз имам пред вид онази негова форма, която е най-значителна, която предвещава едно ново и нечувано историческо събитие, защото това е **абсолютният** и **позитивният** атеизъм, взет най-вече в аспекта, за който последно споменах. Човешката история е изправена – почти от век – срещу гръмовното разразяване на един атеизъм, който е **абсолютен** (кара човека всъщност да отрече самия Бог) и едновременно с това **позитивен** (анти-теизъм, изискващ да бъде напълно изживян от човека и да промени лицето на земята). Това разразяване е заключителният етап от три-вековната прогресивна деградация на идеята за Бога, към която буржоазният рационализъм прояви особена отзивчивост. То означава “начало на нова епоха, в която процесът на смъртта и процесът на възкресението ще се развиват едновременно, като се сблъскват и борят помежду си”².

Бих искал да подчертая, че днешният абсолютистко-позитивен атеизъм проявява двойна непоследователност.

Как абсолютистко-позитивният атеизъм се начева в човешкия ум? На това място се натъкваме на един забележителен факт. Човек не става абсолютен атеист като резултат от някакво разследване на проблема за Бога, което спекулативният ум провежда. Без съмнение той взима предвид негативните заключения, предоставени в тази връзка от най-радикалните форми на рационалистическата или позитивистка-

² *A New Approach to God, in our Emergent Civilization*, pag. Ruth Nanda Anshen (New York: Harpers, 1947 г.), стр. 292.

та философия, както и старото тривиално твърдение, че научното обяснение на вселената се е отърсило от съществуването на Бога. Но за него всичко това са второстепенни защитни средства, а не първичен побуждащ и определящ стимул. Той не подлага на критическо изследване нито философските заключения, нито безсмисленото клише. Той ги приема за дагеност. Той *вярва* в тях. А защо? По силата на един вътрешен акт на свобода, на чието осъществяване той посвещава цялата си личност. Началната точка на абсолютния атеизъм е, по мое мнение, базисният акт на моралния избор, решаващото свободно определение. Ако човек, намирайки опора за самия себе си и цялостната насока на собствения си живот, обръка отхвърлянето на даген трансцендентен закон с моралната зрялост; ако този човек реши да се изправи срещу доброто и злото в един абсолютно свободен опит, като остави настрана всяка крайна цел и всяко идващо отгоре правило – подобно свободно морално определяне, което засяга първичните ценности на неговото съществуване, би означавало отделянето на целия му живот и мисъл от Бога. Тук, според мен, е точката, от която започва абсолютният атеизъм в дълбините на човешката духовна активност. Но какво друго описах сега, ако не един вид верови акт, един обрънат акт на вяра, чието съдържание е отхвърлянето, а не верността към трансцендентния Бог?

Точно така абсолютният атеизъм е и позитивен атеизъм. “Това по никакъв начин не е просто отсъствие на вяра в Бога, а по-скоро отказ от Бога, борба срещу Бога, предизвикване на Бога.”³ Абсолютният атеист е отдаден “на една вътрешна диалектика, която го задължава непрестанно да разрушава в себе си всяко възраждане на това, което е погребал... В същата мяра, в която диалектиката на атеизма се развива в ума му – всеки път когато се сблъсква с естествената идея за и естествения интерес към абсолютните ценности или безусловните норми, или с някакво метафизическо безпокойство – той ще открива в себе си следите на Трансцендентното, което все още не е унищожено. Той ще трябва да се освободи от тях. Бог е постоянна заплаха за него. Неговият случай не е този на практическото забравяне, а на все по-дълбокото посвещаване на отрицанието и на борбата”⁴ – на това, непрестанно да се бори срещу Бога и да променя, да преустройва всичко в себе си и в света на основата на този анти-теизъм.

Какво означава всичко това? Абсолютният атеизъм започва с един обрънат акт на вяра и представлява завършено религиозно посвещение. Тук срещаме първата вътрешна непоследователност на съвременния атеизъм: той проповядва необходимостта от отмирането на всяка религия, а сам представлява религиозен феномен.

Втората непоследователност е близка до първата. Абсолютният атеизъм започва като претенция на човека да стане единствен господар на своята съдба, тотално освободен от всяка алиенация и хетерономия, тотално и решително независим от всяка крайна цел и какъвто и да било вечен закон като онзи, който би му бил наложен от някой трансцендентен Бог. Не произлиза ли, според атеистическите теоретици, идеята за Бога от алиенацията на човешката природа, която бива отделена от себе си и пренесена в един идеал, сублимиран образ, и чиято именно трансценденция и суверенни атрибути карат човека да се съгласява на едно

³ *Пак там*, стр. 291-292.

⁴ *Пак там*, стр. 291-292.

робско съществуване? Нима не именно чрез освобождаването от този сублимиран образ и от всяка трансценденция човешката природа не ще достигне своята пълнота и свобода и не ще постигне окончателното “възсъединяване между същност и съществуване?”

Какъв е обаче, истинският окончателен край на философията на абсолютната иманенция, която не е нищо друго освен абсолютен атеизъм? Всичко, което преди е било приемано като недосегаемо от времето и причастно на някакво трансцендентно качество – независимо дали идеална ценност или духовна реалност – сега е абсорбирано в движението на земното съществуване и всемогъщия океан на ставането и историята. Истина, справедливост, добро, зло, всички норми на съвестта, сега съвършено релативизирани, стават радикално условни: те са само променящи се форми на процеса на историята; за Декарт те бяха единствено случайни творения на божествената Свобода. Истината във всеки един момент е онава, която съответства на изискванията на историческите порождания. В резултат от това истината се мени с времето. Дадено действие, което сега извършвам, днес е благородно дело, а утре ще е престъпление. И по този начин съвестта ми ще трябва да го отсъди. Човешкият интелект и моралната съвест трябва да станат героически сговорчици.

А какво става с “аз-а”, с личността, с проблема за човешката съдба? Тоталното отрицание на трансценденцията логически води със себе си и тотална вярност на иманенцията. Не съществува нищо вечно в човека, той ще умре напълно, в него няма нищо за спасяване. Но той може да се отдаде и да се отдаде напълно, на цялото, от което е част, на безграничната промяна, която е единствената реалност и която движи съдбините на човечеството. Посредством самия си решаващ морален опит и онзи първоначален морален избор срещу всяка крайна Цел (който се опитах да опиша и който предполага едно посвещаване много по-дълбоко от това, на което индивидуалистическият егоизъм или епикурейството са способни) абсолютният или позитивният атеист отдава себе си на всичко-абсорбиращото – социално или космическо – еволюиращо цяло. Той не се задоволява просто да умре в него, като стрък трева в земята, и да я направи плодородна със самото си разложение. Той разбира също, че цялото му съществува, с всичките му ценности, норми и убеждения, както казах преди малко, трябва да бъде отдадено на Минотавъра, който е историята, човеко-ядната история. За него дългът и добродетелта са само цялостно подчинение и жертване на самия себе си пред свещената ненаситност на ставането.

На това място ние се сблъскваме с един нов вид мистически “чиста любов” – отказваща се от всяка надежда за лично спасение – една истинска всеотдайност, самоотречение и саможертва, тотална и абсолютна безкористност – но всъщност чудовищна, заплатена с цената на самия “аз”, на самото съществуване и достойнство на личността, с цената на това, което в нас е само по себе си цел и образ Божий. Христос е казал: “Който е изгубил душата си заради Мене, ще я запази”,⁵ защото да изгубиш душата си за Бога е да я отдадеш на абсолютната Истина и Благо, и Любов, на самия вечен Закон, който трансцендира всяка случайност и изменчивост на Ставането. Позитивният атеист отдава душата си (и не за да я спаси) на един световен демург, пристрастен в това да скланя и покорява и да предава човешките умове на произвола на събитията.

⁵ Мат. 10:39

Аз не минимализирам духовното значение на моралния подход на абсолютния атеист. Напротив, подчертавам неговата като че ли мистическа безкористност, и елементите на величие и великодушие, които се съдържат в него. Но аз казвам, че този морален подход също така проявява една базисна непоследователност и че целият процес е в крайна сметка провал. Това скъсване с Бога започва като претенция за тотална независимост и тотална еманципация, като гордо революционно скъсване с всичко, което подчинява човека на алиенацията и хетерономията. То обаче, свършва с покорност и преклонение пред всемогъщото движение на историята, с един вид свещено предаване на човешката гуша на слепия бог на историята.

II

Провалът, който току що споменах, ни разкрива един факт, който според мен има дълбинно значение: имам предвид материално твърде силния, но духовно много слабия и измамен революционен характер на абсолютния атеизъм; имам пред-вид факта, че неговият радикализъм е неминуемо само-заблуден радикализъм – защото един наистина революционен дух не коленичи пред историята, а гръзва да прави история; имам предвид факта, че на абсолютния атеизъм не му достига онзи безкомпромисен протест, онази неподатливост, чиято видимост – заедно с надеждата – го прави съблазнителен за мнозина.

Така с втората част на това есе достигаме до мястото, което особено ми се иска да разгледам. Кои от тези двама – атеистът и светецът – е по-безком-промисният и решителният, кои от тях удря брадвата по-близо до корените на гръвото? Кои осъществява по-завършено и далеч достигащо, по-радикално скъсване?

Нека да се опитаме да си представим какво става в душата на светеца в решаващия момент, когато той взема първото си неотменимо решение. Да разгледаме св. Франциск Асизки, когато захвърля одеждата си и се явява така пред своя епископ от любов към бедността; или св. Беноа Лабрийски, когато той решава да се превърне в отблъскващ на вид просяк и да се скита по пътищата. В основата на такова действие има нещо толкова дълбоко в душата, че то едва ли може да бъде изразено и аз бих го нарекъл – един прост отказ. Не движението на възставането, което е временно, или на отчаянието, което е пасивно, а по-скоро един прост отказ – един тотален, твърд, пределно активен отказ да се приемат нещата такива каквито са. Тук не става въпрос за знаене на това дали нещата, природата и света са благо в съществуването си – да, те са благо, битието е благо, доколкото е битие, благодатта съвършенства природата, а не я унищожава – тези истини нямат отношение към вътрешния акт на разрыв, на скъсване, който съзерцаваме. Този акт е свързан с един факт, един екзистенциален факт: нещата, такива каквито са, не са приемливи – позитивно и определено не са приемливи. В действителното си съществуване светът е покварен от неистина и неправда, от злоба и страдание, и нещастие. Творението е повредено от греха по такъв начин, че дълбоко в душата си светецът отказва да го приеме, такова каквото то е. Злото – имам пред вид властта на греха и световното страдание, което той води след себе си, гнилочта на небитието, която разяжда нещата навсякъде – злото е такова, че единственото налично нещо, което би могло да го изцели, и което опиянява светеца със свободата и тържеството, и любов-

та, е – да се откаже от всичко: от усладата на света, от добротността и превъзходното, от онова, което е и приятно, и позволено – за да бъде с Бога. Това означава тотално да се оголи и да се отгаде, за да достигне мощта на кръста; означава да умре за онези, които обича. Това е внезапното блясване на вдъхновеност и воля над и отвъд целия ред на човешката моралност. Веднъж докосната от това пламтящо крило, човешката душа става странник навсякъде, където и да отиде. Тя може да обикне различни неща, но никога няма да остане при тях. За да изкупи творението светецът воюва из всички негови места с голите ръце на истината и любовта. Тази война започва в най-скритите кътчета на собствената му душа и кръв и тя ще завърши с идването на новата земя и новото небе, когато всичко могъщо в този свят ще бъде принижено и всичко презирано ще се въздигне. Светецът сам прави гроздето на вино и от всички народи на света, никой не му помага.

И аз бих казал, че за тази война, за която току що споменах именно неговият Бог му е дал пример. Понеже като призовава разумните твари за дял в Своя нетварен живот, Бог ги изтръгва от самия живот, на който са били подвластни, като вкоренени в природата и нейната “маиa”. Иудеите знаят, че Бог е Бог таен, който крие името Си и Се явява на човечеството в чудесата и духа на пророците, за да обнови лицето на земята, и е Онзи, който е отделил за Себе Си Своя народ от всички груги народи на света. Християните знаят, че Бог е така недоволен от този погубен свят, който Той е сътворил добър и който злото е разрушило – и е тъй възхитен от любовта – че е дал Своя Син и Го е предал на човеците, за да бъде отхвърлен от света и да страда, и да умре, и по този начин да изкупи света.

Именно на този истинен Бог е отгаден изцяло светецът. Но има и лъже-богове; дори, казано накратко, има погръбен и изкривен образ на Бога, който може да се нарече царя или Юпитера на всички лъже-богове, великият бог на идолопоклонниците. По отношение на този бог светецът е свършен атеист, най-безбожният от всички люде – именно защото се покланя единствено Богу. Нека се спрем на този въпрос. И нека разгледаме чисто рационалното, чисто философското понятие за Бога. Това понятие е гвойнствено: има един истинен Бог на философите, и един лъже-бог на философите. Истинният Бог на философите не е никой груг освен Самият Бог – Богът на светците, Бог на Авраама, Исаака, и Иакова – познаван несвършено и предварително, познаван по природните Му атрибути единствено: такава чисто рационална идея за Бога е действително отворена за свръхприродното.

Но представете си сега една чисто рационална идея за Бога, която, знаейки за съществуването на върховното същество, в същото време пренебрегва онова, което св. ап. Павел нарича Неговата слава, отрича бездната от свобода, която бележи Неговата трансцендентност, и Го приковава към самия свят, който Той е сътворил. Представете си една чисто рационална – и изопачена – идея за Бога, която е затворена за свръхприродното, и прави невъзможни чудесата, които се таят в Божията любов и свобода, и неизказан живот. Това би било лъже-богът на философите, Зевсът на всички лъже-богове. Представете си един бог, който е обвързан с природния ред и който не е нищо друго освен върховен гарант и оправдание на този ред – един бог, който е отговорен за този свят без да го

изкупва, и чиято гъвкава воля, недостижима за никоя молитва, доволства от и освещава както всяко зло, така и всяко добро във вселената, цялата измамност и жестокост заедно с всичката щедрост, които действат в природата; един бог, който е благословил беззаконието и робството, и нищетата и който принася човека в жертва на вселената, правейки сълзите на децата и страданието на невинните съставна част, без каквото и да било въздаване, на свещената необходимост на вечните кръговрати или на еволюцията. Подобен бог би бил единственото върховно съществуване, но превърнато в идол, натуралистичният бог на природата, Юпитера на света, великият бог на идолопоклонниците, на силните и богатите, на беззаконното преуспяване и би бил просто един факт, въздигнат до закон. Опасявам се, че именно такъв беше богът на нашата съвременна рационалистична философия и навярно богът на Лайбниц и Спиноза, и разбира се, този на Хегел.

Такъв е, по съвсем друг начин, не рационалистически, а магически, богът на езическата античност, или по-скоро едно от лицата на онзи гдулик бог. Понеже езическият бог е двусмислен: той от една страна е бил и истинният Бог на природата и разума, незнайният Бог, за Когото св. ап Павел говори на атиняните; от друга страна, това е бил и лъжливият, само-противоречащ си бог на натурализма, който току що описах и който добре се съвместява с княза на този свят.

Можем също да добавим и на християнските секти, и на налудните гностици, и особено на последователите на Маркион, който смята Бога на Ветхия Завет за злия демуург, воюващ със Спасителя и погрешно взима Твореца за същия онзи фалшив и абсурден Император на света.

Това което искам да кажа е, че светецът, като извършва величествения акт на разрива, който подчертах по-горе, – отрича с един замах, скъсва и отхвърля с безкомпромисна устременост този под-ставен Император на света, лъже-бога на натурализма, великия бог на идолопоклонниците, на силните и богатите, който е нелепа имитация на Бога, но който също е и въображаемият фокус, откъдето почитанието на космоса радира, и комуто плащаме ган всеки път, когато коленичим пред света. Именно спрямо този бог, светецът е съвършен атеист. Така е – нима не бяха иудеите и първохристияните често наричани атеисти от езичниците във времето на Римската империя? В тази клевета имаше скрит смисъл.⁶

Но нека сега се спрем на съвременните ни атеисти, нашите истински и действителни атеисти – какво може да се каже за тях? Аз бих казал, че в току що подчертания смисъл абсолютният атеист не е достатъчно атеист. Той също се възмущава от онзи Юпитер на света, от бога на идолопоклонниците, на силните, на богатите; той също се решава да се освободи от него. Но вместо да хвърли срещу този лъже-бог силата на истинния Бог, и да отгаде себе си на делото на истинния Бог, както светецът прави, атеистът – понеже отрича истинния Бог – не може да се изправи срещу Юпитера на света, освен ако не извика на помощ силата на иманентния бог на историята – и не се отгаде на делото на този иманентен бог. Именно защото той вярва в разрушителната революционна сила на историческото движение и понеже очаква от него окончателната еманципация на човека,

⁶ Св. Иустин казва: "Наричат ни атеисти. Да, ние изповядваме това – ние сме атеистите спрямо онези така наречени богове."

атеистът предава собствената си душа на слепия бог на историята. Той обаче е хванат в капан: не след дълго слепият бог на историята ще се покаже такъв какъвто е – да, самият Юпитер на света, великият бог на идолопоклонниците, на силните и богатите, на беззаконното преуспяване, този просто факт въздигнат до закон – същият онзи лъже-бог пременен по новому и коронован от нови идолопоклонници, гаряващ нова власт и преуспяване. И за атеиста е твърде късно. Както видяхме това в първата част на нашия опит, той е завладян от този бог. Той коленичи пред историята. По отношение на един бог, който не е Бога, той е най-сговорчивият и покорният от всички верни.

Така неговият разрив със света на неправдата и подтисничеството е само плитък и временен разрив. Той е работолепен към света повече от всякога. В сравнение със светеца, който постига в плътта си своя начален разрив и умира всеки ден, и е благословен с блаженствата на бедните, гонените и всички други приятели Божи, и който се радва на съвършената свобода на онези, които са водени от Духа, атеистът е, както ми се струва, една твърде бедна реплика на освободения ум и героическия бунтовник. И все пак, както се опитам да изтъкна, именно чрез погрешно насочения копнеж по вътрешната свобода и поради неприемането на нещата такива каквито са, той е бил заблуден. Може би някак парадоксално (но по мое мнение вярно) е твърдението за абсолютния атеизъм, че той лишава Бога и човечеството от някои потенциални светци, като обръща техния стремеж към героическа свобода в провал и усилюето им да скъсат със света – в тотално и сервилно работолепие към света.

III

Има и един друг парадокс – в обратна посока. Ако се възгледаме в светеца, струва ни се, че неговият вътрешен акт на тотално скъсване и тотално освобождение от света, което го прави свободен от всичко освен от Бога, неизменно ще прелее от областта на духовния живот в областта на светския. Така например, ако не се посвети изцяло на едно съзерцателно състояние на екзистенция, той ще е принуден да действа като реформатор в социалната сфера и в областта на цивилизационните дейности.

Всъщност, именно това става от векове. Църковните Отци са били велики революционери. Тома от Аквино в областта на културата, а св. Винсент де Пол в социалната сфера – са върховни примери на автентични радикали, чиято инициатива е предизвикала решителни обрати в историята на цивилизацията. Векове наред световният прогрес е бил тласкан от светците.

И все пак, парадоксът, който току що споменах е налице – в деня, когато в течението на новата история, една изключително нечовешка структура на обществото, дело на индустриалната революция, направи проблема за социалната неправда откровено решаващ; когато в същото време - човешкият ум осъзна социалното като собствено предмет на познание и дейност и когато първите опити да се създадат работнически организации предизвиква началото на една историческа сила, способна да въздейства на социалните структури – тогава не трябваше ли светци да поведат протеста на бедните и на работническото движение към неговото узряване? В действителност, с изключение на неколцина благочестиви люде, като Озанам във Франция и Тониоло в Италия (те все още не са канони-

зиран, но някой ден може би това ще стане), тази задача, както знаем, не бе извършена от светци. Не само това, но дори именно атеисти, вместо светци, за всеобщо нещастие, взеха в ръцете си социалните въпроси.

Защо се случва подобно трагическо поражение? Не е възможно, струва ми се, да не видим в това някакво наказание на християнския свят, който за един дълъг период повече или по-малко е предал християнството в своето практическо поведение, пренебрегнал е уроците на светците и е изоставил неизброимото множество на лишените от надежда, чиято нищета и невъзможни жизнени условия са ги приковали в един аг на земята. Нека не бъде разбран погрешно. През времето, за което говоря, не са липсвали светци на земята – през последния век имаше разцвет на светостта. Но светците не преминаха отвъд областта на духовните, апостолски или милосърдни дейности; те не прекосиха прага на светската, социалната, секуларната дейност. И така празнотата не бе запълнена. Защото в историческата епоха, в която живеем, единствено индиректното откъняване на вътрешното възраждане на съвестта върху външните структури на обществото – което си остава базисна необходимост, и посредством което такива социални промени като отмяната на робството постепенно са станали възможни – определено не е достатъчно. Една дейност, която непосредствено да цели подобряването и реструктурирането на светския живот, една подобна специфична социална дейност също е необходима.

Вероятно конкретният пример ще ми помогне да изясня това, което имам предвид. Един беден свещеник на име Котоленго, който беше свят (макар името му да не се намира в Енциклопедия Британика) и който основа в Торина през втората половина на миналия век болница, бързо прераснала в нещо като град на всички видове човешка немощ, установи от самото начало правило – никакви пари да не бъдат пестени и инвестирани в подкрепа на неговата организация, където стотици бедни се лекуваха и хранеха всеки ден. Парите получавани ежедневно по Божий Промисъл трябва да бъдат изразходвани същия ден “защото... госта е на всеки ден злобата му”.⁷ Нещо повече, една вечер, като разбира, че помощниците му са запазили някаква сума за следващия ден, Котоленго така се възмуцава, че изхвърля парите от прозореца – действие, което в нашата мамонска цивилизация граничи с безумието и навярно със светотатството. Това действие, както и правилото да не се събират пари, установено от светеца за неговата болница, само по себе си е съвършено революционно действие, още повече с това, че е успявало. Работата на Котоленго е имала изумителен успех: сега това е една от най-големите институции в Торина и все още работи на същите принципи. И все пак въпросното революционно дело, независимо от целия духовен смисъл, просиял в него, няма никакви социални последици. То е трансцендирало един социален проблем. Социалният проблем обаче трябва да бъде преодолян и решен на свой собствен ред. За половин век хората с добра воля все по-ясно са разбирали, че мисията в света на онези, които вярват в Бога, е да променят положението.

Сега аз говорих за историческите недостатъци на християнския свят. Междувременно, за да избягна погрешно разбиране, бих искал да подчертая, че с названието “християнски свят” означавам една социологическа категория, която е въвличена в реда и историята на световните цивилизации, и е част от този свят. Християнският свят не е нито Християнството,

⁷ Мат. 6:34

нито Църквата. Провалът на християнския свят не може да опетни Църквата или Християнството.

Още повече, че относно това има твърде голямо объркване. Нито Християнството, нито Църквата имат за цел да направят човеците щастливи, а да им кажат истината – не да осъществят справедливост и свобода в политическото общество, а да дадат на човечеството спасение и вечен живот. И несъмнено, Църквата и Християнството трябва също така – като допълнителна задача – да ускорят действието на правдата и любовта в сърцевината на временното съществуване и така да направят това съществуване по-достойно за човека. И все пак успехът в случая зависи от начина, по който бива прието от света Божественото послание. Тук именно се сблъскваме с отговорностите на християнския свят, т. е. на социалните групи на наличествуващите християнски деноминации в секуларната история.

Безсмислено е да се упрекуват християните, както правят днес някои млади хора, за това, че не са покръстили “Революцията”, че не са посветили цялата си мощ на “Революцията”. Месианският мит за “Революцията”, който е секуларизирано обръщане на идеята за идването на Царството Божие, не е нищо друго освен едно измамно средство да се изврати човешката история, и да бъдат превърнати в провали не-месианските, автентичните и истински прогресивните отделни революции, които трябва да следват една друга, докато човешката история съществува. Не е безсмислено обаче, да бъдат укорявани християните в света, за това, че не са съумяли да осъществят в определени времена подобни необходими отделни революции, и като цяло за това, че са грешници, които – те знаят това – в някаква мяра, винаги предават Християнството. Не е лишен от смисъл упрекът към мнозина в съвременността, които лицемерят пред Бога, в Когото за себе си те вярват, че вярват, за това, че фактически са практически атеисти.

Убеден съм, че ако предстои една нова епоха на цивилизацията – не на варваризацията – най-тежкото изискване на такава една епоха би било освежаването на секуларния живот, оплодотворяването на социалното, на светското съществуване от духовния опит, от трудовете на съзерицието и братската любов.

Опасявам се, че няма да се стигне дотам. Понастоящем ние се намираме в най-ниската точка: човешката история е влюбена в страха и абсурда, а човешкият разум – в отчаянието. Силите на илюзията се разпростират из целия свят, изваждайки от строя всички компаси. Дарът на езика е така опозорен, гумите са толкова изтъркани и фалшиви, толкова много истини, срещани във всяко ъгълче, в пресата или радиопредаванията са съвършено смесени във всеки един момент с така много грешки, по този начин също афиширани, че хората просто губят сетивото си за истината. Те са лъгани дотам, че като наркомани търсят ежедневната си гоза от лъжи, за да се почувстват комфортно. Те я поглъщат заради вкуса, и действат така сякаш са вярвали в нея; и отново – те начеват един вид нелегален ментален живот, в който не вярват на нищо, което им се казва, а разчитат единствено на първобитния опит и първичните инстинкти. Те са заобиколени от всички страни от подправени и фалшиви чудеса, които заслепяват и ослепяват умовете им.

При това състояние на нещата, изглежда, че и най-мъдрите убеждения, и най-красноречивите демонстрации, и най-добрата организация определено не са достатъчни за хората от това време. Днес хората се нуждаят от знаци-знамения. Нуждаят се от дела. На първо място се нуждаят от знамения, но такива с ясно различим смисъл за реалността на божественото. Навсякъде обаче, има значителен дефицит на чудотворци, макар навярно те да са “продукта”, от който се нуждаем най-много.

Сега ми се иска да припомня отново гумите на Паскал: “Ние винаги действаме, казва той, сякаш сме упълномощени да превърнем истината в триумф, докато сме упълномощени единствено да се борим за нея”. Не на нас се полага да даваме чудеса на хората. От нас зависи да практикуваме онова, в което вярваме.

В тази връзка може би трябва да подчертаем едно от най-дълбоките значения на абсолютния атеизъм. Както съм казвал при други случаи⁸, абсолютният атеизъм означава “едно превеждане в груби и неизбежни понятия, един безжалостен двойник, едно отмъстително огледало на практическия атеизъм на твърде много вярващи, които всъщност не вярват”. Той е “преди всичко плодът и присъдата на практическия атеизъм и негов отражен образ в огледалото на божествения гняв”. Ако това твърдение е истинно, “тогава трябва да кажем, че единственият начин да се освободим от абсолютния атеизъм е – като се освободим от практическия атеизъм.” Декоративната вяра днес не е достатъчна. Вярата трябва да е действителна, практическа, жива вяра. Да се вярва в Бога трябва да означава да се живее по такъв начин, сякаш животът не може да бъде живян, ако Бог не съществува. Тогава земната надежда в Евангелието може да се превърне в оживителната сила на световната история.

Превела от английски: Слава Янакиева

⁸ Вж. *New approach to God*, стр. 292, 294.

Съвременната наука и историческото свидетелство за Възкресението на Христос

Уилям Л. Крейг

Изключително известен с публичните си изяви и многобройни публикации протестантски философ на религията. Пламенно апологетичните му произведения предизвикват разгорещени дебати както сред секуларно-академичните среди, така и в богословската общност. Понастоящем е професор-изследовател по философия в Талботската богословска школа в Ла Мирада, Калифорния.

Сред многобройните му публикации няколко най-популярни са: "Протестантите и еволюцията: анализ на спора между Обществото за изследване на сътворението и Американското научно обединение", в: *Journal of the Evangelical Theological Society* 17 (1974): 131-148; "Философски и научни бележки към *Creatio ex Nihilo*", в: *Journal of the American Scientific Affiliation* 32 (1980): 5-13; *Въведение в апологетиката* (Чикаго, 1984); *Истината за Възкресението*, (Мичиган, 1988); *Разумната вяра*, (Уетън, 1994); "Политически некоректното спасение", в: *Christian Apologetics in the Post-Modern World*, 1995; *Време и Вечност: Изследване на отношението на Бога и времето* (Уетън, 2000). Студията, публикувана тук е една от многото негови работи, посветени на темата за историческите аргументи за Възкресението, които са предизвикали и предизвикват буря от дискусии. *Човекът и държавата* (1951), *Философия на морала* (1960), *За Църквата Христова* (1970) и мн. др.

"Човекът – пише Лорън Айсли – е космически сирак". Той е единственото същество във вселената, което пита: "Защо?" Другите животни имат инстинкти, които да ги ръководят, а човекът се е научил да задава въпроси. "Кой съм аз?" – пита той. "Защо съм тук?" "Къде отивам?"

От Просвещението насам, когато съвременният човек отхвърли оковите на религията – той все се опитва да отговори на тези въпроси без да се позовава на Бога. Но ответните отговори не са ободряващи, а мрачни и ужасяващи. "Ти си един случаен вторичен продукт на природата, резултат от материя, плус време, плус късмет. Няма причина за твоето съществуване. Всичко, което те чака, е смъртта. Твоят живот не е нищо друго освен искра в безпредельния мрак, искра, която се появява, проблясва и угасва завинаги."

Съвременният човек смята, че като се отърси от Бога, той ще се е освободил от всичко, което го е душало и подтискало. Вместо това, той открива, че като умъртви Бога, той убива себе си.

На фона на това съвременно затруднение, традиционната християнска истина на възкресението добива дори още по-голяма яркост и значение. Тя казва на човека, че той в последна сметка нито е сирак, а образ на Твореца-Бог на вселената; нито пък животът му е обречен на смъртта, защото чрез есхатологическото възкресение той може да живее пред лицето на Бога завинаги.

Това е една чудесна надежда. Но, разбира се, надежда, която не се основава на факти, не е надежда, а просто илюзия. Защо християнската надежда за есхатологическото възкресение да представлява за съвременния човек нещо повече от просто приемане на желателното за действително? Отговорът се крие в християнското убеждение, че Бог е възкресил предобразно един човек от мъртвите, за да бъде той предтеча и пример за нашето собствено есхатологическо възкресение. Този човек е Иисус от Назарет, и неговото историческо възкресение от мъртвите съставлява фактическия фундаменти, върху който християнската надежда се основава.

През миналия век либералното богословие не се ползваше от историческото Възкресение Христово. Доколкото либералните богослови продължават да поддържат едно наследено от децата предубеждение срещу възможността за съществуването на чудеса – историческото Възкресение за тях *a priori* не подлежи на обсъждане. Митологическото обяснение на Д. Ф. Щраус им дава възможност да обясняват новозаветните разкази за Възкресението като легендаризирана литература. Вярата в историческото Възкресение се приема като уж остатък от древността, от която съвременният човек е крайно време да се освободи. Така, в най-голямото произведение на либералното богословие относно историчността на Възкресението – *Историческото свидетелство за Възкресението на Иисус Христос*, на К. Лейк (1907) – авторът внимателно проследява сюжета на легендаризиращия процес при разказите за Възкресението от основното историческо събитие – а именно, че жените мирносоци са посетили друг, погрешен гроб. Той заключава, че това все пак не е решаващо и онова, което е жизнено важно за християнското богословие, е вярата в безсмъртието на душата, вярата, че покойните ни приятели и роднини са все още живи и след време ние ще се възсъединим с тях. По този начин Новият Завет бива заменен с *Федон*.

Либералното богословие не успя да надживее Първата световна война, но гибелта му не донесе възобновен интерес към историчността на Христовото Възкресение, защото общото между двете школи, които го наследиха беше подценяването на историческото по отношение на Иисус Христос. Така диалектичното богословие, излагано от Карл Барт, защити *доктрината* за Възкресението, но така и не се докосна до Възкресението като *историческо събитие*. В коментара си върху посланието до Римляните (1919), ранният Барт заявява: "Възкресението достига историята както тангентата допира кръга – сиреч без в действителност да го докосва." Екзистенциалното богословие, представяно от Рудолф Бултман, е дори още по-враждебно към историчността на Христовото Възкресение. Макар Бултман да признава, че най-ранните ученици са вярвали дословно във Възкресението на Христа и че Павел в Първо послание до Коринтяните, ст. 15, дори се опитва да докаже Възкресението – той все пак обявява подобен процес за "фатален". Това редуцира Христовото Възкресение до едно природно чудо, сродно на оживяването на труп. А съвременният човек основателно не може да бъде каран да вярва в природни чудеса, за да стане християнин. Затова чудесните елементи от Евангелието трябва да бъдат демитологизирани, за да се разкрие истинското християнско послание: повикът за истинно съществуване пред лицето на смъртта, символизирана от Кръста. Възкресението е просто едно символическо повторение на посланието на Кръста и не добавя нищо съществено към него. Позоваването на Възкресението като историческо свидетелство, както прави Павел, е двойно по-голямо заблуждение, защото екзистенциалната

Вяра по самата си природа представлява скок без доказателства. Така че да се привеждат исторически доказателства за Възкресението е противно на вярата. От тук става ясно, че антипатията на либералното богословие към историчността на Христовото Възкресение остава невъзмездено както от диалектичното, така и от екзистенциалното богословие.

През втората половина на двадесети век обаче, се извършва една забележителна промяна. Първите ѝ проявяващи се появяват през 1953 г. През тази година Ернст Кеземан, ученик на Бултман, заявява по време на колоквиум в Марбургския университет, че историческият скептицизъм на Бултман спрямо Иисус Христос е неоправдан и безплоден, и предлага въпросът за изследването на историчността на Христос да бъде открит отново. Започва ново издирване на историческата личност на Христос. Три години по-късно, през 1956 г. Марбургският богослов Ханс Грас подлага самото Възкресение на историческо разследване и заключава, че явленията, свързани с Възкресението, не могат да бъдат отхвърлени като просто субективни визии от страна на учениците, но че това са били обективни мистически събития.

Междувременно историкът Ханс Фрайер фон Кампенхаузен в едно също толкова епохално съчинение защитава историческата достоверност на празния Христов гроб. В течение на последвалите години от немския, френския и английския печат заваляват цял поток от работи върху историчността на Христовото Възкресение. От 1968 г. нататък старият скептицизъм губи мощ и започва граматически да отстъпва. Така цялостен е повратът по отношение на Христовото Възкресение през втората половина на този век, че няма да е преувеличено да се говори за обрат в науката по този въпрос изобщо, при който онези, които са отричали Възкресението на Христа, сега стават неговии защитници. Вероятно едно от най-значителните богословски постижения в тази връзка е богословската система на Волфарт Паненберг, който основава цялата си христология върху историческото свидетелство за Христовото служение и особено – на Възкресението. Подобно развитие е непредставимо за немското богословие преди 1950 г. Също толкова изумително е заявлението на един от водещите еврейски богослови – Пинкас Лапиг – че е убеден, на основание на свидетелствата, че Иисус Назарянина е възкръснал от мъртвите. Лапиг се насмива над критиците на Новия Завет, като Бултман и Марксзен, за неоправдания им скептицизъм и заключава, че той вярва, на основание на свидетелствата, че Богът на Израил е възкресил Иисус от мъртвите.

Какви са фактите, които лежат в основата на този забележителен обрат в мненията относно достоверността на новозаветните разкази за Възкресението Христово? Струва ми се, че те могат да бъдат за удобство групирани в три рубрики: явленията при Възкресението, празният гроб и възникването на християнската вяра. Нека накратко разгледаме всяка една от тях.

Първо: явленията при Възкресението. Несъмнено основният импулс за преоценката на традицията относно явленията е била демонстрацията на Йоаким Йеремиас на това, че в 1 Кор. 15:3-5 Павел цитира стара християнска формула¹, която сам е получил и на свой ред е предал на обрънатите от него. Според Гал. 1:18, Павел е бил в Йерусалим три години след своето обръщане за да издири обстоятелствата, и там е разговарял

¹ Срв. 1 Кор. 15:3-5, "Аз ви предах оннова, което бях и приел, че Христос умря за греховете ни, според Писанията, че Той бе погребан и че на третия ден възкръсна според Писанията, и че се яви на Кифа и след това на единайсетте." (бел. прев.)

с Петър и Иаков в течение на две седмици, и вероятно тогава е получил от тях формулата, ако не и по-рано². Доколкото Павел се е обърнал през 33 г. сл. Хр., това означава, че списъкът от свидетелства има началото си от първите пет години след Иисусовата смърт. Ето защо, би било напразно да се отхвърлят тези явления в качеството им на легенда. Можем да се опитаме да ги обясним като халюцинации ако искаме, но не можем да отречем, че са се случили. Информацията на Павел говори със сигурност, че при отделни случаи, различни индивиди и групи са видели Иисус оживял от мъртвите. Според Норман Перин, покойния новозаветен критик от Чикагския университет: "Колкото повече изучаваме традицията от гледна точка на явленията, толкова по-твърда започва да изглежда основата, върху която се базират." Заклучението е почти неоспоримо.

В същото време, когато библеистиката е достигнала до една нова оценка на историческата достоверност на сведенията на Павел, обаче, трябва да отбележим, че скептицизмът относно преданието за евангелските явления продължава да упорства. Този инертен скептицизъм ми се струва напълно неоправдан. Той се основава на една предвзета антипатия към *физикализма* на разказите за евангелските явления. Но преданията, които лежат в основата на тези разкази за явленията могат да бъдат така надеждни, както и Павловите. Защото, за да могат тези разкази да станат легендарни, като цяло е нужно значително време на еволюция и развитие на преданията, докато историческите елементи бъдат заменени с неисторически. Този фактор е съвсем типично пренебрегван в новозаветната наука, както А. Н. Шеруин-Уайт, изтъква в *Римското право и Римското общество в Новия Завет*. Професор Шеруин-Уайт не е богослов. Той е изтъкнат историк на етапи от римската и гръцката история, приблизително съвременни на Новия Завет. Според професор Шеруин-Уайт, изворите на римската история са обикновено изкривени и липсват поне две поколения или дори векове след събитията, които описват. И все пак – казва той – историците реконструират със сигурност това, което собствено се е случило. Той упреква новозаветните критици за това, че не могат да разберат какви безценни извори притежават в лицето на Евангелията. Писанията на Херодот представляват тест за степента на акумулация на легендарност и този тест показва, че дори две поколения е твърде кратък период от време, за да позволи легендаризиращите тенденции да изличат твърдата сърцевина на историческите факти. Когато професор Шеруин-Уайт се обръща към Евангелията, той заявява, че, за да могат те да станат легенди, степента на легендаризираща акумулация би трябвало да е "неимоверна" – за това са нужни повече поколения. Всички новозаветни учени са съгласни обаче, че Евангелията са били написани и са влезли в обръщение още през първото поколение, още приживе на очевидците. Наистина, едно значително ново движение в библейската наука твърди убедително, че някои от евангелията са писани до петдесетата година. Това ги прави съвременни на Павловото послание до Коринтяни и, като се вземе пред вид, че те също толкова почиват на по-ранна традиция – би следвало да им се признае същата тежест на историческата достоверност, каквато се признава и на Павел. Важно е в тази връзка да се спомене, че няма апокрифно евангелие, което да е възникнало

² Срв. Гал. 1:13-19, "Слушали сте за някогашното мое поведение в иудейството, че аз прекомерно гонех Божията църква и я разорявах, и преуспях в иудейството повече от мнозина мои връстници в рога ми, понеже бях голям ревнител за отеческите ми предания. А когато Бог, Който ме избра от утробата на майка ми и ме призва чрез благодатта Си, благоволи да открие в мен Своя Син, за да благовестя за Него между езичниците, - аз веднага не се съветвах с плът и кръв, нито възлязох в Йерусалим при ония, които преди мен бяха апостоли, но отидох в Арабия и пак се върнах в Дамаск. Отпосле, подир три години, възлязох в Йерусалим да се видя с Петра и преседях у него петнайсет дена. Друго от апостоли не видях, освен Иакова, брата Господен." (бел. прев.)

през този първи век. Такива възникват едва след отминаването на поколенията очевидци и те са по-подходящи кандидати за мястото на "легендаризираната литература" от каноническите. Просто не е имало достатъчно време за значително произрастване на легендата до времето на написване на Евангелията. По тези причини намирам наличния скептицизъм по отношение на преданията за явленията в Евангелията за неоснователен. Новата оценка на историческото значение на Павловите сведения трябва да бъде съпроводена и от една преоценка на евангелските предания.

Второ – празният гроб. Някога приеман като обίδα за съвременния интелект и трудно място за християнското богословие, празният Христов гроб започва да заема мястото си сред всеобщо възприетите факти свързани с историческия Иисус Христос. Позволете ми накратко да прегледам някои от свидетелствата, даващи основание за такава връзка.

(1) *Историческата надеждност на разказа за погребението подкрепя този за празния гроб. Ако разказаното е точно, тогава мястото на Иисусовия гроб е било известно както на иудеите така и на християните³. В такъв случай, изводът за историчността на празния гроб следва почти непосредствено. Понеже ако Иисус Христос не е възкръснал, а мястото където е бил погребан е било известно, то:*

(а) учениците никога не биха могли да повярват във Възкресението Христово. За иудеин от първи век представата, че човек може да възкръсне от мъртвите, докато тялото му остава в гроба, е била просто явно противоречие. По думите на Е. Е. Елис, "Твърде малко вероятно е най-ранните палестински християни да биха могли да си представят каквато и да било разлика между само възкресение и физическо, "опразващо гроба" възкресение. За тях *анастасисът* без празния гроб би бил също така безсмислен колкото и кръглият квадрант."

(б) Дори и учениците да биха повярвали във Възкресението Христово, това едва ли щеше да има някакви последици за тях. Докато тялото лежи погребано в гроба, едно християнско движение, основано на вярата във възкресението на мъртвия, би било невъзможно безумие.

(с) Иудейските власти биха издали цялата работа. Най-бързият и най-сигурният отговор на заявлението за Възкресението на Христос би бил просто да се посочи гроба Му на хълма. Поради тези три причини, точността на разказа за погребението подкрепя историчността на празния гроб. За голямо съжаление на онези, които биха искали да отрекат празния гроб, историята на погребението е едно от исторически най-сигурните предания за Иисус Христос, с които разполагаме. Няколко фактора дават основание за подобно съждение. Ще споменем само някои:

(l) Погребението се споменава в третия параграф на старата християн-ска формула, цитирана от Павел в 1 Кор.15:4.

³ Защото вж. у Матей: "а Иосиф като взе тялото, обви Го в чиста плащаница и Го положи в новия си гроб, който бе изсякъл в скалата; и като привали голям камък върху вратата гробни, отиде си. А там беше Мария Магдалина и другата Мария, които седяха срещу гроба." Мат. 27:59-61 (Следователно Христовите ученици знаят мястото на гроба). И също Мат. 27:61-66: "На другия ден, след петъка, събраха се първосвещениците и фарисеите у Пилата и казваха: господарю, спомнихме си, че Оня измамник още приживе бе казал: подир три дни ще възкръсна; затова заповядай да се запази гробът до третия ден, да не би учениците Му да отидат нощем да Го откраднат и да кажат: възкръсна от мъртвите. И последната измама ще бъде по-лоша от първата. Пилат им рече: имате стража; идете завардете както знаете. Те отидоха, та завардиха гроба със стража и запечатаха камъка." (Следователно и иудеите знаят мястото на гроба - бел. прев.)

(II) Това е част от древния до-Марков разказ за Възкресението, който Марк използва като извор за своето Евангелие.

(III) На самата история ѝ липсват каквито и да било следи от легендаризиращо развитие.

(IV) Историята се съгласува с археологическото свидетелство за вида и местонахождението на гробовете от времето на Христа.

(V) Не съществуват други несъвместими погребални традиции.

Поради тези и още други причини, повечето учени са единни в мнението, че разказът за погребението е в основанията си исторически. Но ако това е така, тогава, както вече обясних, заключението, че гробът е бил намерен празен, не е много далеч.

(2) *Свидетелството на Павел подкрепя факта на празния гроб.* Нека тук се спрем на два аспекта от Павловото свидетелство.

(a) Във формулата, цитирана от Павел, изразът "възкръсна", който следва думите "Той бе погребан", предполага празния гроб. Един иудеин от първи век не би могъл да мисли по друг начин. Както Е. Л. Боде отбелязва, представата за едно осъществило се духовно възкресение, докато тялото е останало в гроба, е свойствена единствено за съвременната теология. За иудеите именно човешките останки в гроба биват възкресени; по тази именно причина те внимателно са пазели костите на мъртвите в костници до есхатологическото възкресение. Не може да има съмнение относно това, че както Павел така и ранно-християнската формула, която той цитира, предполагат съществуването на празния гроб.

(b) Изразът "на третия ден" вероятно сочи към намирането на празния гроб. Много накратко: въпросът тук е в това, ако в действителност никой не е бил свидетел на Възкресението Христово, как тогава става така, че християните го определят "на третия ден"? Най-вероятният отговор е, че това е така, понеже това е бил денят, в който гробът е бил намерен празен от жените следовнички на Иисус. Оттук Възкресението собствено започва да се датира на този ден. Ето как, в старата християнска формула, цитирана от Павел, ние намираме изключително ранно свидетелство за съществуването на празния Иисусов гроб.

(3) *Разказът за празния гроб е част от пред-Марковия разказ за страстите и по тази причина е твърде стар.* Разказът за празния гроб вероятно е бил краят на източника на Марк за страстите Христови. Понеже най-ранното от Евангелията е Марковото – този източник собствено трябва да е бил твърде стар. Всъщност коментаторът Р. Пеш твърди, че това е един невероятно ранен източник. Той представя две нишки от свидетелства в полза на това заключение:

(a) Разказът на Павел за Тайната Вечеря в 1 Кор. 11:23-5 предполага разказа на Марк. Доколкото традициите на самия Павел са собствено много стари, Марковият източник навярно е още по-стар.

(b) Пред-Марковият разказ за страстите никога не се позовава на първосве-

ценика по име. Това е същото, както ако аз кажа "президентът дава вечеря в Белия Дом". Всеки разбира за кого говоря, защото това е онзи, който понастоящем изпълнява тази длъжност. По същия начин до-Марковият разказ за страстите се позовава на "първосвещеника" така както би направил за някой, който още е на власт. Доколкото Каиафа заема тази длъжност от 18 до 37 г. сл. Хр., това означава, че до-Марковият източник трябва да е дошъл най-късно от периода на седемте години след Иисусовата смърт. Следователно този източник има началото си от първите няколко години на Иерусалимската община и затова е древен и надежден източник на историческа информация.

(4) *Разказът е прост и му липсва легендаризиращо развитие.* Разказът за празния гроб не е разкрасен с богословски и апологетически мотиви, които биха характеризирали един по-късен легендаризиран разказ. Вероятно най-убедителният начин да се оцени този аргумент е да се сравни той с разказите за празния гроб, които намираме в апокрифните евангелия от втори век. Например, в евангелието от Петър от небесата прокълтява глас през нощта, камъкът сам се отмества от гробните врата и двамата мъже низхождат от небесата и влизат в гроба. След това трима биват видяни да излизат от гроба, като двамата подкрепят третия. Главите на двамата се извисяват до небесата, а главата на третия надвишава облаците. Тогава от гроба се явява кръст и се чува глас, "Проповядва ли ти на тези, които спят?" И кръстът отговаря: "Да". Във Възнесението на Исаия Иисус излиза от гроба възседнал плещите на ангелите Михаил и Гавриил. Именно така изглеждат истинските легенди: за разлика от евангелските разкази, те са разкрасени от богословски мотиви.

(5) *Гробът вероятно е бил намерен празен от жените.* За да разберем този аргумент трябва да си припомним два факта, свързани с ролята на жените в иудейското общество.

(а) Жената заема ниско стъпало в иудейската социална иерархия. Това се вижда от равнинистични изречения като тези: "Погоubre словата на закона да бъдат изпепелени, нежели предадени на жени" или: "Щастлив е онзи, чието рожби са мъжки, но горко на онзи чието рожби са женски."

(б) Свидетелството на жените е било смятано за толкова лишено от тежест, че на тях дори не било позволено да свидетелстват в съда. В светлината на тези факти, колко забележително трябва да изглежда това, че именно жени откриват празния Иисусов гроб. Всяка по-късна легенда със сигурност би направила така, че някои от мъжете-ученици да открият празния гроб. Самият факт, че жени, чието свидетелство е било безполезно, а не мъже, са основните свидетели на празния гроб, е най-достоверната подкрепа на това, че независимо дали ни харесва или не, те именно са открили празния гроб и евангелията точно са отбелязали това.

(6) *Най-ранната иудейска полемика предполага празния гроб.* В Матей 28, откриваме християнския опит да бъде опровергана най-ранната иудейска полемика срещу Възкресението. Тази полемика утвърждава, че учениците са откраднали тялото. Християните отговарят на това като цитират отново случката със стражата на гроба⁴, а полемистът на свой ред твър-

⁴ Става дума очевидно за епизода, в който иудейските власти внушават на стражите, станали свидетели на Възкресението, да лъжесвидетелстват по начин, който откриваме и в най-ранната полемика срещу християните. Вж. Мат. 28:11-15, "Когато те отиваха, ето, някои от стражата, като влязоха в града, обадиха на първосвещениците за всичко останало. И тия, като се събраха със стареите и се съветваха, дадоха на войниците госта пари и рекоха: кажете, че учениците Му доидоха нощем и Го откраднаха, когато ние спяхме, и ако за това стигне слух до управителя, ние ще уталожим гнева му и вас ще избавим от грижи. А те взеха парите и постъпиха, според както бяха научени. И тая мътва се носи между иудеите до днес."

ги, че стражата е заспала. Така забележителното в целия този спор е не историчността на стражите, а по-скоро презумпцията – и от двете страни – че тялото е липсвало. Най-ранният иудейски отговор на вестта за Възкресението е бил опит да се даде задоволително обяснение за празния гроб.

Можем да продължим и нататък, но струва ми се, беше казано достатъчно за да се покаже, защо по въпроса за историчността на празния гроб оценката в научната сфера се промени напълно. Според Якоб Кремер, "Решаващото мнозинство от екзегетите гържи твърдо на надеждността на библейските свидетелства относно празният гроб" и в подкрепа на това той привежда списък от двадесет и осем изтъкнати учени, към които би могло да се причисли и неговото име. Аз бих могъл да се досетя за поне още шестнадесет имена, които той е пропуснал да спомене. И така, днес вече е общоприето, че празният Иисусов гроб представлява един исторически факт. Както Д. Х. ван Даален отбелязва: "Изключително трудно е да се възрази срещу празния гроб от исторически предпоставки. Онези, които го отричат, правят това на основание на гадани богословски или философски предположения. Но може би просто предположенията трябва да се променят в светлината на историческите факти."

Накрая, нека да се спрем на този трети корпус от свидетелства в подкрепа на Възкресението – самия произход на християнския път. Дори и най-скептичните учени признават, че най-ранните ученици поне са вярвали, че Иисус е възкръснал от мъртвите. Наистина, те обвързват почти всичко останало само с това. Без вяра в Иисусовото Възкресение християнството никога нямаше да просъществува. Разпятието щеше да си остане финалната трагедия на злочестия Иисусов живот. Произходът на християнството се крепи върху вярата на тези най-ранни ученици, че Христос е възкръснал от мъртвите. Тук неминуемо възниква въпросът – как можем тогава да си обясним произхода на тази вяра? Както настоява Р. Х. Фулър, дори и най-скептичният критик трябва да приеме, че има някакво мистериозно X, което да даде тласък на движението. Но въпросът е, какво е било X?

Ако се отрече, че Иисус действително е възкръснал от мъртвите, тогава вярата на учениците, че Той е възкръснал трябва да се обясни или чрез иудейско, или чрез християнско влияние. Естествено това не може да е резултат от християнски влияния, защото по това време все още не е имало християнство! Доколкото вярата в Христовото Възкресение е била основанието за възникването на християнското изповедание, тя не би могла да се формира като резултат от това изповедание.

Но вярата във Възкресението не би могла да се обясни и като резултат от иудейски влияния. За да видим това трябва да се спрем за момент. Във Ветхия Завет иудейската вяра във възкресението на мъртвите по време на Страшния съд се споменава на три места (Иезек. 37; Ис. 26, 19, Дан. 12.2). Във времената между Ветхия и Новия Завет вярата във възкресението процъфтява и често бива споменавана в иудейската литература от този период. По времето на Иисуса иудейската партия на фарисеите настоява на вярата във възкресението и Иисус е бил на тяхна страна по този въпрос в противоположност на партията на садукееите. Така идеята за възкресението сама по себе си не е била нищо ново. Но иудейското схващане за възкресението се различава в два важни, фундаментални аспекта от Иисусовото Възкресение. В иудейската мисъл възкресението *винаги* (1) се извършва след края на света, а не вътре в историята и (2) засяга всички хора, а не един отделен индивид.

Обратно на това Иисусовото Възкресение се извършва и в течение на историята, и е такова на една индивидуална личност.

По отношение на първото, иудейската вяра е била винаги тази, че в края на историята Бог ще възкреси праведните мъртви и ще ги приеме в Царството Си. Във Ветхия завет има и някои примери на *възкресения* от мъртвите, но тези люде ще умрат отново. Възкресението за вечен живот и слава се осъществява след края на света. Този иудейски възглед срещаме и в самите евангелия. Така например, когато Иисус уверява Марта, че брат ѝ Лазар ще възкръсне отново, тя отвърща: "Зная, че ще възкръсне при възкресението, в последния ден" (Иоан. 11:24). Тя няма представа, че Иисус ще го върне обратно към живота. Също така, когато Иисус казва на учениците Си, че ще възкръсне от мъртвите, те мислят, че Той има предвид възкръсването *в края на света* (Марк. 9:9-13). Това схващане, че истинско възкресение може да се извърши преди да дойде Божието Небесно Царство при свършека на света, им е свършено чуждо. Прочутият немски изследовател на Новия Завет, Иохим Иеремиас пише:

"Древният иудаизъм не е познавал очакваното възкресение като събитие от историята. Никъде в литературата не намираме нищо сравнимо с Иисусовото възкресение. Разбира се, били са известни възкресения на мъртви, но те винаги са представлявали оживявания, възвръщане към земния живот. Никъде в късната иудаистка литература не се споменава за възкресение в слава (доха) като събитие от историята."

Следователно изправени пред Иисусовото разпятие и смърт, учениците биха зачакали единствено възкресението в последния ден и вероятно биха пазили внимателно гроба на своя учител – като светиня където мощите му ще почиват до възкресението. Не би им хрумнала веднага идеята, че Той вече е възкръснал.

Колкото до втория въпрос – иудейското схващане за възкресението винаги е било това за всеобщо възкресение на мъртвите, а не на отделен индивид. При възкресението Бог възкресява народа или човечеството като цяло. Но при Иисусовото Възкресение, Бог възкресява само един отделен човек. Още повече, че не е съществувало схващане за това, че възкресението на народа зависи по някакъв начин от възкресението на Месията. Това е било просто свършено непознато. Но именно това се казва, че се е извършило в случая с Иисуса. Улрих Вилкенс, друг значителен немски новозаветен критик, обяснява следното:

"Понеже иудейските текстове никъде не говорят за възкресението на един индивид, което да се е случило преди възкресението на праведните в края на времената и което да е различно и отделено от това възкресение; и никъде участието на праведните в спасението при свършека на времената не е зависело от тяхната свързаност с Месията, Който е възкръснал предварително като "начатък" (1 Кор. 15:20) – то става ясно, че на учениците не би им хрумнала идеята – в резултат от иудейски влияния или произход – че единствен Иисус е бил възкресен от мъртвите. Те биха чакали с копнеж деня, когато Той и всички праведници на Израил ще бъдат възкресени от Бога в слава."

Следователно вярата на учениците в Христовото Възкресение, не може да се обясни като резултат от християнски или иудейски влияния. Оставени на са-

мите себе си, учениците никога не биха стигнали до идеята за Възкресението Иисусово. И трябва да помним: те са били рибари и митаря, а не богослови. Мистериозното Х все още липсва. Според К. Ф. Д. Мол от университета в Кеймбридж, тук имаме вяра, която не може да се обясни с никакви предварителни исторически влияния. Той изтъква, че ние се изправяме пред една ситуация, в която голямо множество хора се придържат твърдо към тази вяра, която не може да бъде обяснена нито от гледна точка на Ветхия Завет нито от тази на фарисеите, и тези хора държат на тази вяра докато иудеите накрая не ги изхвърлят от синагогата. Според професор Мол, в основата на тази вяра навярно е бил самият факт, че Иисус наистина е възкръснал от мъртвите:

“Появата на “назаряните”, един феномен несъмнено засвидетелстван от Новия Завет, отваря голяма празнина в историята – празнина с размера и формата на Възкресението, а какво ще предложи секуларният историк за да я запълни?... Раждането и стремителният ръст на християнската Църква ... остава неразрешима енигма за всеки историк, който откаже да вземе на сериозно единственото обяснение дадено от самата Църква.”

Христовото Възкресение следователно, е най-доброто обяснение на произхода на християнската вяра. Взети заедно тези три велики исторически факта: явленията при Възкресението, празният гроб, произходът на християнската вяра – изглежда сочат Възкресението на Иисуса като най-вероятното обяснение.

Разбира се, излагани са и други обяснения, които да осветлят явленията при Възкресението, празния гроб и произхода на християнската вяра. Според съвременната академична преценка, обаче, в този случай те не съумяват да предложат правдоподобно разясняване на фактите. Това се вижда от краткия преглед на основните обяснения, който бе изложен на вашето внимание.

А. Учениците са откраднали Иисусовото тяло и са излъгали за явленията при Възкресението. Това обяснение е характерно за най-ранната иудейска антихристиянска полемика и се е възродило под формата на конспиративната теория на Деума от осемнадесети век. Тази теория е всеобщо отречена от критическите учени и се запазва само в популярната преса. Нека да споменем само две решаващи съображения срещу нея: (1) морално невъзможно е Христовите ученици да бъдат обвинени в подобно престъпление. Каквито и да са били техните несъвършенства, те със сигурност са били добри, честни мъже и жени, а не мошеници. Няма човек, който четейки Новия Завет непредубедено, да се усъмни в очевидната искреност на тези ранни вярващи. (2) Психологически невъзможно е да се припише на учениците нуждата от подобно лукаво и гръзко ухищрение. По времето на разпятието, учениците са объркани, дезорганизирани, уплашени, изпълнени със съмнения и натежали от скръб – те не са били мисловно мотивирани или способни да конструират такава безумна мистификация. Следователно, да се обяснява празният гроб и явленията при Възкресението с конспиративна теория изглежда немислимо.

В. Иисус не е умрял на Кръста, а е бил свален и положен жив в гроба, където се е съживил и е избягал, за да докаже на учениците, че е възкръснал от мъртвите. Тази теория за привидната смърт е поддържана от немските рационалисти от края на осемнадесети и началото на деветнадесети век, и е била възприета дори от бащата на съвременното богословие – Ф. Д. Е.

Шлайрмахер. Днес обаче, тази теория е изцяло изоставена: (1) би било медицински съвършено невъзможно за Иисус да е оцелял при жестокостта на мъчението и разпятието Му, още повече – изоставен безпомощен вътре в гроба. (2) Теорията е религиозно неадекватна, доколкото полу-мъртвият Иисус, Който би се нуждаел отчаяно от медицинска помощ не би предизвикал у учениците почитането Му като превъздигнат, възкръснал Господ и Победител на смъртта. Още повече, че доколкото Иисус, според тази хипотеза е знаел, че в действителност не е възтържествувал над смъртта, това го редуцира до шарлатанин, който е измамил учениците да вярват, че е възкръснал, което е абсурд. Дори само тези аргументи правят теорията за привидната смърт непригодна.

С. Учениците са халюцинирали Иисус след смъртта Му, от което погрешно са заключили за Неговото Възкресение. Теорията за халюцинацията става популярна през деветнадесети век и се задържа чак до първата половина на двадесети век. Отново обаче, има достатъчно основания за отричането на тази хипотеза: (1) психологически недостоверно е да се допусне подобна верига от халюцинации. Халюцинациите обикновено се свързват с ментално заболяване или опиати, но при случая с учениците такава психо-биологическа подготовка е липсвала. Учениците не са очаквали да видят Иисус отново жив. Всичко, което са могли да направят е било да чакат възсъединението си с Него в Царството Божие. Липсвали са основания, които да ги доведат до халюцинирането на Христос, оживял от мъртвите. Още повече, че честотата и разновидността на обстоятелствата опровергават теорията за халюцинирането: Иисус е бил видян не веднъж, а много пъти; и не от един човек, а от няколко; и не само от отделни индивиди, а също и от групи хора; не на едно място и при едни обстоятелства, а при най-различни такива; не само от вярващи, но също и от скептици и невярващи. Теорията за халюцинацията не може да бъде правдоподобно разтеглена, така че да вмести толкова разнообразие. (2) Халюцинациите не биха могли в никакъв случай да доведат до вяра във Възкресението Христово. Като проекции на нечие съзнание, халюцинациите не могат да съдържат нещо, което вече не е било налице в ума. Но ние виждаме, че Иисусовото Възкресение се различава от иудейското схващане по два основни признака. Като се вземе предвид иудейският светоглед на учениците, ако те халюцинираха, те щяха да проецират визии на прославения Иисус в лоното на Авраама, където праведните Израилеви покойници пребивават до есхатологическото възкресение. Следователно, халюцинациите не биха предизвикали вяра във Възкресението Христово – представа, която категорично се противопоставя на иудейския начин на мислене. (3) Нито пък халюцинациите могат да обяснят цялостно свидетелството. Те биват предложени като обяснение на явленията при Възкресението, но не обясняват празния гроб и затова отпадат като възможен пълен и задоволителен отговор. Следователно изглежда, че хипотезата за халюцинациите е също тъй безуспешна, както и мнимите си предшественици, в стремежа си да даде правдоподобно контра-обяснение на данните около Христовото Възкресение. Така – нито едно от предходните контра-обяснения не може да изясни свидетелството тъй правдоподобно както самото Възкресение. Някой би попитал: "Е, добре, но *как именно* скептично настроените учени обясняват фактите на явленията при Възкресението, празния гроб и възникването на християнската вяра?" Истината е, че те *именно това не правят*. Съвременната наука не признава правдоподобно обяснение алтернативно на Иисусовото Възкресение. Онези, които отказват да приемат Възкресението като исторически факт, съвсем открито оставят това просто без обяснение.

Тези три значителни факта – явленията при Възкресението, празният гроб и възникването на християнската вяра – сочат неизбежно към едно единствено заключение. Иисусовото Възкресение. Днес едва ли рационалният човек може да бъде обвинен заради вярата му, че в тази първа Великденска утрин се е извършило божественото чудо.

"Contemporary Scholarship and the Historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ," Truth 1 (1985): 89-95.

Превела от английски: Слава Янакиева
copyright © 1995-2002 Leadership U.

Далечната земя.

Бележки върху една средновековна представа

Цочо Бояджиев

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

1. В следващите редове бих искал да представя една предварителна скица върху изследователски проект, който предстои да бъде осъществен в бъдеще. Това е опит да се изкажат – при това с претенцията за достоверност – определени твърдения, които тепърва следва да бъдат верифицирани. Подобно начинание изглежда прекалено гръзко и може би в някакъв смисъл лекомислено. То обаче има своето оправдание в самото естество на научното изследване. В науката, но още повече във всекидневната представа, битува един мит – митът за непредубеденото изследване. Според него добрият учен пристъпва към темата си подобно на добрия криминален инспектор от детективските романи – без да прибързва с подозренията си, но и без да изключва от тях никого от присъстващите. В тази изчистена ситуация той се ръководи изключително само от фактите и неговата теза се оформя просто като резултат от тяхната смислова обработка. Този подход изглежда достатъчно сигурен и, разбира се, напълно почтен. Работата е там, обаче, че описаната ситуация се оказва твърде недостоверна. Читателят на Агата Кристи може да чуе често Поаро да заявява по време на задължителното си заключително експозе пред запалената камина в гостната, че: „още от самото начало аз знаех“. Сходен е случаят и с учения. Определени неща той също „знае“ още от самото начало, тези неща той „знае“ с достатъчна степен на сигурност и по-сетнешното му изследване има за цел да препотвърди това му знание, да го коригира и уплътни или пък да го опровергае. Сега аз ще пропусна големия и труден методологически въпрос, откъде е налично у учения това изходно знание, и ще изкажа само твърдото си убеждение, че тъкмо наличието на достатъчно определена хипотеза моделира, така да се каже, и проникателността на взора за „фактите“, прави ни зрящи за явления и събития, които тъкмо поради своята хаотичност и привидна несвързаност в някакво смислово цяло много лесно могат да се изплъзнат от вниманието ни.

Изследователският проект, за който става дума, е свързан с голямата тема за пространството. Пространството, както и времето, са две основни модалности на нашия живот, принципни ориентири на жизненото ни поведение. Нашите представи и нашите действия до голяма степен са моделирани от онази изходна визия, която имаме за света, в който пребиваваме. В този смисъл усещането за ритъма на живота, за неговата размереност или хаотичност, за неуловимо изплъзващите се мигове или за ленивия ход на часовете оформят онази атмосфера, която придава жизнена пластичност и плътност на нашето живеене и която активира определен тип поведение. И също така мярката на живота ни се определя от обхвата на обитавания от нас свят, от неговата вътрешна структура, от динамичния баланс между отделните му сегменти, от техния вътрешен колорит. Ние живеем по един или друг начин в зависимост от това, като какви разпознаваме местата, в които се разгръща сюжетът на нашия живот, от това, как преживяваме интимната затвореност на определени топови или безкрайността на световното пространство, от това, как мислим чуждостта и далечността и доколко съумяваме да ги овладеем.

При това аз съм напълно убеден – позволете ми да изкажа тук това твърдение без специално да го обосновавам, – че няма „естествена“ и безусловна визия за обитавания от нас свят. Всяко човешко възприемане на света е в твърде висока степен културно обусловено, моделирано от представите, вярванията и дори суеверията на хората от различните културни епохи. Ако обаче това е така, ако имаме правото да говорим за различни типове преживявания като „естествени“ световъзприятия, то изучаването на отделните културни епохи предполага внимателен анализ на принципните светогледни ориентири, които съграждат вътрешната смислова архитектура на едно или друго историческо цяло.

Въпросът, който изследователят на средновековната култура неизбежно трябва да си зададе, може да бъде формулиран така: Как човекът от средните векове възприема и мисли времевите и пространствените определения на обитавания от него свят? Как съвместява той идеята за интимната обживяност с тази за необозримата безкрайност? Кое разпознава като собствено, познато и сигурно, и кое – като чуждо, враждебно и далечно? В една моя предишна студия се опитах да покажа начина, по който човекът от средновековната епоха се справя – интелектуално и практически – с оня отрязък от времето, което той дефинира едностранно като „другото“ време, като „обратното“ време на „правилния“ човешки живот, сиреч с нощта. Сега съм изкушен да продължа наблюденията си, този път относно – нека ги наречем така – „другите пространства“, местата на чуждостта, хетеротопиите. Осъществяването на това начинание предполага обаче заедно с всичко останало още и справянето с парадоксите на специфичното средновековно възприятие за пространство. В този текст ще си позволя единствено да се спра накратко на един от тези парадокси, свързан с идеята за далечност.

2. Та как човекът от европейското средновековие мисли далечността, кое е за него отдалеченото място, *locus remotus*? Свидетелствата, с които разполагаме – теологическите трактати, квази-географските „образи на света“, произведенията на изящната литература, пътеписите, картите и т.н. – са по-скоро обръквачи. На пръв поглед изглежда, че безусловната далечност ще бъде тази между отсамното и отвъдното, между обитавания от нас земен свят и есхатологичните пространства. В „За Божия град“ Августин действително локализира дори земния рай в най-отдалечения край на ойкумене. В която и част на земята да е той – пише Ремигий от Оксер, – райят е безкрайно

отдалечен от нашия свят. Още по-отдалечен следва да е очевидно небесният Ерусалим, отстоящ на най-голямата мислима дистанция от обитавания от човеци свят – тази между небето и земята. Но равно на нея е и отстоянието между този тук свят и преизподнята. В един френски превод на анонимното “Видение на свети Павел”, изготвен в областта на Лиеж през 13 в., разстоянието между земята и ада е “колкото от небето до земята”. Някакъв унгарски рицар, който посетил през 1353 г. прословутото “Чистилице на свети Патрик”, прекосявайки моста над преизподнята, хвърлил поглед към разтворената под него бездна и имал същото усещане за безкрайна отдалеченост, както ако би погледнал от небето към нашата земя. В късното средновековие често можем да срещнем твърдението, че грешниците са отпратени в ада именно за да бъдат те максимално откъснати от “естественото” място на човека, което е небето.

Двата радикални “отвъдни” топоса би следвало да са, разбира се, отстоящи и помежду си на огромно разстояние, независимо дали ще бъдат мислени като разположени по вертикалата (като най-висше и най-низше) или по хоризонталата. Върху средновековните карти адът е по правило пространствената “противотежест” на помествания загължително на изток рай. През дванадесети век Хуго от Сен Виктор “нормира” текстуално тази представа, отреждайки за преизподнята противоположния спрямо рая северозападен край на аналогизирания с Ноевия ковчег свят.

При все това в многобройни текстове ще срещнем указания за като че непосредственото съседство на отсамното с отвъдното. Бретонското село в авантюрния роман “Партонопъо дьо Блоа” е плътно прилегло до границата на отвъдното, така че жителите му са принудени да се оградят от нашествията на нежелани посетители оттам с помощта на висок плет. Достъпът до другия свят се осъществява с обичайните средства за придвижване: кон, талига, пеш. За да попадне в отвъдното на свети Брендан е необходим само един час. Един ден е разстоянието между “отсам” и “отвъд” и според ангелите, окуражаващи душата на ирландския визионер Фурси да предприеме това пътуване. Пътешественикът Йоханес Вите от Хесен, който прекосил пустинята Синай, Египет и Етиопия, достигнал до стените на земния рай. Преди него и Жоанвил, биографът на свети Луи, твърди да е видял в Египет река, която очевидно извира право от рая, доказателство за което били носените от нея отломки от чудни дървета, каквито растат само в Едем. С очите си съзрял прекрасните райски поляни отвъд планината и загадъчният истриец Атик. Друг пътешественик, францисканецът Джовани де Марингола се доближил само на 40 италиански мили от него. През май 1420 г. някой си Антоан дьо ла Сал, провансалски благородник, приближен до Луи III Анжуйски, дори посетил рая, към който се влизало през една пещера, разположена ... недалеч от Анкона. Мъките на чистилицето, “междинното място” (Льо Гоф) между рая и преизподнята, могат да бъдат изтърпявани и в термите край Чита Сант’Анджело. Чистилицето на свети Патрик е “на края на света” (*in finibus mundi*), но все пак в Ирландия, в епископата Дери, на остров Лаф Дерг. Река на преизподнята, Ахерон тече през Сибир и Монголия и на отвъдния неин бряг могат да бъдат видяни смътните силуети на мъртвите. Върху нарисуваната от Хардингам карта на света тя извира от Каспийско море. Авантюристът Хуго от Оверн стигнал на изток до град, заселен изцяло с дяволи. Папа Григорий Велики приближава още повече този отвъден топос, тематизирайки литературно едно общоразпространено вярване, според което входът към ада е кратерът на вулкана Етна. Според Гервазий от Тилбъри вратата към ада може да се види на дъното на едно езеро близо до Поцуоли, а като та-

кава може да служи и практически всяка земна пукнатина. Във видението на Еарнан агът се намира дори непосредствено в долината на север от Дюръм.

Необичайно е и взаимното съотнасяне на есхатологичните топоси. Агът се оказва разположен в самия край, сиреч непосредствено до рая. Между тях е възможно да лежи мост, който е безусловно труден за прекосяване, ала дори най-дългият не надхвърля две мили. Съседството на двете места позволява на визионерите практически без интервал да преминават от едното в другото. Подобна редоположеност изглежда неизбежна, ако едно от най-тягостните наказания за грешниците е възможността да съзерцават небесните блаженства, както осъденият богаташ вижда Лазар в скута Авраамов (Лука, 16:23) и както праведният баща и грешната майка на пътешествуващото в отвъдното момиче от един френски *exemplum* се виждат един друг. Дори ако в пространството между тях бъде вместено "третото място", това вклиняване слабо раздалечава рая и ада. Тома от Аквино настоява, че чистилицето трябва да е разположено в непосредствена близост до ада, за да може един и същ огън да гори осъдените на вечна погибел и да пречиства душите на онези, които все пак ще се спасят. Но то не е отдалечено и от рая. Във видението на Готскалк пътят между двете места трае само малко повече от един ден.

Странно приближени могат да бъдат и отстоящи на огромно разстояние едно от друго земни места. Ако по дефиниция антиподите се намират в най-отдалечената обратна страна на обитавания от човеците свят, то един селянин попада в техните земи направо от Англия, промъквайки се през някакъв земен отвор в търсене на изгубената си свиня. Гервазий от Тилбъри, на когото дължим този разказ, уверява, че е в състояние да посочи свидетели за неговата истинност.

Озадачаваща е, от друга страна, една характерна промяна на наратива при описанията на реални пътешествия в далечни земи. Когато през 1253 г. холандецът Вилем де Льобрьок, францискански монах и папски пратеник, встъпва в страната на татарите, той – напускателно сякаш за миг позицията си на безстрастен и обективен регистратор на видяното – се изкушава да сподели усещането си, че е попаднал „в свършено друг свят“ и че дори е прекрачил портите адови. Неговият съвременник, прословутият венецианец Марко Поло, който в пролога на пътеписа си обещава в пряк текст на читателя да говори единствено за онова, което сам е видял или е чул от достоверни свидетели, така че в писанието му да бъде явена самата истина без никакъв примес на лъжа, и който наистина дълго време се придържа към заявеното обещание, неочаквано в третата книга, посветена на пътуванията му към най-отдалечените на изток острови, започва да говори – именно като очевидец! – за кинокефали, грифони, черни, подобни на истински дяволи, великани, сиреч за персонажите на традиционните средновековни "чудеса на Изтока". Илюстрациите към един Парижки препис на неговата книга, направени в знаменитата школа на Бусико, изобразяват споменатите, но и други чудновати създания (циклопи, скиоподи и без-глави човеци), разполагайки ги обаче в... Сибир. В едно съчинение от 12 в., посветено на скъпоценните камъни, на техните необикновени медицински и други чудодейни свойства, разстоянието до земята, в която растат те, Индия, е странно свръх-екстензирано. Опасното плаване през Червено море според анонимния автор трае шест месеца, а още цяла година е нужна, за да се достигне разположената край река Ганг страна на чудесата. Като далечна земя се привиджа и Ирландия – страна на магии, на тайн-

ствени лечебни треви и на древни предания.

4. И така, с какво да си обясним странната напрегнатост между далечност и близост на определени места в „географията“ на средновековието? Как да разбираме, от друга страна, лекотата на прехода между документалното свидетелство на пътешественика в далечни земи и фикционалния дискурс на средновековните „топографии“, поразителния диктат на литературната конвенция над непредубедения поглед на очевидеца? Очевидно най-простият път към отговора на тези въпроси е възглеждането в средновековната „интуиция“ за пространството. В литературата е посочвано многократно, че европейското средновековие не разполага с понятие, изразяващо модерната представа за пространството като празно, само по себе си безсъдържателно вместилище на различни предмети, като изоморфна тъкмо в своята безкачественост континуалност. То не разполага и със специфичен термин, който да изразява подобна представа. Думата *locus* обозначава заеманото от предмета място, сиреч мястото ведно с изпълващото го съдържание; думата *spatium* – отстоянието между предметите, което (за да бъде именно отстояние между *два*, сиреч *много* предмета) предполага отчетлива съдържателна диференциация между конституиращите го компоненти. Средновековната представа в твърде висока степен възпроизвежда митологичната визия за едно неизотропно и нехомогенно пространство, в което всяко място и всяка посока имат свой уникален вид и собствена ценност, в което мястото се конституира като такова чрез неповторимото си и несводимо към нищо друго съдържание, в което всеки елемент притежава собствен колорит и собствени характеристики. Европейското средновековие познава само такова пространство – не еднородна и изоморфна безкрайност, а завършен в себе си и строго вътрешно структуриран ансамбъл от места; в цялостта си то е непременно съставено от различаващи се едно от друго места, то е – според сполучливия неологизъм на Мишел Фуко – „пространство от места“. Но това означава, че пространството не е мислимо извън определящия неговото иманентно съдържание „епитет“. То никога не е просто пространство и никога не може да съществува по друг начин освен като окачествено – като сакрално или профанно, охранявано или незащитено, обитаемо или пустинно.

Същевременно дължни сме да уточним, че в случая имаме работа не просто с естествено удържана в продължение на достатъчно дълго време митологема, но и с промислена и в някакъв смисъл „нормирана“ от високата култура идея. Ако пространството, също както и времето – отбелязва Августин в „За Божия град“ – са създадени заедно със света, то нелепо е да го мислим извън изпълващото го съдържание, като вместилище, в което са разположени нещата. Разбира се, в този случай то не може да е и безкрайно, защото това допускане би породило абсурда на съвместеността на две безкрайности, но и защото то би имплицирало съществуването на безброй много светове, което е нелепо. По този начин Августин изключва хомогенността (за да бъде универсално вместилище на всички възможни форми пространството следва да е безусловна лишеност от форма и, следователно, да е навсякъде равно на себе си според собственото си определение), но също и изотропността, понеже крайното, сиреч притежаващото контур или граница, непременно е вътрешно структурирано и отделните негови компоненти неизбежно се окачествяват в различеността си един спрямо друг (например като център и периферия, горе или долу, дясно и ляво). Пространствената безкрайност не може да бъде постулирана, защото тя би отрекла самото понятие за пространството като съдържателно определена реалия и би породила един недопустим оксиморон: о-**предел**-ена без-**предел**-ност.

Августиновите разсъждения по същество изцяло блокират възможността за "Нютонова" интерпретация на про-пространството. Както в много случаи, така и тук епископът на Хипон остава за дълго законодателят на европейското мислене през средните векове. Дори най-радикалният критик на неговото разбиране, знаменитият Джон Скот Ериузена (чието схващане остава прочее непопулярно чак до преоткриването на Аристотеловата физика през късния 12 в.) не отива по-далеч от това да определи пространството като границата или естественото определение, модус и разположеност на нещата. Впрочем дори силно повлияните от Аристотел авторитети на високата схоластика – Алберт Велики, Тома от Аквино, Дънс Скот и т.н. – не са склонни да оспорват съдържателната обвързаност и дори идентичност на мястото и заемащия това място предмет.

Наистина, тази учена визия се поддържа и от свършено тривиални и общоподелени представи. Бог твори "по мяра, число и тегло", което означава, че актът на сътворяването е същевременно и акт на пространствена (и темпорална) локализация. Всяко съществуващо нещо има нормата на битието си в собственото си място. Мястото по думите на Роджър Бейкън е в някакъв смисъл принципът на нашето съществуване, нещо като наш баща. Затова и човекът през средните векове се идентифицира "топографично", включвайки в същностното си определение (кодирано в личното име) названието на мястото. Очевидно е, че мястото може да играе ролята на реален обозначител единствено ако е достатъчно ясно отличено в уникалността на собственото си съдържание. В средновековна Европа назоваването на някого "пикардиец" или "наварец" е указание не просто за локален произход, но и за причастност към определени достойнства или пороци, "естествено" присъщи на онези земи.

Принципът на конституирането на раз-члененото в себе си и следователно множествено пространство е не толкова абстрактното количествено отстояние, а качествената отличеност на различните му сегменти. Ако пространството е същностно определение на многообразните по своята форма, вид и предназначение твари, то преференциалността на качеството пред количеството е лесно обяснима. Качеството е по-силен диференциатор от количеството. То придава в по-висока степен уникалност на отделното съществуващо, очертава по-категорично границата на неговото значение. В този смисъл то е и по-пригодно да конституира света като единен, но отчетливо разчленен в себе си ансамбъл.

Ако обаче това е така, то ние ще сме в правото си да допуснем, че и идеята за далечност ще изразява не само и не толкова фактическото разстояние между две места, колкото тяхната смислова несъприродност. Четиридесетте последни мили до рая никога не могат да бъдат преодоляни от мореплавателя, защото в различеността си от този тук свят райският остров се привидява като радикален хетеротоп, което и означава – като непостижимо далечен топос. Раят и адът може да съседстват и границата между тях да не надхвърля ширината на една река, но те са все пак безкрайно далеч един от друг, доколкото първият е мястото на славата, мира, вечния живот, а вторият – това на мизерията, противоборството и вечната смърт. Най-важното за свети Бернар (или за автора на цитираната проповед) е не да оттласне преизподнята от стените на рая и не просто да констатира несходството ѝ с небесната ни родина, а да я конституира именно в нейната безусловна

другост спрямо последната, като "царство на неподобието", *regio dissimilitudinis*. Непроходимият лес от авантюрните романи може да е прилепнал до стените на замъка, ала все пак е възприеман именно като възплъщение на самата идея за далечност, доколкото в безлюдността и „пустинността“ си той отрича парадигмалното укрепено човешко обиталище и разгъва безпределно хоризонта на живота.

И, от друга страна, пътешественикът се чувства задължен да изрече отдалечеността от родината си тъкмо чрез чудноватостта, неордигнерността и абсолютната другост на посетения от него земи. Промяната на наратива, на разказвателната стилистика е в някакъв смисъл задължителна, доколкото за средновековния човек не е възможно да припознае нещо като много отдалечено, ако същевременно не го окачестви и като радикално различно. Близкото и далечното се преживяват през средните векове според опозицията между свое и чуждо, което означава още между реда и безредието (или по-скоро между нормата на реда и многобройните ѝ възможни девиации от пълния хаос до квази-редовете), между смисъла и безсмислието (или по-скоро между нормата на смислеността и многобройните липсващи или подвеждащи значения). Близко е познатото, обичайното, обживяното от човека, на колкото и голямо разстояние да отстои то. Далечно, напротив, е онова, което надхвърля или не достига мярата на човешкото, дори ако то е поместено в собствения ни дом.

С това можем да си обясним в частност спокойната разсъдливост и обективност на поклонническите "итинерари", чийто разказ всъщност просто преот-крива в Светата земя (пътят дотам трае обикновено около пет месеца!) отдавна познати на християнина топоси. С това можем да обясним и факта, че някои визионерски предания не изпитват нуждата да транспонират непременно пътуването на душата в извън-световните пространства, съумявайки да обозначат прехода към отвъдното чрез радикалните руптури към другостта именно в този тък свят. В този ключ ние сме в състояние да разчетем смисъла на удивителното пътуване на свети Брендан по море, което естествено се осъществява на запад от ирландските острови, ала при все това достига търсената "обетована земя", сиреч земния рай чрез обръщане към онази световна посока, изтока, където е единствено възможната неговата "знакова" локализация. Сега ние можем да разберем, защо в своята "Църковна история" Ордерик Витал описва далеч по-подробно и по-"фамилярно" Норвегия, с която изглежда го свързва наследствена връзка, нежели пространствено по-близките до норманския манастир Сент-Еврул Франция, Англия или Германия. Специфичната интерпретация на далечността, най-сетне, хвърля светлина върху обичайната за визионерската литература условност на топографичните описания, както например когато разказвачът ту твърди, че адът е под земята, ту го помества в крайния север, ту заявява, че до него се стига по някакъв заобиколен път. В последния случай точната локализация и не е необходима, тъй като символичният код – долното, северът – ясно конституира преизподнята като топос на злото и чуждостта.

5. Ако казаното дотук е коректно, то от него биха могли да бъдат изведени най-малкото две съществени следствия. Не-изоморфното пространство на средновековието е на първо място непременно време-пространство, "хроно-топ" (ако използваме популярния термин на Михаил Бахтин). Времето е важен детерминант на всяко място. Поради неговата протяжност, поради несводимостта на отделните му сегменти един към друг то напълно успешно може да "специфицира" пространството, да очертае неговия строго индивидуален лик. Времето е в състояние да придобие чрез неповторимостта на наратива си

уникален контур на мястото, в което се разгръща определен сюжет. Структурата на пространството, следователно, се конституира преди всичко исторически.

Изследователите на средновековните *mapae mundi*, прочее, отгавна са забелязали, че първоначалната функция на гео-графската карта е "да представи един визуален наратив на християнската история, удржан в географска рамка, а не да съобщи географски или космографски факти". Наистина, всеки сегмент от пространството на *orbis terrae* е отбелязан, тъй да се каже, събитийно, за всяка пространствена обособеност се провижда някаква историческа фабула (трите континента например са поделени между синовете на Ной части на света). Върху картата от Бурго де Осма (ок. 1086), илюстрираща коментара на Беатус от Лиебана, отделните области са привидяни най-вече като пространства на дейността на Христовите ученици и поради това са обозначени чрез изображенията на дванадесетте апостоли. В други случаи образът (*pictura*) просто е заменен с текст (*scriptura*), като двете форми на разказ се третират като взаимозаменяеми (Лондонският псалтир от 1260 г. съдържа две аналогични карти, едната "образна", другата – "текстуална") или комплементарни (северното полукълбо на картата на Ламперт от Сент-Омер изобразява градове, реки и планини, южното е "покрито" с подробно словесно описание). Най-радикалната форма на подобна замяна представляват напълно без-образните карти от типа на тази в Библията от Арнщайн (12 в.), където текстът е вместен в една свършено семпла традиционна тричастна схема. В подобни карти топографските характеристики на пространството са максимално редуцирани, историческият наратив е като че абсорбирал самото пространство, така че мяра на последното е станало изцяло не отстоянието между местата, а дистанцията между времената. В случаите, когато историята се окаже дисонансна с определени космологични принципи, възникват "травматични" сюжети, какъвто е например този за четвъртия континент. Хипотетично такъв би следвало да има, понеже символният знак на твърдия свят е четворката. Същевременно библейският текст недвусмислено разделя земята между тримата Ноеви синове. Оттук именно се пораждат многобройните тревоги във връзка с обитателите на четвъртия континент, споровете относно (квази-) човешката им природа и възможната им евангелизация, без която, разбира се, не би се изпълнило пророчеството за второто пришествие на Божия Син.

Функционирането тъкмо на времето като същностен епитет или – казано в жаргона на схоластиката – като суб-станциална форма на пространството, обяснява както своеобразието на средновековната картография, така и характерните деформации и неточности върху средновековните карти. Те, разбира се, не допускат наличието на неозначени места. Дори когато върху тях са изобразени непознати за европейца земи, последните непременно биват именувани, дори названието да е смътно и условно като "*insula incognita (h)omini¹*", както е на една от "Исидоровите" карти от ок. 750 г. или "*hic antipodes nostri habitant²*", както е на картата, илюстрираща написания между 1112 и 1121 г. *Liber Floridus* на Ламперт от Сент-Омер, или пък биват все пак означени с някаква графична фигура, каквато е прелестният скиопод под яркото червено слънце в преписа на Беатусовия "Апокалипсис". От друга страна разказът за далечните земи в твърде висока степен се базира тъкмо на историческото предание. В хрониката за 1070 г. Адам от Бремен описва Северно море не според свидетелствата на мореплава-

¹ Остров, неизвестен за човешките - лат.

² Тук обитават нашите антиподи - лат.

телите (каквито несъмнено е чувал), а следвайки Хорозий и Марциан Капела. Топографията на Ирландия на Жералд от Камбре е базирана не толкова на собствените му впечатления, колкото на описанията на тази земя у Солин. И Жак от Витри, който прекарва сравнително дълго време на изток, предпочи-та да говори за Светата земя изключително с думите на Августин и Исидор. "Няма нужда да пишем подробно за тези неща, – прекъсва неочаквано разказа си за Ерусалимските църкви един поклонник от средата на деветото столетие - защото Беда говори достатъчно подробно за тях в своята "Английска история" и ние нямаме какво да добавим". Друг, няколко века по-късно, мотивира пътуването си с желанието да види с очите си онова, което е чувал. Така целта на поклонничеството се оказва стремежът за препотвърждаване на безусловно меродавния исторически разказ. Пространството в този контекст се мисли просто като визуализация на историята или на времето, разбира се на времето не в естественото му течение, а в уплътнеността му в поредицата решаващи епизоди от сакралната история, на времето в неговия "кайрос".

Самите размери на изобразените топоси се определят открито чрез интензивността и обхвата на разказа. Азия е традиционно най-големият континент, защото тя трябва да вмести в себе си най-голяма част от историята. Обратно, неизброените пространства на Севера, включително Русия и Сибир, са сведени до тясна ивица, понеже в тях липсва историята, която да ги изпълни. Пак поради тази причина сушата, според общоразпространената представа, обхваща между пет и шест седми от земната повърхност, водните басейни са по правило малобройни, а световният океан е традиционно изобразяван като опасваща земята тънка лента, доколкото епизодите от човешката (и сакралната) история само в изолирани случаи са свързани с морето. Впрочем ентузиазмът на Колумб в известна степен е обясним с убеждението му, че океанът има по-малки размери и сравнително лесно може да бъде прекосен. Кратката, макар и пределно драматична история на пребиваването на първите хора в земния рай, е причината той да заема върху картите сравнително малко място, при все че още Августин го смята за "твърде обширен", а през 12 в. известна популярност придобива дори идеята, че земният рай е всъщност цялата земя в нейния статус преди грехопадението на хората.

За нашата тема функционирането на времето като същностен детерминант на пространството е от изключително значение. Времето на несприродност наистина е в състояние да конституира дадено място като непостижимо далечно. Ритъмът на живота в земния рай е свършено изтръгнат от естественото течение на времето, мерено между другото чрез смяната на сезоните. В рая – по думите на Августин – няма лято и зима, в него – по думите на Исидор от Севилия – царя вечна пролет. Подобно "изравняване" на сезоните цели да бъде редуциран ходът на земното време и раят да бъде означен именно в неговата екстра-темпоралност, сиреч в радикалната му другост спрямо което и да е познато пространство. Това изглежда да е достатъчно, щом дори толкова пристрастен към мерките и изчисленията автор като Беда Достопочтени демонстрира практическата си незаинтересованост от точната географска локализация на това иначе безспорно земно място. Същото важи за чистилището. В един популярен средновековен *exemplum* на измъчвания от болестта си човек се предлага да понесе още две години страдания или да изтърпи два дена в чистилището. Изборът на второто се оказва погрешен, понеже един ден на това място се равнява на хиляда чо-

вешки години. Тази дискрепантност на времената вече преобразува чистилицето в далечно място и прави невъзможно възприемането на пътя дотам като банална разходка, дори ако съответният остров е отделен от селото на брега само с тесен морски провлак.

По сходен начин се конституира и идеята за далечност на вътрешно-световите топоси. Авантюрният лес е задължително много стар. В него е утаена колективната памет за едно загадъчно, тайнствено и във всеки случай изплъзващо се от мярата на обичайния живот минало. В плътната сплетеност на гърветата, в тесните просеки, в постоянния полу-мрак, в неясните звуци са кодирани древните и неизтребими страхове на човека. Затова и въстъпването в леса е неотменим компонент от онзи авантюрен итинерарий, който се мисли винаги като бродене из далечни земи. Изолираността на пустия замък, неговата откъснатост от хорските поселения, труднопроходимостта на пътя към него са пряк резултат от някакви необичайни и трагични събития в далечното минало и тази (темпорална) отдавнашност на причината отгръпва и мястото от обживените човешки пространства. Отблъскващият мирис на прекрасните, ала безплодни гървета, растящи недалеч от Содом, е все още неразнеслият се напълно мирис на оня грях, заради който Бог е сринал древния град. Така историята е тази, която оформя особеностите на ландшафта.

6. На второ място такава разбиране за пространството като ансамбъл от места предполага особена усетливост за границата и прехода. Изучавайки средновековните итинерарии – визионерски, поклоннически, авантюрни, – ние непрекъснато се натъкваме на множество несъразмерности. Понякога кратки отсечки се удължават до неузнаваемост. Прословутото двудневно пътуване на монаха Ришер от Реймс до Шартр в края на десети век е само един, но не и единственият пример. Обратно, нерядко пътят до далечни земи и дори до отвъдното е неестествено съкратен и дори напълно редуциран. В немалко разкази за поклоннически пътувания придвижването до Светите места не е споменато дори с една-единствена дума, а там, където все пак затрудненията по пътя са отбелязани, то те са или обичайните за всяко пътуване (лоши пътища, палеца жегга, враждебно местно население и т.н.), или са не там, където бихме очаквали да премине границата между “отсам” и “оттамък”. Така големите трудности при пътуването си до гроба Господен през 720 г. свети Вилибалд среща при преминаването си през “обширните пространства на Италия”. Всички неудобства след това са изцяло в границата на конвенционалното. Показателното при това е, че поклонникът има усещането да е стигнал до самия край на света, както и сам заявява в “отчета” си пред папа Григорий III. Единствената опасност по пътя си ирландецът Симон Семеонис вижда в “жестокото и опасно” море между родината си и Англия, истинската дистанция – между славеевата или по-скоро ангелоподобната реч на англичаните и нечленоразделния брътвеж на ломбардците или животинското ръмжене на германците, а “стръмните планини, дълбоките долини, обширните пълни с разбойници лесовете” на Европа (!) очевидно не дават повод за нарушаване на спокойния и равен ход на разказа. Смяната на жанра не променя нещата. Някои от визионерските пътувания са изумително кратки. В други, както например в това на монаха от Уенлок, итинерарият като че напълно отсъства. Когато все пак той е обозначен чрез думи като “тръгнахме”, “вървахме”, “отидохме” и т.н., решаващите прехождания стават все пак “по незнаен начин”, *nescio quo ordine*. Читателят на средновековните разкази за пътешествия трудно може да се освободи от впечатлението за някаква странна редоположеност на затворени в самите себе си епизоди, за особена

синкопираност на движението, за следване един след друг на като че стопирани кадри, без плавност на прехода, според ригидната логика на едно категорично "или-или" – или тук, или там, или отсам, или отвъд. Споменатият монах от Уенлок прехожда в различните топоси на отвъдното собствено без да се движи, само променяйки посоката на погледа си.

Това странно декомпозиране на итинерария в жанра на виденията (но – ще добавим – и в други наративни жанрове) подлежи на обяснение. В случая, струва ми се, до голяма степен става дума за способността на определени сюжетни форми да изразят идеята за далечния преход. Простият разказ за прекосяването на огромни пространства очевидно се оказва недостатъчно експресивен, за да внуши представата за радикалната другост. Защото ако пространството е наистина ансамбъл от – уникални според вътрешната си мяра! – места, то прехождането между тях ще бъде задължително преодоляване на граница, надмозване на някакъв битиен зев. Отиването другде не може да бъде банална разходка, обикновено преместване в пространството. Напротив, то означава непременно проблематична онтологична експанзия, а поради това и предполага същностна екзистенциална трансформация.

Има достатъчно податки за това, че средновековният човек възприема далечното пътуване точно по този начин. То задължително се легитимира чрез своеобразна поредица от типични жестове, отбелязващи ритуала на прехода: изкъпване, което в символичен план е равнозначно с покръстване; благословия на епископа или местния свещеник; преобличане в нови грехи, което означава и своегo рода подмяна на идентичността; дори смяна на името. Дълбинността на трансформацията следва, разбира се, да бъде означена по подобаващ начин. Защото, наистина, няма пренос на качества или състояния между двата несъизмерими топоса, така че онзи, който е зърнал дори за кратко небесните блаженства, трудно надмозва погнусата от собственото си тяло, а завърналият се от отвъдното никога повече не се усмихва, тъгува и дори изгубва цвета си.

Итинерарият може да изкаже идеята за прехода единствено ако бъде, така да се каже, подсилен с мотива за прекосяването на радикална граница. Ефектът на различието може да бъде постигнат с различни средства. Типичен сюжетен ход за конституиране на далечността е смяната на хоризонталната с вертикалната перспектива. Във виденията, разказани от Валерий от Биерцо, адът е разположен непосредствено на границата на рая, но той представлява отсъствие на земя (*deficiente terra*), земен пролом (*excessa terra*), бездна (*pinaculum*), в която визионерът пада като в безкрайно пространство към дълбините на преизподнята, *ad profundum inferni*. Опиталите се да открият рая, придвижвайки се нагоре по течението на Нил, пътешественици се натъкват на страховити планини, които се оказват абсолютно недостъпни за тях. Доближилият се до райския остров пътешественик е разколебан именно от рязката смяна на перспективата – раят е не просто ограден от вода и нетърпима горещина, но той и се извисява на непомерна за човешкия крак височина. Безкрайната отдалеченост на рая от нашия свят според Ремигий от Оксер се означава, разбира се, чрез цезурата на лежащото между двата топоса водно пространство и издигащите се помежду им труднопроходими планини, но и чрез факта, че раят е разположен на много високо място, почти допирайки лунната сфера. Тук идеята за далечността е изцяло пренесена върху вертикалата. Този пренос обаче съвсем не е чисто формален. Вертикалата е в състояние безпрепятствено да поеме функцията на дистанци-

раща скала в един поначало архитектурно или иерархично подреден свят. Именно тя изявява съвършено отчетливо несъприродността на отделните топоси, тяхната различеност според фундаменталната онтологически вкоренена опозиция между добро и зло, истина и лъжа, спасение и гибел. Вертикалата е автентичният носител на значения (макар, разбира се, в безостатъчно окачественото пространство на средновековието хоризонталните дименсии също да могат да се разбират било като позитивно, било като негативно означени) и тъкмо поради това тя е в по-висока степен пригодна да изрази идеята за далечност.

Сходен ефект се постига и чрез подчертаване "другостта" на прекосяваното пространство. Ако обичайното място, в което се разгръща сюжетът на живота ни, е стегнатото в собствените си отчетливи граници човешко поселение (замъкът, градът, манастирът, разбира се, заедно с обживяните от човешко присъствие, култивирани околности), то горската пустош е по-скоро отрицанието на това място и поради това се третира най-вече като пространство на прехода, неподвластно на нормата на правилния живот и заселено с обитатели, неподатливи на санкциониране с обичайните ценности. Несъприродността на границата може да бъде подчертана и в значително по-субстанциален план. Ако човекът е заселен именно на земята, ако земята е естественото му местопребиваване, то границите на прехода ще са останалите стихии, не-земните елементи. Раят (но и прословутият четвърти континент) е недостижим не защото е прекалено далечен, а защото е ограден от огнена стена, която живият човек не може да прекоси. Прехождането в отвъдното в авантюрните романи най-често става по вода. В скандинавската митология душите прекосяват границата на нашия свят с призрачния кораб Нагларфари. По море се отправя към обещаната земя на вечното спасение (но по време на пътуването си той ще достигне и до ада) свети Брендан. На остров в океана е разположен раят в редица от средновековните карти. Водата е твърде пригодна за граница не само поради изменчивостта и необозримостта си, не само поради откритостта си към някакви тайнствени и страховити бездни, но и защото по самата си природа тя отрича абсолютно човешкия дом, превръщайки се по този начин в безусловно маргинален топос. Най-сетне като граница на прехода може да бъде привидян и въздухът. Прословутият полет на вещиците, дискутиран оживено в учената литература на средновековието, но и засвидетелстван от множество признания пред съда на Инквизицията, не е задължително мотивиран с отдалечеността на мястото на сабата. Тъкмо напротив, много често това място е съвсем близо, така че прелетялата дотам върху традиционния си *baston* вещица след това спокойно се връща в къщи пеша. Ала каквото и да е разстоянието, мястото на сабата е непременно отбелязано със знака на другостта, достигането му неизбежно предполага нарушаване на "правилния" ред на живота и затова то трябва да се осъществи именно като трансгресия, като прехождане през някаква чужда среда, несъприродна с обитаваното от човека пространство. Границата може да бъде очертана и с помощта на квази-атмосферни явления или чрез свръх-интензифициране на опасността от прехода. Бълваният от тъмните бездни на преизподнята дим издига "нещо като ограда" между сякаш допиращите се един друг ад и рай. Отправилите се към острова, наречен *terra repromissionis*, монаси са покрити от мъгла, толкова гъста, че не могат да видят дори носа на кораба. Непрогледен мрак ги обгръща и пред входа към рая. Мястото на прехода между есхатологичните топоси е утежнено с многобройни трудно преодолими препятствия. Мостът между тях е висок, тесен и хлъзгав, а леденият вятър постоянно заплашва да събори пътника в зиналата под него пропаст. Когато стръмните планини, буйните реки, лошите

пътища или нетърпимата жега изглеждат недостатъчни, за да закрият достъпа до "далечното място", на пътя застават диви зверове, змии и скорпиони или пък тайнствени демоници създания.

Доколкото нерядко местата се окачествяват именно чрез заемащите ги protagonисти, то радикализирането на границата между два съседни топоса е възможно да стане чрез посочването на безусловната несъизмеримост по вид, реч, облекло, обичаи или нравствени принципи на техните обитатели. Границата между опиращите се един в друг ад и рай е непреодолима не на последно място и затова, защото първият е разпознаваем като място-на-осъдените, а вторият – като място-на-блажените. Стриктно разделени според характера на прегрешенията си са и обитателите на чистилището. Но и в този свят "трудният преход" (Мирча Елиаде) е винаги към земи, заселени с други народи и раси, към земи без ясни разпознаваеми жестови или словесни знаци, към пространства недостатъчно сигнификативни или с подвеждаща сигнификация. Отчуждаващ ефект могат да имат чуждите топоними, местното название на дадена област, което пътешественикът по никакъв начин не може да разчете като принадлежащо на собствения му свят. Знак за другост е строежът на тялото, цветът на кожата или чертите на лицето, но също голотата или чуждестранната греха, чудноватите нрави или вярвания. Обратно, "приближаването" на далечните земи става чрез включване на техните обитатели в нормата на "правилния" живот, чрез преоткриването в тях например на някаква рудиментарна форма на християнската вяра или чрез обличането в традиционните "тукашни" одежди – включително на амазонките, включително на индийските гимнософисти. При подобно разчленяване на пространството според особеностите на неговите обитатели като далечни ще се привиджат не само земите на традиционните "чудеса на Изтока", но и страната Навара, чиито жители са "различни от останалите люде по нрави и същност" и които наричат Бога *Urcia*, хляба – *orgui*, виното – *ardum*, а църквата – *elicera*.

Отчетливата очертаност на границата предоставя практически безкрайни възможности за алегоризиране на итинерария, за представянето му не като обикновено придвижване в пространството, а като еднократен или постъпателен акт на същностно екзистенциално преобразяване на пътуващия. Пътят на визионера към ада преминава през места като Притворството и Лъжливата вяра, през реката Чревоугодие до Злокобната таверна, сетне край замъка Бордей, през Жестокостта и Прохода на убийството, за да стигне до Отчаянието, преддверието на ада, непосредствено до Внезапната смърт. Друго алегорично пътуване до ада отнема седем денонощия (алюзия за възрастите на човешкия живот?), като всяка вечер героят отсяда у един от смъртните грехове. Показателно е, че и в двата случая алегорията изчезва напълно, когато поклонникът стигне целта на пътуването си. Това изглежда да разрушава логиката на разказа и позволява като че да бъде констативна – както се изразява един изследовател – "печална липса на единство в поемата като цяло както на тонално, така и на структурно равнище". Ала всъщност промяната на наратива е напълно разбираема. Алегоричното означаване на местата на самото придвижване изглежда неизбежно, поради необходимостта те да бъдат окачествени именно в различеността им едно от друго, да бъдат отчетливо кадрирани така, че наслагването им едно след друго да изяви динамиката на една действителна трансформация. Целта на пътуването, адът, е вече отнапред означен именно в неговата радикална другост. Тъкмо това позволява по-свободно боравене с възможностите на разказа и позволява при описанието на този топос наративът да стане реалистичен или – както е в случая – сатиричен.

7. Една последна бележка. Схващането на далечността именно най-вече като качествена несъприродност позволява да се разреши и един от големите парадокси на средновековната визия за пространството. Във всекидневния си живот човекът от средните векове "покрива" най-често съвършено ограничен периметър, така че като далечни и чужди се възприемат значителни земни пространства. Същевременно визията за света, нормирана най-вече в християнското предание, е подчертано универсалистка. Универсалисткият поглед обаче не допуска безусловното маргинализиране на никоя Божия твар. Защото ако е вярно, че "няма нищо напразно у Бога", сиреч че Бог не създава нищо без да го натовари с някаква мисия или предназначение, то очевидно е, че дори най-нищожните и най-странните създания следва да бъдат включени – и то позитивно – в обитавания от нас свят. Такъв е случаят с чудовищата. Те, разбира се, са изтласкани на самия край на света и са в някакъв смисъл изведени извън историята на човечеството. Но няма съмнение, че самото им съществуване е оправдано от някакво промислително основание и Августин ги третира като своего рода морални алегии, сътворени благодатно за поучение на човеците. За да реализират обаче промислителната си мисия, те в някакъв смисъл трябва да бъдат "погръчни" на хората. За средновековното мислене е изключено те да бъдат възприемани просто като екзотична декорация на външната граница на земята. Те са, разбира се, другото на обитаемия човешки свят, но тази другост може да разгърне конструктивната си смислова мощ единствено ако бъде непосредствено прилепнала до този свят, ако неговите обитатели чувстват отблизо горещия гръх на тази далечност и я възприемат като естествен ингредиент на собственото си съществуване. Средновековната идея за пространството позволява това съвместяване между далечност и погръчност. Работата е там, че като "далечни" могат да бъдат припознати не само четвъртият континент, границите на Африка или загубените в океана острови, но и всички онези места, които носят върху себе си стигмата на другостта. Чудовищните създания са разположени по Божия воля в самия край на света, ала същностният знак на заеманите от тях места е тяхната непроходимост. Тези места не могат да бъдат пребродени било защото те по естеството си отричат нормалните човешки обиталища, било защото в тях отсъства каквато и да е подредба, онази вътрешна разчлененост, която позволява преодоляването на определено разстояние. Ала подобни места ни заобикалят отвсякъде. Такива могат да бъдат горската пустош, планинските долини, голите върхове, речните извори, дълбоките езера, изоставените постройки и т.н. В такива далечни топоси човек може да попадне веднага щом прекрачи прага на собствения си дом. Нещо повече, дори вътрешното пространство на дома е достатъчно пластично, за да изяви при определени условия непостижимата си далечност.

Колкото и стеснен от гледна точка на съвременните разбирания за разстояние да изглежда светът на средновековния човек, той е отвсякъде плътно пристегнат в границата на далечността. Но всяка граница е амбивалентна. Тя ни затваря в собственото ни място, но същевременно е и прагът, примамващ ни да пристъпим отвъд, да преодолеем "трагедията на еднотворността, пиесата с хилядократно повторение" на собствения ни живот. Предизвикателството на границата през средните векове изглежда дори по-непреодолимо, доколкото чуждото и неординерното е, така да се каже, зримо с просто око. Човешкото битие е непосредствено опряно в другостта. И ние с основание ще постулираме като негов конституент онази жажда за далечност (*amor de loing, amor de terra loingdana*), така прелестно възпята от трубадура Жофре Рюгел.

Отварянето на стоманената клетка

Владимир Граев

Доцент, преподавател във Философския факултет на СУ "Св. Климент Охридски". Автор на книгите: *Силите на субекта. Опит върху философията на М. Фуко и Прекъсването на пътя*. Преводач на редица съвременни френски и италиански мислители. Понастоящем е посланик на Република България във Ватикана.

*And men and women ow the world were glad,
Who'd never cared or trembled in their lives.*

W. H. Auden

В книгата си *История на атеизма*, Жорж Миноа¹ твърди, че в наши дни има 1,8 милиарда агностици и 250 милиона атеисти. Не знам по какъв начин е стигнал до тези цифри, но е безспорно, вярата не е повече обществено задължение. Факт е, че след 1968 г се наблюдава брутално изличаване на религиозната култура, пълно скъсване в предаването на традицията между поколенията: главоломен спад на религиозните практики (днес едва около 10% от европейците ходят и то нередовно на църква). Очевидно става дума не за заговор или случайно стечение на обстоятелствата, а за епохален, променящ из основи човешката цивилизация, факт. Същевременно религията (канонизациите и младежките срещи на папа Йоан Павел II, поклонението в Мека) остава единствената традиционна институция, все още способна да събира на едно място милиони хора. Така или иначе религията продължава да детерминира идентичността, да мотивира чувствата и действията.

За отправна точка на настоящия размисъл бих желал да се спра на лекцията "Вяра и знание" на Юрген Хабермас², произнесена при получаване на наградата на немските книжари във Франкфурт само месец след потресаващия *turning point* на 11 септември – къс и лесен за прочитане текст. Според мен той е най-добрият пример през последните години за тъй скъпата на Мишел Фуко отговорност към настоящето и представлява най-успешния и последователен опит да се схване духовната ситуация на нашето време (Хабермас поема емблематично прочутия израз на Ясперс от 1931 г.), неговата концептуална и политическа сложност, въплътена от преплитането на секуларизация и мондализация. Съвременната криза в отношенията между секуларизираното общество и традиционните религии не съвпада с никакъв цивилизационен сблъсък, ясно разграничаващ между вътре и вън, ние и другите, (според прословутото заглавие на книгата на Цветан Тодоров) – западни и не-западни люде. По изненадващ начин обаче тези отношения продължават да структурират съвременния живот, те прекосяват хоризонтално целия глобализиращ се свят, като кризата изобщо не щади света на либералната демокрация. Краят на историята, който Фукуяма провъзгласи

¹ Georges Minois, *Histoire de l'athéisme*, Paris, Fayard, 1998.

² Сп. Демократически преглед, Зима 2002 г.

непосредствено след 1989, се оказва епоха на радикализиране на напрежението и конфликта. Добре известно е, че западният свят е роден от дългия процес на секуларизация. Изненадващото е по-скоро обаче, че тя продължава да го поляризира. Конфликтът между религия и общество се измества от тясно политическата сфера (отношенията между църква и държава) към сферата на етиката и правото (сблъсъкът е между радетелите на науката и техниката и новите кръстоносци на живота около абортите, евтаназията и генетическите манипулации), за да се върне отново в полето на политическото (след 11 септември). Хабермас изхожда от неудовлетвореността от биоетическата дискусия и травмата от 11 септември, за да преосмисли категориите на модерността, на глобализацията и секуларизацията, за да схване настоящето в едно ново концептуално съзвездие, без при това да се отказва от най-важната придобивка на модерността: идеята за свободата и достойнството на индивида и универсалната сила на правата на човека.

Очевидно е, че в основата на атаката в Ню Йорк (без да забравяме политическата и стратегическата употреба) са религиозните мотивации. За ислямските фундаменталисти модерността, глобализацията, американизацията на света са въплъщението на Злото. Накратко "духовната ситуация" на нашето време, определена от конфликта в Светата земя, в Близкия изток, Кашмир и Балканите, се характеризира с "политическа духовност"³ на исляма, който като "религия на борбата и жертвоприношението" се бунтува срещу глобалната хегемония на западната демокрация и се бори за преобразуването на света. Ситуацията напомня в някаква степен религиозните войни през 16 и 17 век, това травматично събитие, което роди процеса на секуларизация и модерността.

Преди да се върна към анализа на Хабермас ще се спра набързо на някои други анализи на духовната ситуация на нашето време, като предварително изясня ключовите за дебата понятия. Надявам се, че тези отклонения ще позволят все пак по-ясно да се схване залогът на съществуващото напрежение.

Що е секуларизация? Този технически, заимстван от каноничното право термин започва да се използва след Вестфалския мир (1648), за да обозначи експроприирането на църковните имоти или по-точно преминаването на собствеността на Католическата църква в ръцете на протестантските владетели. От самото начало решаващо е политико-юридическото измерение на процеса. В основата е Августиновото учение за разделянето на двете царства или града, противопоставянето на църковно и светско, на духовно и мирско, което структурира западноевропейската култура. Процесът на секуларизация е в центъра на търсенията на Макс Вебер, който се стреми да схване съдбата на Запада (разомагьосването, изоставянето на магико-сакраменталните средства в търсене на спасението, рационализирането на света, процедуралното секуларизиране на правото) не само чрез изследване на икономическите, политическите, юридическите условия, но преди всичко чрез решаващия фактор на етиката в поведението на социалните дейтели⁴. В политическата и социалната област секуларизацията води до изгубването на ценностите и традиционния авторитет, докато в измерението на философския спор тя е синоним на постепенното ерозиране на теологичните и метафизичните основи, на отварянето към сферата на случайността, избора, активното действие в света. За едни процесът на секуларизацията е положителен, той разт-

³ Според злощастния израз на Мишел Фуко по повод на иранската революция.

⁴ обусловена, не само от калвинизма, но от цялото юдео-християнско наследство.

варя без остатък структурите на стария свят и бележи епохален праг в борбата за самоутвърждаване на човека. За други просто става дума за трансформация, за секуларизиране на християн-ската теология на историята⁵.

Процесът на разделяне между религия и общество не е еднолинеен и необратим, а е отворена динамика, която от самото си начало е белязана от двусмислена структура. Същественото е, че това е конфликтен процес, на напрежение и сблъсък, т.е. не се касае за липса на отношение между религия и общество, тъкмо напротив. Секуларизацията изтръгва и разбива: за Запада може да се сметне, че това е процес на творческо разрушаване: един нов свят се ражда върху отломките на стария режим, ала в ислямските страни не виждаме никаква компенсация за причиненото страдание от разрушаването на традиционните форми на живот – оттук и омразата, враждебността, преминаването към терористичните действия. Религията днес се превръща в привилегированото средство за символичната идентификация. Около представянето на идентичността се завързва предопределящата логиката и стратегията на глобалния конфликт битка за признаването. Простото отбелязване и квалифициране на времето различие в световните ритми не е достатъчно, тъй като разнобоят не е между ние и другите, но и между нас самите, които се превръщаме в чужденци за самите себе си⁶.

Безспорно, генеалогията на сблъсъка на духовна и светска власт е хилядолетен процес: споменах учението на свети Августин, изникват образите на папите Лъв Велики и Григорий VII, на голямото противопоставяне между папската и имперската власт през 11-13 век. Религиозните войни, в които църквата губи ролята си на гарант на политическата власт бележат началото на модерността. Прословутата максима *cuius regio, ejus religio* ясно показва, че политическият суверен, напълно свободен от отговорност към сферата на духа, се превръща в гарант на общественения ред. Процесът на секуларизация се измества после в полето на морала с нестихващи от векове битки около семейството (гражданския брак най-напред, доскоро развода, а днес брака на хомосексуалните двойки и осиновяването от тях на деца), образованието, биоетиката.

Юридикополитическите залози не липсват и днес. Републиканска Франция по-де инициативата да се премахне позоваването на християнските корени и изобщо на религиозното наследство на Европа от преамбюла на Европейската харта за правата на човека. Християнските изповедания (и на първо място папа Йоан Павел II) призовават това отново да бъде включено в Европейската конституция, тъй като именно християнството обединява още през 1000 г. Европа и християнството е фактор на единение на европейските народи⁷. Законодателят не се чувства обаче задължен да преведе в текста на конституцията и законите позицията на християнските деноминации. Можем все пак да се запитаме осъзнават ли се и доколко произтичащите последици от решението да не се държи изобщо сметка за религиозния фактор.

Видно е, че Франция и днес продължава започнатото с Френската революция целенасочено действие да се сведе до минимум ролята на църквата в социалния живот: правата на човека (основани в националния, републикански суверенитет) срещу правата на Бога (основани в съществуващото традицион-

⁵ Водещите имена в този спор са Ханс Блуменберг и Карл Льовит.

⁶ Ако си спомним едно заглавие на книга на прочулата се Юлия Кръстева.

⁷ Разкъсването на християнското единство със схизмата от 1054 г. и Реформацията през 16 век имат трагични последици за европейската съдба.

но изповедание). Тоталитарните режими, особено комунистическите, се стремят напълно и с насилие да унищожат автономността и спецификата на религиозната сфера. Разделянето между църква и държава в съвременните демокрации е мирно и има за цел да осигури свободата на съвестта. То може да не е тъй крайно, както във Франция, и да се урежда по пътя на конкордатите (Австрия, Италия, Испания), чрез създаването на благоприятни условия за различните религии – “църковен данък” в Германия и дори запазването на привилегирован статут на традиционното изповедание: англиканството (Великобритания), лутеранството (Дания, Финландия), православие-то (Гърция).

Неутралността на държавата по отношение на религията води до все по-пълно отдръпване на държавата от тази сфера чрез разграничението публично-частно и твърде лесно приемания постулат, че религиозните чувства и практики се отнасят единствено до личната сфера и че това е едно от най-големите завоевания на либералната демокрация, което се свързва с постепенното избледняване на дела на религиозното в обществения живот. Ала доколко е валидно това стриктно разграничение между публично пространство, където няма място за религиозното, и частното, към което спадат и религиозните схващания (именно тази основна предпоставка на либерализма поставя под въпрос и Хабермас). Смъртоносният удар, “напускането на религията”, се случва след 1968 г. съвсем изненадващо и непрегвизимо и поразява не толкова обществената, колкото преди всичко частната сфера – вярата, религията сякаш губят изведнъж привличащата си сила и почти изцяло своето влияние върху поведението и действията на индивидите.

Изглежда все пак, че духовната ситуация днес се характеризира с възраждане на религиозните чувства и мотивации, с избледняване на войнствените атеизъм, с осъзнаването, че християнството носи в същината си свободата на съвестта и че секуларизацията е всъщност християнска идея. Мнозина смятат, че съдбата на религията се предопределя от преминаването от етика на ценностите към етика на отговорността и че религията в секуларизираното общество може да бъде единствено “гражданската религия” на демокрацията (по думите на Робърт Бела), т.е. съвкупност, която да свързва в органична система споделяни ценности като свобода, автономност, взаимно уважение, солидарност, които заедно трябва да положат основите на общия живот на хората. Най-характерното днес е, че битката за толерантност (права, гаранции, преговори с власт, която може или не да бъде толерантна) преминава в борба за уважение: всяка култура, всеки индивид иска да бъде признат като такъв, уважаван не само като равен на другия, но и в своите различия и специфики.

След като са изяснени основните понятия, остава да се видят отблизо и измеренията на това напрежение между религия и политика, което е в центъра на анализа на Хабермас. Спорът в наши дни е между кръстоносците на Доброто и гарантите на Доброто. Около това противопоставяне се заплита днес отношението религия-политика и етическия конфликт в съвременния свят. В своя анализ на съвременната ситуация Хабермас разглежда двете главни парадигми: комунитаристи и либерали. Комунитаристите⁸ намират правата, които дава демокрацията за твърде студени, защото нейните инструменти, чисто процедурни, се оказват неспособни да мотивират групите и индивидите. Не е достатъчно да сме граждани,

⁸ МакИнтайър, Нусбаум, Тейлър, Уолдзън, Рорти.

т.е. да бъдем равни пред закона, имайки право на глас и всички други основни права. Трябва да се признават културните специфики и да се гържи сметка за принадлежността. Демокрацията почива върху субстанциалното схващане за доброто и само по себе си справедливото разпределение на ресурсите не е достатъчно, за да мотивира хората. Накратко, на студентите правила на универсализма комуитаристите (но също и движението *no global*) противопоставят ценностите на топлия контекстуализъм. Те постулират устойчивостта на културите като монади, като монолитни и затворени формации, които се противопоставят една на друга. Хънтингтън в своя апокалиптичен бестселър за сблъсък на цивилизациите довежда до край тази теза като описва пределно опростено центробежните движения на един разкъсан от верски и етнически конфликти свят, където всяка цивилизация се само-изгражда според свои собствени критерии за идентичност, които изключват другите идентичности и цивилизации.

Да вземем конкретен пример: религиозното образование. Как да се обоснове обучението единствено по католическа религия в италианските гържавни училища, Италия е светска гържава и следователно католическата религия не е повече гържавна религия и не би следвало да бъде (и то като се изключват всички останали) преподавана в гържавните училища? Защитниците на религиозното образование се позовават обаче както на историческия процес и традиция, така и на едно по-особено схващане за светския характер на гържавата. Държавата е видяна като общност, която служи на гражданите и изразява в частност тяхната гражданска и религиозна съвест. Следователно тя не се схваща като безразлична към религията, както е във Франция, а се превръща в гарант на религиозната свобода при конституционно гарантиран режим на верски плурализъм. И все пак, очевидно е, че католическата религия не е като всички други религии в Италия: тя има право да се ползва от определени привилегии, тъй като исторически от хилядолетия е свързана със съдбата на италианския народ и несъмнено има положителна стойност в перспективата на гържавата-общност, която на първо място трябва да осигури продължаването на традицията. Нещо повече, не е достатъчно просто да се преподава "религиозна култура", както са склонни да се съгласят и либералите, защото това преподаване не може да бъде механично отделено от деянето на вярата и то е предназначено тъкмо за вярващи.

За либералите, сред които най-прочут е Джон Ролз, напротив, демокрацията, политическото асоцииране се основават на сключения договор, върху естествената способност да се договарят основополагащите принципи на справедливостта, върху честността (*fairness*), т.е. на основата на общатата рационалност, изчистена от предразсъдъците на личния интерес. Разискванията би следвало да доведат участниците в дебата, както показва Ролз, до политическия либерализъм. Либералната антитеза на комуитаристките възгледи е формулирана във втората книга на Ролз *Политически либерализъм*. Изправен пред плурализма на несводимите и непримирими схващания за доброто, Ролз предлага като единствен възможен демократичен отговор идеята за един застъпващ се консенсус (*overlapping consensus*). Ролз приема докрай плурализма на ценностите и идентичностите, като отстоява същевременно ясното разграничение между процедуралната справедливост (която той изразява сега тъкмо с термина на *overlapping consensus*) и метафизичния субстанционализъм на възгледите за доброто. По този начин той намира в ситуацията на несводимия плурализъм на светогледите ясен критерий за рационалното оправдаване на свободните решения на участниците в политическия диалог.

Единствено тези две течения привличат критическия поглед на Хабермас. Разбира се в постмодерния свят няма вече доминиращи големи разкази, макар и епохата на края на всички големи разкази да се оказва тази на експлозията на големия разказ на Глобализацията. Днес огромни пространства от съвременния политически дискурс са пропиту от *страха* като прекалено дълго време държана настрана остатъчна сила. Той издава несъмнено и нашия тик, непрестанно и навсякъде да наблягаме на крехкостта на обществото от късната модерност, да съзираме в тази крехкост постоянно грозеща опасност, която би могла да “разкъса мрежата на политическите и обществените връзки”. Да не забравяме все пак, че подобен тип дискурс става нещо обичайно във време на разпад на империи или край на цивилизации. Така например за мнозина политолози ниската избирателна активност изразява най-добре вкоренената липса на доверие в известните ни средства за политическо участие, което на свой ред е свързано с паралелното възраждане на фундаменталистски политически проекти. Бихме могли също така да видим в тези анализи отслабената журналистическа версия на обичайния паралел между считания за универсален отказ от общ критически проект за еманципация в определени течения от съвременната социална и политическа теория, и, от друга страна, завръщането към метафизическо, религиозно и ненормативно – троицата на всяка политическа теология. Така или иначе заплахата от идването на нов теократичен ред изглежда основен елемент в направата на съвременните политически бестселъри. Харолд Блум в нашумялата си книга *Западният канон*⁹ използва дълбокия асторизъм на *scienza nuova* на Вико, за да внуши, че Западът стремглаво се движи назад от демократичния век през хаоса – например съвременната криза на националната държава, натиска на етносите върху демоса, на колективните права върху индивидуалните свободи, разпадането на традиционните форми на държавен суверенитет и пр. – към ера, когато единствената налична форма на социална сплав би била някакво сливане между църква и държава, да се надяваме все пак не по модела на исляма. На другия, на либералния край на политическия спектър, Гор Видал, например, с тревога надушва в собствената си страна “полъх на Ваймар във въздуха”¹⁰. След това той обръща вниманието си към стария континент, където също центробежни сили подкопават легитимността на националните държави. Същността на неговата аргументация е, че трябва тези тенденции да се вземат съвсем насериозно и да се откажем да налагаме някакъв световен ред отгоре надолу. Центростремителните блянове за “мирен световен ред” са всъщност далеч по-опасни: “Нека плурализмът и различието бъдат нашата цел, убеждава Видал, защото ако се наложи ново теократично време – а несъмнено фундаменталистите християни, евреи и мюсюлмани никога не са били по-заети: колкото по-голяма е политическата общност, толкова по-голяма заплахата за тази административна единица ще бъде гражданинът”¹¹.

В същото време прочитът, който предлага Карл Шмит на тези събития, призовава властите да бъдат в състояние да се възползват от съществуващите процеси на разпад, подобно на библейския Бог, като начин за творение *ex nihilo*. Актуалността на прословутите редукции на Шмит на политиката до войната, на суверенността до изключението следва не толкова от неговата концептуална проникателност, колкото от неговия опортюнизъм – всъщност те могат да бъдат разбрани най-вече като пристрастие към *aracana imperii*.

⁹ Harold Bloom, *The Western Canon*, N.Y.: Simon Shuster, 1994.

¹⁰ Gore Vidal, *On Chaos in the Dissident World*, London: Harper Collins, 1996, с. 132.

¹¹ *Ibid.*, с. 150

И днес има многобройни примери за подобно отношение към политиката. Да си спомним само за определени черти от поведението на руския президент, който е винаги готов, ако нещата тръгнат в лоша посока да провъзгласи извънредно съсредоточаване на властта в ръцете на президента, за да спаси конституционния ред. Естествено такова извънредно положение би му дало власт да забрани митингите и демонстрациите или пък да разпусне политическите партии.

Напрежението между вяра и знание, съдбата на секуларизацията в епохата на глобализацията се намират също и в центъра на последните работи на философа от Парижкото Училище за социални науки Жак Дерида. Дерида създава дори неологизма *глоблатинизация*, който извежда феномена на глобализацията още от епохата на Римската империя и който обозначава факта, че светът става, според него, все по-“латински”, т.е. религиозен, и че религията става от друга страна все по-световна. Латинскостта, това е амалгамата от римско право и римо-католицизъм, която не просто е в основата на западната тео-политика, но се оказва също сянката, призракът, “който витае над научния и технонаучен разум”. По този начин глобализацията, благодарение на вътрешноприсъщия си християнски дух, не само е вездесъща, но и двусмислена, белязана от вътрешна и невидима граница в своя неумолим ход.

Юрген Хабермас се интересува преди всичко от процеса на демократическа легитимация. Този процес не се основава върху един единствен йерархически подреден принцип: народният суверенитет, но и на два други: правата на човека, и конституционните гаранции. Днес плурализъмът на интересите отстъпва мястото си на плурализма на ценностите и идентичностите (тоталитаризъмът на времето бе радикалният опит да се решат апориите на плурализма на интересите, а днес фундаментализъмът е най-радикалният опит за решаването на противоречията на плурализма на ценностите и идентичностите). Демокрацията притежава необходимите инструменти да реши конфликтите на интереси, ала изглежда безпомощна пред конфликта на идентичностите: ресурсите, които дават правата на човека са повече от проблематични поради своя силен етноцентризъм. Хабермас логично започва своя анализ с феномена на фундаментализма. Продължавайки линията на Ернст Гелнер и Хана Арендт, той твърди, че това е модерен по същността си феномен. Това не е ретрограден симптом, но по-скоро патологична проява на самата модерност. Фундаментализъмът представлява маргинализиране на центъра, на институциите на властта и доминиращата култура чрез динамиката на идентичностни символики, която има за цел да бъде изобретена някаква собствена етническа и религиозна чистота след травмата от сблъсъка със западната модерност. Терористът извлича собствената си сила от миметичното подражание на глобалната имперска структура като на мястото на традиционните йерархически функции се изграждат хоризонтални разсеяни връзки. Перверзната и експлозивна смес от саможертвен фанатизъм и инструментална рационалност превръща тялото на терориста-камикадзе в органическата съставка на постмодерното оръжие на разрушението.

Новото е, че в анализа на феномена на фундаментализма Хабермас взема предвид времевите разлики, които се наблюдават при глобализацията в ход, играта на континуитет и дисконтинуитет, на конфликтно съвместно съществуване на универсализацията, глобализацията и диференциацията, които позволяват да се разбере както несвоевременността на агентите на глобал-

ния терор, така и смъртоносната своевременност на мотивации и средства, на вяра и техника. При все че религията не е рогилият тероризма фактор, не буги съмнение, че тъкмо тя е инстанцията на легитимиране на сблъсъците и конфликтите.

Хабермас дефинира съвременното общество като пост-секуларно (той не обича термина пост-модерно, ала може би тъкмо поради това има слабост към понятия като постметафизично, постнационално и пр.), за да изяви устойчивото наличие на напрежение между политика и религия, което продължава да бъде в сърцето на демократичното западно общество. Радикалната секуларизация, която както бе показано по-горе не е толкова рационална, колкото метафизична, се стреми да изкорени изцяло смисловите ресурси, които продължават да дават вярата и религиозните убеждения. Католическата църква претендира, че има правото и задължението да коригира съществуващия демократичен юридически ред със силата на своите трансцендентни истини. В борбата си против аборта, евтаназията и биотехнологиите, тя противопоставя своя морален закон на гражданския закон, защото постулира, че християнският и естественият морал са идентични (и тогава естествено насочени против модерното право, което, както е добре известно е по същността си позитивно, антиестествено). А всъщност, религията би трябвало по-скоро да събужда съвестите, вместо да законодателства и да заковава в строги рамки чрез монопола на смисъла индивидуалното и публичното пространство. Науката пък смесва регистрите на описанието и оправданието и претендира, че има монопол над решението и е в състояние да предопредели моралните избори посредством своята чисто функционална и утилитарна система.

Има ли някакъв изход от духовната ситуация на нашето време, предлага ли някакво решение самият Хабермас? Едно е ясно – дошло е време да се изостави дихотомията на “или-или”: или пълното разлагане на религията и заместването ѝ с науката, или пък реставрация на религията. Не следва да се търси едната да бъде наложена за сметка на другата, но трябва да се осъзнае жизнеността на този постоянен полюс на напрежение между религията и науката, който е продуктивен и даже здравословен за демокрацията, защото прави възможна съпротивата срещу всеки търсец сигурността опит да се премахне напрежението между научното разوماгьосване и крайните ценности на религията, между вярата и знанието.

Глобализацията е предимно културен феномен. Тя се управлява от пазарната логика и тук е нейната унифицираща тенденция – ала няма никакво равенство на условията, нито пък, както показва дори и Джордж Сорос, е възможно пазарът спонтанно да реши икономическите и социалните проблеми, а напротив той може само да ги задълбочи. Глобализацията се характеризира още от силно движение за признаване на специфичните идентичности и диференциация на културите. Логиката на релативизма твърди, че всяка култура притежава свои собствени несводими ценности, ала големият риск тук е превръщането на света в поредица от гета. Решението, към което ни насочва в някаква степен, но без да го формулира, Хабермас, е да бъдат удържани заедно Кант (универсализмът) и Хердер (диференциацията), т.е. да се схваща човешката природа като променлива, която се преобразува синхронично и диахронично. Няма една единствена култура или единствен критерий, който позволява да преценяваме и съдим другите, ала това не ни пречи да го правим, само че не изхождайки от нашите предразсъдъци и жизнен свят, а едва *ex post*, след едно действително съпоставяне на опити, свидетелства и ценности в открит дебат, към който се опитва да ни насочи дискурсивната етика.

В този текст на Хабермас силно впечатление прави значимото място, което той отрежда на традицията. Традицията се разбира от него като оценностяване и преоценка на религиозните съдържания в ценности и критерии за съждение за публичното пространство, работа на превода в секуларната лексика (и тогава сякаш няма особено значение дали някой вярва или е, както казва Макс Вебер, "без никакъв слух за религията"). Интересно е да се отбележи, че в един свършено различен контекст Карл Шмидт също привлича вниманието върху процеса на превод на теологическите понятия в юридически термини¹². Това преминаване не е диалектично, няма снемане, *Aufhebung*, което едновременно да запазва и видоизменя, а странично изместване от един към друг център: тъкмо това е политическата теология на Шмидт: изместването на теологическите понятия в измерението на правото и държавата. Именно чрез подобна работа на превода на принципите на християнската религия на Запад се налага естественото изравняващо хората право (т.е. правата на човека), което е в основата на конституционализма и демокрацията. Правото не е просто производно на икономиката (Маркс) или на нефундираното политическо решение (Шмидт), а изкристализиране на културните процеси (Елиас), плод на развиващата се динамика на публичното пространство. Залог за съвременното постсекуларно общество е да приюти, а не да забрави или изтласка смисловите ресурси, идващи от религиите, защото тъкмо от тях идва стимула за постоянното поставяне под въпрос на демократическите правила, на предефинирането на границите между основанията на техническата рационалност и религиозните мотивации. За демокрацията днес е жизнено важно да запази тази смислова функция на религията, да използва обяснителната ѝ сила, за да е в състояние да предложи разбиране за съдбата на човека и намери мотивация и оправдание на неговите действия. За религията е не по-малко важно да извърши този пренос от увереността в истината, догмата и безвъпросността към питането, диренето, безпокойството, за да е способна да придружава човека в неговия път.

¹² Най-вече този за Божието всемогъщество, на преноса на суверенитет от Божествения законодател към модерния законодател, като суверен не е просто стоящият на върха на пирамидата, но способният да реши изключителното положение, който има властта не само да гради съществуващия ред, но и да го прекрати.

Някои въпроси относно ценностите на западните демокрации

Александър Кашъмов

Александър Кашъмов е магистър по право. Специализирал е права на човека в Бирмингам, Великобритания и международно застъпничество в САЩ. Автор на голям брой публикации в областта на правото и преводач на философски и богословски текстове, измежду които св. Максим Изповедник, св. Григорий Палама и текстове на античните питагорейци. От 1997 г. работи в неправителствената организация "Програма достъп до информация", където понастоящем ръководи правния екип. Практикува като адвокат в областта на правата на човека.

Все още има значителна част от населението у нас, която чувства дискомфорт от съвременния живот и изпитва сантиментална носталгия към времето отпреди 1989 г.¹ Това показва поне едно нещо – че у тази част от хората липсва дори усет за погрешност, грях, вина, свързани с този момент от историята им. Според немалка част дори от хората, които не желаят да се връщат към миналото, съвременният живот изисква приспособяване, а не преобразяване. Не само в отговорите на анкетите от подобни проучвания, но и в реториката на политическия живот и в медиите присъствуват послания от типа на "промяна на законодателство", "съобразяване с изискванията на", "присъединяване към". Опозиционните на тези изрази са от типа на "какво направихте със селското стопанство", "къде е ...?", "толкова беше добре ...". Видно е, че въпросът за промяната не се свързва с промяна на нещо в самите хора, а с нещата около тях. Показателно в същата насока е, че в българските филми, аналогични на "Покаяние" например, типичният сюжет представя героя като alazon - безпомощна и нищо неподозираща жертва, която си пада в резултат на действието на случващото се. В него липсва, според мен, поглед към вътрешния живот на човека.

При тези щрихи остава малко неясна и неартикулирана каузата на присъединяването на живеещите в нашата общност към западните обществени ценности. Струва ми се, че често привлекателността на промяната се вижда просто във възможността да се притежават по-луксозни или функционални вещи, например, а заплахата от нея – в пророкуваното стесняване на достъпността на тези вещи.

Доколкото изобщо се обсъжда необходимостта от промяна на нещо в хората, все още е доста разпространен възгледът (на група уж интелектуалци), че периодът след 1989 г. се съпътствува от отпадане или забравя на съществуващи доскоро ценности. В този възглед също няма поглед към вътрешния живот на човека, тъй като той най-малкото възпроизвежда горепосочения мотив за жертвата на обстоятелствата.

¹ Това е видно и от проучването, резултатите от което са публикувани в книгата *България 21 век. Какъде отиваме*, нзд. ЦСП София, 2002.

Въпреки щрихираното безразличие въпросът за личната трансформация се постави и у нас, както във всички пост-социалистически (и въобще пост-насилнически, включително в Южна Африка, Латинска Америка) общества във формата на дебат за достъпа до архивите на бившите ре-пресивни служби на тези режими. Традиционният сблъсък тук е на каузата на искащите справедливост срещу тези, които доскоро са задвижвали репресивните механизми и все още имат властови ресурс. В този дебат се поставят неизбежно въпроси за това как е постъпвал даден човек, каква е неговата и на другите оценка за това и как е възможно предефинирането (т.е. промяна на логоса) и преобразяването на неговата личност. Следва да се отбележи, че самото наличие на този дебат, дори когато резултатите от него са незадоволителни, все пак има педагогическо и донякъде катартично действие за цялото общество. Дебатът у нас се ограничи първо до обема само на досиетата и второ – предимно до въпроса за достъпа до информация, но не и до този за установяването на справедливо наказание.

Този дебат беше проведен по-вяло, отколкото в други общества със сходно положение. Грубо начертан, неговият път минава от картата с черепите, разпространена през 1990 г. (която май повече потресе обществото с факта на означаващия знак, а не на означаваните трагедии) през приемането на анемичен закон за достъпа до документите на бившата Държавна сигурност през 1997 г. (имащ способност за някакво що-годе смислено приложение едва след промяната му през 2001 г.), през безславната му отмяна сред нестроен хор опозиционери и шепа полусъмълчани митингуващи на площад "Свети Александър Невски", през отказа на Конституционния съд да признае за противоконституционно решението на Народното събрание да отмени този закон (при шест на шест гласа) и до отказа на МВР да позволи да се четат документи дори отпреди 30 години (на журналиста Христо Христов, изследовател на случая Георги Марков, например). Една от последиците е, че и досега нямаме достатъчно изострена чувствителност за въпроса кой кой е, дори да не става дума за досиета, а за ролята и мястото на една фигура в обществения живот.

Смятам за очевидно какви са последиците от така очертаните дефицити. За да може човек да оцени собствения си живот и поведение през времето на социализма, е неизбежно да се заинтересува от това какво всъщност точно е ставало, кой е субектът на това, което е ставало и какво е било неговото собствено място в тази реалност. Само така злото на миналото може да има своите реални очертания и картината да добие контури на конкретно, оценяемо човешко поведение. Така е възможно същият човек да види своята роля в тази картина и да се замисли за нуждата от собствено преобразяване (разбира се, това не може да се случи само със собствени усилия). Единствено ако промяната се вижда като свързана с вътрешния живот на хората и бъде съобщена помежду им като обществени същества, те ще имат своя кауза, която направлява движението им, извън задоволяването на естествените битови нужди. Само така е възможно да съществува и проект за бъдещето на нашата общност.

Извън това промяната може да се преживява или само интуитивно, или външно – като икономическа криза, довела до края на едно симпатично или безразлично общежитие.

Липсата на артикулация на собственото поведение в много случаи води със себе си и липса на интерес към предписанията за поведение, изработени от общностите, към които политически България се стреми. Всъщност изглежда НАТО се схваща по-скоро като едно чисто военно съглашение, целящо да легитимира "правото на по-силния", Европейският съюз – като едно голямо ООД (вероятно с подобна нагласа министърът на финансите разиграва по международните борси външния ни дълг), а Съветът на Европа – като странна приумица на западняка в присъщия му модус на лигава милосливост.

Демократичното общество, за което се говори, обаче представлява преди всичко набор от артикулирани ценности, свързани с това как да се постъпва. Произвежданите от него материални неща са просто продукти на един начин на живот. Изборът на модела на това общество обаче не е нормално да се основава на търговското одобрение на неговия материален продукт, както изглежда се получава. Подобно нещо може би е допустимо за управлението на едно търговско дружество, но не и за политиката (т.е. изкуството на водене на обществения живот) на една по-широка и трайна общност от хора, каквато е държавата и живеещото в нея население.

Изложените настроения и естествено следващата ги резистентност към западния тип социален модел служат като естествен мотив за една апология на този модел. Патосът на тази апология се основава първо на естественото желание за застъпване в полза на един рационален тип общност и второ на недоверието към всичко, което се манифестира като исторически наш социален модел (доколкото е снет в очертаните по-горе нагласи).

Допълнително прибавят жар някои тези на известни православни мислители, в които западът се припознава като нещо далечно и враждебно на Православието. Така например в текста на Христос Янарас, публикуван в по-предшния брой на списание "Християнство и култура", тази конфронтация се представя чрез дихотомии логос-рацио, просопон-атомос, опит на общуването – индивидуало разбиране. Смятам, че този възглед страда от сериозен схематизъм в частта, отнасяща се до западната традиция. Същевременно друг автор, който посвещава текст на същата конфронтация, Панос Статоянис твърди, че в Западната Църква полифоничните химни подчертават груповия, колективен път към божественото, в противовес на основното християнско изискване – личния, индивидуален контакт на човека с Бога (списание *Ах, Мария*, бр.5/1993 г.). Предполагам, че тази дихотомия не случайно изглежда като противоположна на горните, макар че и двамата автори целят едно и също – да изтъкнат предимствата на Православието, като отправят критики към западното секуларно общество, положено върху традицията на католицизма. И в двата цитирани случая позитивният елемент от противопоставената двойка е съдържателен и експресивен, докато вторият е щрихиран и силуетен. Иначе казано, не виждам противоречие в това Православието да настоява на опита на общуването и връзката и същевременно на личния контакт с Бога, но ми се струва странно западът да се определя едновременно като индивидуалистичен и колективистичен. Струва ми се, че подобни тези са оспорими в частта им, в която описват западното общество. Посоченият схематизъм се проявява и в това, че то се схваща силуетно като традиция, в съвкупността от Църква и светско общество. Впрочем, интересно е, че тези автори не противопоставят на това описание едно описание на източното светско общество.

Предварително искам да уточня, че считам за най-представителни форми на западната демокрация Англия и Съединените щати. Това е така заради особеното възглеждане на тези общества в индивид, особеното доверие, което те изповядват към гара на човешката природа и към енергията на човешката личност да конструира своя тукашен живот. Това доверие същевременно не е самоцелно и гържи сметка за съществуването на човешката личност в модуса на общението с Бога и с другите хора. Несъмнено това са християнски цивилизации. Основни реалии на тези култури са свободата, общуването, правото и любовта към ближния, които съществуват във взаимовръзка. Разбира се, въпросът за превратното схващане на тези ценности винаги стои. Очевиден факт е обаче, че те са формулирани ясно, присъствуват в образованието и се изказват непрекъснато публично, което е максимумът, който може да се изисква от едно светско общество.

Историята на този вид общност в Англия започва с *Magna charta libertatum* от 1215 г. По същността си този завет е договор между краля и бароните. В него те заявяват взаимно, че учредяват реда на своята общност по своя воля. Явно е, че това е историческа основа за схващането на гържавата като основана на обществен договор. Отникъде не следва обаче, че при тази концепция сериозно се смята, че властта произтича от хората. Договарянето на закона е от значение не защото той е резултат от съглашение (това не е задължително), а защото неговото присъствие в живота на хората започва с неговото **вътрешно приемане**. Подобен процес на договаряне е и приемането на американската конституция. В това отношение традиционният възглед на континентална Европа е различен. Моделът тук е едностранно задължаване на поданици, а гържавата установява ред чрез санкцията на силата. Оттук впрочем – вероятно вследствие на опита на пруската гържава – идва марксихеският възглед, че правото е инструмент в ръцете на колектива и е функция на техния произвол (със съжаление трябва да отбележа, че този възглед доминира до ден днешен в Юридическия факултет на Софийския университет). Представата за юригизма като студен формализъм е свързана именно с континенталната традиция, в която от значение е буквата на закона, а на неговото прилагане се гледа като на занаятчийска, а не като на творческа дейност (това може да се види в германската традиция от 19 в.).

Споменатото договаряне на нормата има продължаваща традиция в прилагането ѝ. За разлика от германската концепция за прилагането на нормата чрез подвеждане на факта под нея с цел рационално опониране на субективния произвол, англо-американската традиция смята съдията за господар в процеса на съдене. Съдебната зала не е обособена и сепарирана от живота на общността (била тя малка или голяма), а е форма на проява на общностния живот. Съденето, т.е. оценката за поведението на другите, е естествена и задължителна нагласа на поведението в общността, поради което гумата judgment не обозначава акт на професионалист, а на действие на всеки един човек в модуса му на обществено съществуване (мнение за другите) или личност (оценка на собствените постъпки). Показателно в това отношение е, че много често самите англичани за "направих голяма грешка" използват "I made a wrong judgment".

За разлика отново от германската традиция, в която правосъдието трябва да се абстрахира от човешкото, за да преодолее емоцията и да бъде обективно, според англо-американския модел правосъдието е невъзможно без пълнотата на енергията на личността. Този модел не е рационалистичен, защото не само не се стреми към очистване от емоциите, но се доверява в най-голя-

ма степен на естественото разбиране на справедливото както е вдълбано в човешката природа (изкушавам се да кажа – в сърцето, както се повтаря мълчаливо или изрично в американския филмов фолклор). Това естествено разбиране на справедливото се обвързва в максималната възможна степен с индивидуалната свобода – видно от цялата американска филмова традиция и от традицията на човешките права (която в голяма степен принадлежи точно на тези общества). Поради това съдебните процеси в тези страни са шумни, артистични, с голяма възможност на противостоящите страни да действат. Те са обществени форуми, в които се водят дебати от значение за цялата общност. Съдници в тях са хора от общността – така нареченото жури. Критерият за преценка на това кое е справедливо в един конкретен казус не се съдържа в буквено изразената норма (континенталната традиция), а в буквата, изписана в индивидуалната природа на отделния човек. Решението по тези въпроси се взема чрез общуване на членовете на журито, т.е. в енергийна динамика (и то не с мнозинство на гласовете), а не чрез издирването на релевантната написана норма. Това решение може дори напълно да пренебрегне писания закон, ако преценяващите са убедени, че "един разумен човек", т.е. всеки един от тях, би постъпил като подсъдимия. Спомням си, че бях потресен, когато четох в една статия през 1998 г., че жена, убила съпруга си с кухненски нож в Англия, била оправдана, защото приели, че действала в своя защита заради системния тормоз, на който била подлагана.

Тази динамика на обществения живот от такъв тип се повтаря и в други форми, но съдебният процес е един от очевидните примери. Тези форми напомнят на античната ангажираност с проблемите на общността и са свързани с образователна традиция, насочена към общуването с други хора. Същевременно въпросът "каква е твоята кауза?" стои във всяка една връзка на общуване. Тези факти трябва да се имат предвид, защото публични дебати като този между Уилям Крейг и г-р Уошингтън относно съществуването на Бога са част от естествения живот на демократичната общност. Аз не зная за подобни обществени форми в православния свят. Макар че подобни форми може да изглеждат донякъде наивни, тяхното наличие е без съмнение сериозно доказателство за съществуването на една християнски ангажирана и живо преживяваща битието си на такава общност.

Споменатите особености на дефиницията за право и закон в англо-американските общности води и до липса на тази подозрителност към юридичността, която основателно съществува в други традиции, включително нашата. В началото на книгата си *Просто християнство* Клайв Стейпълз Луис говори за естествения закон, без да се притеснява от донякъде юридическото звучене на понятието. Ето защо традиционните упреци към католицизма, например, за възпроизвеждане на юригизма на блаж. Августин са неприложими в този си вид спрямо модела на демократичното общество от англо-американски тип.

Посочените щрихи бяха приведени с една единствена цел – да се проблематизира една установила се, традиционна критика на демократичното общество. Предположението, че то не притежава ресурса да бъде християнско общество, ми се вижда неоснователно. Обратно, в общество като нашето в настоящия му модус не виждам друг път към християнизирание, освен този на демократизирането. Със сигурност тази позиция не е безпроблемна, но може да бъде дебатирана, и то, смятам, нивото на естествения дебат тук е друго, а не това дали западът е едно устремено към икономическа пресита и плувнало в собствения си хедонизъм явление или нещо друго.

За консервативното начало на либерализма

или защо Джон Лок не признава своето авторство на книгата "Два трактата за управлението" (1690)

Светослав Малинов

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

ПРОБЛЕМЪТ

С настоящия текст ще се опитаме да обясним защо Джон Лок не признава авторството на своето произведение *Два трактата за управлението*, превърнало се впоследствие в класически текст в историята на политическата мисъл¹. За познавачите на бурния 17 век в английската история подобно формулиране на проблема може да се стори като проява на невежество, тъй като анонимното публикуване на политически трактати е било по-скоро правило, а не изключение. Ние обаче ще покажем, че случаят с анонимността на *Два трактата за управлението* съвсем не е типичен и неговото изясняване заслужава специално внимание. Най-малкото защото тъкмо тази книга почти единодушно се смята за класическия текст, който стои както хронологически, така и теоретично в началото на онова направление на политическата мисъл, което днес наричаме "либерализъм". Затова, смея да твърдя, не може да бъде безинтересно защо "бащата на либерализма" не застава открито зад своето творение. Стара истина е, че в опита си да разберем наследството на класиците, ние често постигаме и неочаквани прозрения за традицията, тръгнала от тях. Имаме основания да се надяваме, че и настоящата статия може да се доближи до реализирането на подобна амбиция.

За да постигнем целта си първо ще докажем, че книгата не само е публикувана анонимно, но и че Лок е положил всички усилия авторството му да не стане известно. След това ще формулираме няколко хипотетични обяснения за отказа от авторство, които ще оборим. Накрая ще представим своето решение на проблема.

¹ Проблемът за анонимността е поставен от Питър Ласлет в знаменития му Увод към първото критическо издание на *Два трактата за управлението* на Джон Лок през 1960 г. Английският историк задава в най-общи линии и неговото решение, към което ние се придържаме в рамките на този текст. Нашата амбиция е да обогатим и развием тезите на Ласлет с нови аргументи и доказателства.

ФАКТЪТ НА АНОНИМНОСТТА

Книгата е публикувана през 1690 г., без да се посочва името на автора. На корицата и титулната страница можем да прочетем само нейното заглавие и кратко описание на съдържанието, а именно: **“ДВА ТРАКТАТА ЗА УПРАВЛЕНИЕТО. В ПЪРВИЯ лъжливите принципи и основания на сър Робърт Филмър и неговите последователи биват изследвани и отхвърлени. ВТОРИЯТ е опит върху истинския произход, обсег и цел на гражданското управление.”** В долната част на титулната страница можем да прочетем: “Лондон: отпечатано за ОУНШЪМ И ДЖОН ЧЪРЧИЛ в [печатница] Черния лебед на Патър-Ностър Роу, 1690.” Няма нищо повече, отсъстват всякакви знаци, инициали, абривиатури и пр.

Лок нито веднъж не признава авторството си и по време на дебатите, предизвикани по повод идеите в книгата, нито изобщо се намесва в тях, за да защити *Двата трактата* или да обори някои от критиците. Нещо повече – Питър Ласлет привежда редица доказателства за усилията на Лок да прикрие всякакви следи, че има нещо общо с авторството на трактатите². Така например всички преговори с печатницата и издателите са водени чрез трето лице, строго инструктирано да не споменава името на автора. Това правило се следва безкомпромисно независимо, че издателят Джон Чърчил е личен приятел на Лок и е издал почти всички негови книги. Лок унищожава всички чернови и работни варианти на своята книга и премахва всички препратки и позовавания в архива си, които биха загатнали за неговото авторство. В собствената му библиотека изданията на *Двата трактата* са били на лавицата за анонимни произведения, така че дори и случаен посетител не би могъл да се усъмни, че гостува в дома на техния автор.

Дори в частната си кореспонденция до свои роднини и приятели Лок също не отстъпва по въпроса за авторството на книгата. Има дори случай, при който той препоръчва книгата си на свой роднина като подходящо четиво за млад джентълмен, но отново я третира като анонимна. Това писмо до преподобния Ричард Кинг, което ще бъде цитирано по-долу, не е единственото доказателство в тази връзка; Лок замразява отношенията си с дългогодишния си приятел Джеймс Тайръл, когото подозира, че открито говори за авторството му на книгата³. Не е учудващо, че Питър Ласлет нарича желанието на Лок да прикрие авторството си “ненормално и маниакално”⁴.

Лок признава авторството си един-единствен път и то в допълнение към завещанието си, направено при вече влошено здраве, няколко месеца преди смъртта си. Изброявайки анонимните си трудове, които завещава на Боглиънската библиотека в Оксфорд, Лок пише: “С настоящото завещавам на публичната библиотека на Университета в Оксфорд *Два трактата за управлението*, които г-н Чърчил публикува в няколко издания, които всички са пълни с грешки.”⁵ Излиза, че Лок, чийто перфекционизъм е бил известен на всички, а най-вече на злощастните му издатели, принуждавани да шлифоват отново и отново текстовете му, поради неизбежните за това време технически грешки, упорито е стискал зъби и е търпял издания с прогресивно увеличаващи се неточности. Всъщност предсмъртното признание прави поведението на Лок още по-

² Locke, John, *Two Treatises of Government*. A critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett, Cambridge University Press, 1960, pp. 15-27.

³ Ibid., p. 94

⁴ Ibid., p. 18.

⁵ Ibid., p. 16.

трудно обяснимо, защото единствено той като автор е бил в състояние да отстрани грешките, които, няма съмнение, толкова много са го гразнили. И все пак той запазва мълчание цели 14 години. Защо?

ПЪРВА ХИПОТЕЗА

Анонимността може да се обясни със страха на Джон Лок от политическо преследване.

Жизненият път на Джон Лок (1632-1704) се простира от седмата година на царуването на Чарлз I до третата година от царуването на кралица Ана. Това означава, че той е бил свидетел на почти всички събития през най-бурния век в английската история – пуританската революция, кралеубийството, управлението на Кромвел, Реставрацията, кризата за отстраняване на Чарлз II, Славната революция. Неочакваните исторически обрати, трагичната съдба на мнозина политически ангажирани люде през този период са давали достатъчно основания за предпазливост.

Тук е мястото да припомним факта, че Лок е бил най-близък съратник на вогача на вигите, граф Шафтсбъри, който е принуден да емигрира преди Славната революция от 1688 г. и умира в емиграция през 1683 г. в Холандия. В периода 1681-1685 Великобритания се управлява еднoлично от Чарлз II, който разпуска доминирания от вигите Оксфордски парламент и поема управлението в свои ръце. През тези четири години десетки от най-активните виги биват обвинени в държавна измяна. Някои от тях биват екзекутирани, останалите са хвърлени в затвора. Лок е част от онези, които успяват да емигрират в Холандия, където живее нелегално и под чуждо име от 1682 г. до 1689 г., когато се завръща в родината си.

Не би било коректно да заявим, че Лок е публикувал анонимно *Двата трактата* просто защото се е страхувал от евентуално преследване от страна на короната. Като пръв помощник на основния политически опонент на краля, граф Шафтсбъри, Лок реално е бил преследван политически и само неговата предпазливост и съобразителност му позволяват да избегне съдбата на автора на *Опити върху управлението (Discourses on Government, 1772)* Алджернън Сидни, който, след като е обвинен в участие в заговор за убийството на краля, бива екзекутиран.

Всичко това обяснява защо Лок е **публикувал** книгата си анонимно през 1690 г. Две години след Славната революция никой не би могъл да гарантира, че Великобритания навлиза в години на относително спокойствие и стабилност, макар че на практика "политическият дневен ред" на вигите от бурните години по време на кризата за отстраняване на Джеймс II бива осъществен. Няма нищо учудващо обаче, че Лок запазва предпазливост и не бърза да застане зад своята книга, макар че тя отлично се вписва както в духа на Славната революция, така и в духа на новия конституционен порядък. Той вече е видял достатъчно много, за да знае, че политиката може да поднесе изненади и затова е запазил мълчание.

Остава необяснимо обаче защо това мълчание трае цели 14 години, след като опасността от политическо преследване заради идеите, изложени в *Двата трактата*, е безвъзвратно отминала. Напротив – тъкмо тези идеи започват да се възприемат като защитаващи статуквото, което няма сериозни

политически врагове. Публичната дейност на Лок също бележи възход. След 1691 г. Великобритания навлиза във финансова криза, свързана с девалвация на сребърните звонкови пари. По това време Лок започва да се занимава с икономически и най-вече монетарни проблеми и осъществява няколко публикации по въпроса. През 1695 г. министърът на финансите създава специална комисиция за парична реформа, която възприема много от неговите идеи. Заедно с Исаак Нютон, Джон Лок бива официално поканен като съветник на правителството. През 1696 г. Лок бива поканен в Съвета за търговията и плантацията и в новоучредения Комитет по търговията.⁶

Не е нужно да привеждаме нови доказателства за успеха, на който се радва Лок по време на позакъснялата си публична кариера. Имаме всички основания да направим следния извод: дори и хипотезата за страха от политическо преследване да е била още жива по време на публикуването на *Двата трактата* през 1690 г., то тя по никакъв начин не може да обясни упорития му отказ да признае авторството си в периода 1695-1704, когато е имал рядкото щастие да наблюдава практическото реализиране на политическите си възгледи; в този нов контекст Лок не само не е имал никакви основания да се страхува, но дори се е радвал на всеобщо уважение, което само би се увеличило, ако към неговите произведения биха били добавени и *Двата трактата*.

И още нещо – Лок открито е живеел в дома на Шафтсбъри по време на ожесточения конфликт между вигите и краля; подгържал е връзка с радикално настроени заговорници, планирали убийството на Чарлз II и брат му Джеймс, постоянно се е срещал с противниците на короната в гъмжащия от шпиони Амстердам и никога не е криел или променял убежденията си. Такъв човек не може да бъде наречен страхлив и страхът не може да ни послужи като обяснение за неговото поведение.

ВТОРА ХИПОТЕЗА

Анонимността може да се обясни с не-благоприятната оценка на текста, дадена от съвременниците на Джон Лок.

Два трактата за управлението не е от онези произведения в историята на политическата мисъл, които още с излизането си стават предмет на оживени дебати. Реакцията към книгата на "бащата на либерализма" е несъизмерима, например, с тази към *Размисли за революцията във Франция (1790)* на "бащата на консерватизма" Едмънд Бърк. Последната се продава в хиляди екземпляри само в рамките на няколко седмици, превежда се на главните европейски езици за няколко месеца и предизвиква стотици отзиви, коментари и критики⁷. Но без да бъде бурна, реакцията на съвременниците на Лок е почти изцяло положителна⁸.

Още през 1690 г. излиза популярна брошура, озаглавена *Политически афоризми*, в която са приведени обширни цитати от *Двата трактата*. Един от водещите памфлетисти на вигите Уилям Етууд използва аргументите на Лок в собствените си писания и оценява книгата като "най-добрите трактати за гражданската уредба на държавата, които съм срещал на английски език"⁹. В своя популярен компендиум с аргументи по

⁶ *The Cambridge Companion to John Locke*, edited by Vere Chappel, Cambridge University Press, 1999, pp. 20-21.

⁷ Бърк, Едмънд, *Размисли за революцията във Франция*, превод, предговор, бележки и приложения: Светослав Малинов, ГАЛ-ИКО, София, стр. 9.

⁸ Примерите, които привеждаме по-году, са почерпени от Martyn Thompson. "The Reception of Locke's Two Treatises of Government (169-1705)", in: *Political Studies*, vol. XXIX, No.2, pp. 184-191.

⁹ За Етууд, както и за самия Лок, най-добрят друг по тази тема е *De jure naturae et gentium* на Плуфендорф.

различни политически въпроси, *Bibliotheca Politica*, споменатият по-горе Джеймс Тайръл цитира многократно *Двата трактата*. Философът-деист Матю Тиндал нарича автора на книгата "находчив и благоразумен" и смята, че аргументите за съгласието могат да бъдат възприети от всеки¹⁰.

През 1694 г. *Двата трактата* претърпяват второ издание, а през 1698г. – трето. Вторият трактат е преведен на френски и бива включен в поредицата *Bibliothèque Universelle et Historique*, където е благосклонно рецензиран от Жан льо Клерк. През 1698 г. по повод публичните дебати за независимостта на ирландския парламент говорите на Лок се използват активно. Дори има обвинение към близкия приятел на Лок, Уилям Молино, че злоупотребява с аргументите на "г-н Лок или на този, който е автор на прекрасния *Трактат за управлението*"¹¹. Този цитат показва не само че през 1798 г. *Двата трактата* вече са се превърнали за вигите в източник на аргументи в защита на каузата на свободата, но и че Лок е бил повсеместно подозиран в авторство.

Достойнствата на *Двата трактата* се признават не само от съмишлениците на Лок, но и от неговите критици. Точно такъв е случаят с Чарлз Лесли, който подробно разглежда и критикува книгата на Лок в своето списание. И независимо, че иронично нарича автора на *Двата трактата* "великия Лок", "великия оракул Лок"¹² и пр., значението на книгата очевидно е призната и от онези, които не са съгласни с нейните идеи. Всъщност самият Лесли избира за критика тъкмо Алджернън Сигни и Джон Лок – единствените виги, според него, "които притежават разум". Без да навлизаме в повече подробности, казаното дотук ни позволява да отхвърлим и втората хипотеза.

ТРЕТА ХИПОТЕЗА

Анонимността може да се обясни с отрицателното отношение на самия Джон Лок към собствената му книга.

Като имаме предвид "ненормалното и маниакално" желание на Лок да прикрие всякакви следи дори в личната си библиотека, които биха го свързали с авторството на *Двата трактата*, би било нелогично да очакваме намирането на доказателства за отношението на автора към собственото му творение. За щастие точно тук самият Джон Лок неочаквано ни улеснява, осигурявайки ни две красноречиви доказателства за това гали е харесвал книгата си. Първото откриваме в краткия текст *Мисли за това какво трябва да чете и изучава един джентълмен (Some Thoughts Concerning Reading and Study for a Gentleman)*. Текстът е написан в началото на 1703 г. по молба на приятеля на Лок, преподобния Семюъл Болд, като наставление за един от неговите възпитаници. В него можем да прочетем:

*Политическата наука*¹³ се състои от две съвсем различни части: първата засяга възникването на обществото, произхода и обсега на политическата власт, а втората – изкуството да се управляват хората в общество. Първата част толкова много се обсъждаше през последните шестдесет години, че няма недостиг от подобни книги. От английските, струва ми

¹⁰ Tindal, Matthew, *An Essay Concerning the Obedience to the Supreme Powers, and the Duties of Subjects in all Revolutions*, London, 1694, p. 452.

¹¹ Clement, Simon, *An Answer to Mr. Molyneux*, London, 1698.

¹² Rehearsal, No. 36, March 31-April 7, 1705.

¹³ В оригинала Лок използва думата *politics*, която по негово време според *Oxford English Dictionary* е означавала както "political actions and practice; political affairs and political life", така и "the science and art of government; the science dealing with the form, organization and administration of a state". Оттук и нашият превод като "политическа наука", която е била възприемана като сфера на познание много преди да се появи словосъчетанието "political science", наименовало само съответната университетска дисциплина, занимаваща се с историята, теорията и практиката на *politics* във всички смисли на тази дума.

се, най-известни са първата част от Църковната политика на г-н Хукър и книгата за държавното управление на г-н Алджернън Сидни (последната не съм чел). Към тях можем да добавим и Два трактата за управлението, публикувани през 1690 г. и трактатът Гражданска политика, публикуван тази година. С тях са свързани и De officio hominis et civis и De jure naturae et gentium на Пуфендорф; последната от споменатите книги можем да определим като най-добра в тази област¹⁴.

За втората част на политиката – изкуството да се управлява – се препоръчват изцяло трудове по история. От цитата ясно личи, че Джон Лок е достатъчно удовлетворен от своята книга, за да я постави редом до трудовете на Пуфендорф, добил европейска известност по това време, и до книгата на мъченика за каузата на свободата Сидни. През следващите два века текстът на Лок напълно засенчва не само препоръчаните от него книги, но и почти всичко, писано по въпросите на политическата теория през 17 век. Огромното изключение, разбира се, е книгата *Левиятан* на Томас Хобс, от чийто ефект върху един неукрепнал ум би могъл да се притеснява не само Лок, но всеки съвременник. През 1703 г., когато са писани тези съвети, книгите на “чудовището от Малмзбъри” (каквото е било обидното прозвище на Томас Хобс), биха били последните възможни четива за един джентълмен.

През август 1703 г. друг свещеник, преподобният Ричард Кинг, далечен роднина на Лок, моли последния да препоръча текстове, които да позволят на един млад джентълмен “да разбере устройството на управлението и истинските интереси на своята страна.” Съветите на Лок към младия Питър Кинг и бъдещ лорд Кинг съдържат следната изключително висока самооценка: “Никъде не съм намерил по-добро обяснение на собствеността, както в една книга, озаглавена *Два трактата за управлението*.” (*Property I have nowhere found more clearly explained, than in a book entitled Two Treatises of Government.*)¹⁵ От това писмо се убеждаваме не само колко фундаментален е въпросът за произхода на собствеността за самия Лок; то прогонва и всякакви съмнения дали е харесвал книгата си или не.

Ще завършим оборването на третата хипотеза с припомнянето на факта, че в допълнението към своето завещание, без което ние и досега нямаше да имаме безспорно доказателство за авторството на книгата, Лок изразява своето недоволство от изпълнените с грешки издания. Няма съмнение, че е искал на всяка цена да остави текст, максимално прецизен и близък до собствените му мисли. Той е сторил това усилие малко преди смъртта си, завещавайки на Оксфордската библиотека екземпляр с множество корекции, нанесени от собствената му ръка. Подобно действие е последното доказателство колко много Лок е гържал на своята книга. Така и третата обяснителна хипотеза за анонимността отпада.

ОБЯСНЕНИЕТО НА АНОНИМНОСТТА

В последната част на нашето изложение ще се опитаме да защитим тезата, че желанието на Джон Лок да прикрие приживе авторството си на *Двата трактата* се дължи на теоретичен проблем, с който той не е могъл да се справи. Имаме предвид **осъзнатото и останало неразрешимо за Лок противоречие в различните интерпретации на закона на природата, направени в *Два трактата за управлението* и фун-**

¹⁴ *The Educational Writings of John Locke*. A critical edition with introduction and notes by James Axtell, Cambridge University Press, 1968, p. 165.

¹⁵ Locke, John, *Works*, London, 1801, vol. X, p. 305.

гаменталния му философски труд *Опит върху човешкия разум (An Essay concerning Human Understanding [1790])*.

За последния са изписани хиляди страници и неговото огромно значение в историята на философията не се оспорва от никого. *Опитът* стои в началото на влиятелната и жизнена философска традиция, наречена "британски емпирицизъм". Неговият метод и дух впечатляват цяла Европа и затова съвсем не е преувеличена оценката на Лесли Стивън, нарекъл Лок "духовния властелин на XVIII век"¹⁶. Целта на нашето изложение не ни позволява нито да се впускаме в доказване на влиянието на Лок, нито да анализираме в какво точно се състои то. Нека само да споменем красноречивото определение на Волтер, според когото Лок е "Херкулес на метафизиката", разчистил Авгиевите обори на традицията и прегразсъдъка.

Вероятно най-известната и най-влиятелна част от философията на Лок е неговата критика на вродените идеи. Теорията за наличието на извънсетивно и неемпирично знание се е споделяла от съвременниците на Лок, включително от Декарт и Лайбниц. Корените ѝ тръгват още от Платоновото разбиране за познанието като припомняне¹⁷; по времето на Лок учението за вродените идеи е било по своята същност теологическо, а не философско, и затова към автора на *Опита* биват отправени тежки обвинения за подкопаване на християнската религия.

Целта, която Лок си е поставил, не е, разбира се, дискредитиране на религията: тя е да се изследва произхода, достоверността и обсега на човешкото знание (*the original, certainty, and extent of human knowledge*)¹⁸. Трябва да се изследват познавателните способности на човека (*the discerning faculties of a man*)¹⁹ чрез прост, исторически метод, който да ни позволи да разберем по какъв начин нашият разум достига до определени понятия и принципи.

Демонстрирайки пътя, по който ние достигаем до всяко знание, Лок демонстрира и липсата на вродени идеи в човешкия разум. С помощта на своите естествени способности (*natural faculties*) и без всякаква помощ от някакви вродени впечатления (*innate impressions*) хората могат да постигнат знание и достоверност²⁰. Няма и вродени практически принципи; нравствените принципи не са гравирани в ума (*engraven on the mind*) от самата природа²¹.

Със своята епистемология Лок нанася тежък удар на средновековната традиция, според която законът на природата е еманация на Божия разум и воля, разкрити на човешкия род; тъкмо чрез него критериите за добро и зло стават достъпни за всеки индивид. Дефиниция на естественото право откриваме у Питър Стенлис, според когото то е било схващано от средновековните мислителни като "вечна, непроменна и универсална етична норма или стандарт, чиято валидност е независима от човешката воля; следователно във всички епохи, при всички обстоятелства и навсякъде тази норма обвързва всички индивиди, раси, нации и правителства."²² Никакви позитивни закони или обичаи нямат никаква морална валидност, ако са в противоречие със закона на природата, който е източникът на универсалния морален ред.

¹⁶ Stephen, Leslie, *History of English Thought in the XVIII Century*, London, 1876, vol. 1, p. 86.

¹⁷ Вж. *Диалозите на Платон*, Менон 81; Федрон 76; Фегър 249.

¹⁸ Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, edited by Peter H. Nidditch, Oxford University Press, 1975, I, i, 2. Това е първото критическо издание на *Опита*.

¹⁹ *Ibid.*, I, i, 6.

²⁰ *Ibid.*, I, ii, 1-8.

²¹ *Ibid.*, I, iii, 1.

²² Stanlis, Peter, *Edmund Burke and the Natural Law*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1958, p. 7.

Във философското направление, чието начало поставя Лок, няма място за закон на природата. Няма нужда тази традиция да бъде изрично отхвърляна, защото нейната роля за определяне на нормите на човешкото поведение просто става излишна. Внимателният изследовател на *Опита* сам може да достигне до тази теза след като на мястото, където са описани законите или правилата, към които хората трябва да съотнасят своите действия, законът на природата дори не е споменат.²³ Чрез своето разбиране за човешкия ум като *tabula rasa*, върху която опитът и само опитът може да пише, философът Лок развива и оригинални педагогически идеи в пълно съзвучие със своята теория на познанието. Няма никакво съмнение, че по отношение на закона на природата философът-автор на *Опита* е ясен, убедителен и последователен.

Политическият мислител Джон Лок е съвсем различен. По отношение на закона на природата *Двата трактата* сякаш са писани от човек с фундаментално противоположна нагласа от тази на автора на *Опита*. Законът на природата се появява в множество възлови моменти, не се обяснява никъде, но начинът на неговата употреба недвусмислено показва придържане към средновековната традиция. Критиката на патриархализма на Филмър се опира в голямата си част на позоваване на закона на природата²⁴. Без съществуването на закона на природата не може да се построи аргументацията за нуждата от напускане на естественото състояние и изграждане на гражданско (политическо) общество²⁵. Чрез закона на природата се обосновава мажоритарният принцип и т.н.²⁶ Най-добре е казано от Лео Щраус: "От концепцията за закона на природата зависи успехът или провалът на политическите идеи на Лок."²⁷ Без закона на природата внушителната постройка на *Двата трактата за управлението* рухва.

Вглеждането в различния език, използван от Лок в двете му книги, прогонва всякакво съмнение за наличието на противоречия. Лок – философът отрича, че съществуват идеи, чието клеймо откриваме в човешкия ум (*stamped upon the mind of man*); за него няма истини, отпечатани в душата (*truths imprinted on the soul*); няма и понятия, отпечатани в ума; (*notions imprinted on the mind*); няма и знаци, гравирани в ума (*characters engraven on the mind*)²⁸.

Но за Лок – политическия мислител, законът на природата не просто съществува; той е ясно отпечатан в сърцата на всички хора (*plain was it writ in the hearts of all mankind*). Агам се е ръководел в действията си от закона на разума, който Бог е вложил в него (*God had implanted in him*). Бащината власт не е деспотична, защото привързаността и нежността към децата Бог е положил в сърцата на родителите (*God hath planted in the breast of parents*)²⁹.

Аргументите на *Опит върху човешкия разум* тръгват от епистемологическата предпоставка, че няма идеи, които да са **stamped, imprinted, engraven** в човешкия ум. Точно обратното е при *Два трактата за управлението* – там аргументите са немислими без полагането на принципи, които са тъкмо **implanted, planted in the breast, writ in the heart** на всеки човек.

²³ 23 *An Essay...*, II, XXVIII, 4-11.

²⁴ Лок, Джон, *Два трактата за управлението*, превод, предговор, бележки и приложения: Светослав Малинов, ГАЛ-ИКО, София, 1996, II:56.

²⁵ Пак там, II:4-7.

²⁶ Пак там, II:96.

²⁷ Strauss, Leo, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, p. 215.

²⁸ *An Essay...*, II, II, 1; II, II, 5; *ibid.*; II, III, 1.

²⁹ *Два трактата...*, II:11; II:56; II:170.

Да обобщим: без да се опре върху християнската традиция на естественото право, Джон Лок не би могъл да развие политическите си идеи. Законът на природата е фундамента на неговата политическа мисъл и без него аргументацията на *Двата трактата* изобщо не би могла да се разгърне. Същевременно използването на каквито и да било аргументи, свързани с естественото право, противоречи на критиката на вродените идеи, която пък, от своя страна, е основополагаща за неговата епистемология. Джон Лок не е бил в състояние да изрази политическите си идеи, опирайки се на собствените си метафизически предпоставки.

Затова авторът на *Опит върху човешкия разум* до края на живота си не се признава за автор на *Два трактата за управлението*. Не страхът, реакцията на съвременниците или личната неудовлетвореност от собственото творение биха обяснили анонимността – тя се дължи на конфликта между философски и политически идеи, примирен чрез отказа от авторство. Философът и политическият мислител така и не успяват да постигнат своето единство.

Два текста – единият философски, другият политически. И двата класически в историята на мисълта. С различен теоретичен фундамент. Един и същ автор, но с две лица. И първото – на философа-новатор – не е могло да бъде примирено с консерватизма на второто – на политическия мислител.

Да критикуваш вродените идеи – и същевременно да откриеш, че политическото не може да се мисли без “един всемогъщ и безкрайно мъдър Творец”³⁰, създал хората равни и свободни.

Да мислиш разкрепостено за възможностите на човешкия ум – и същевременно да разбереш, че без Божията помощ разумът на човека не може да защити морала.

Да отвориш новите философски хоризонти на модерността – и същевременно да прозреш, че дълбинните основания на човешкото съжителство не могат да бъдат положени без религията.

Да бъдеш ревностен защитник на рационализма и емпирицизма – и да прозреш, че без Откровението гражданското общество не може да бъде съхранено.

Да отхвърлиш традицията – и накрая да се завърнеш в нейното лоно.

В този противоречив път на мисълта е съхранена безценна истина в историята на политическата мисъл. Парадоксално: чрез своята анонимност “бащата на либерализма” Джон Лок става автор на една от най-убедителните защити на консерватизма.

³⁰ Пак там, II:6.

Памет за Рождества и детства

Георги Госпоинов

Един от най-известните български писатели от най-младото поколение. Критиката и литературната наука у нас, на които творчеството му вече е обект, го определят като ярък представител на пост-модернизма. Автор е на книгите с поезия и проза: *Лapidариум* (София, 1992), *Черешата на един народ* (София, 1996), *Естествен роман* (София, 1999), *И други истории* (София, 2001). Работи в *Литературен вестник*, на който е бил и главен редактор. Книгите му са прежеждани, познани и ценени извън страната.

“И ще премина отвъд тази своя природа, ще се изкача стъпало по стъпало към Оня, Който ме е създал: и ето, навлизам в полята и ширните обиталища на паметта, където се намират съкровищата от неизброими образи, внесени от усещанията за всяка една вещ. (...)

... и различавам гъха на крема от този на темелугата, без да помиривам каквото и да било; и различавам меда от оцета и гладкото от грапавото, без да вкусвам нещо или нещо да пипам, но единствено по спомен.”

Свети Августин, *Изповеди*, кн. X

Докъде може да стигне човек, спомняйки си. Колко назад може да стигне. Къде се изчерпва или откъде начева паметта. Докъде ни е позволено да отидем. Докъде във времето и докъде в пространството. Откога почва да тече нашето лично време. Защо онези девет утробни месеца не се броят, сякаш е друго, отрицателно време, нещо само за себе си, със свое начало и свой край, пълна осъщественост. Пиша тези въпроси и виждам, че никъде не съм сложил въпросителна. И не бих сложил. Прекалено категоричен е в случая този знак и подканващ към отговор. А отговорите ни плуват в несигурност, щъкат като панспермиите на Анаксагор, защото са питання за начала, за началото изобщо. И тази несигурност ми се струва по-честна и по-близо до истината от всяка категоричност.

Не ни е дадено да имаме памет за оня първи, уютен, топъл вътреутробен дом. Не знаем, но допускаме, че е уютен и топъл. И защо да не допуснем, ползвайки се от безразсъдството на аналогията, че нашето малко, частно битие от онзи тайнствен период повтаря самото Битие. Казано по-смело, не се ли явя-

ват онези девет утробни месеца за всеки от нас като пред-битие, пред-история на Сътворението, за което свидетелства първата от петте Мойсееви книги. Вътре в утробата небето и земята още не съществуват за нас, няма "горе" и "долу". По-скоро има реене в един ограничен (и органичен) космос, носене в безвъздушно пространство, лутане в пещера, в която единственото упование може да бъде Ариаднината нишка на пъпната връв. *Пуста и неустроена е паметта ни. И тъмнина покриваше бездната.*

Августин пита в началото на своите "Изповеди": "...кажи ми, на мен, молителя Твой, Господи, смили се над смирения, кажи дали младенчеството ми не е дошло след друга моя отмряла възраст? И дали тя не е възрастта, която съм прекарал в утробата на майка си? Та нали и за това време са ми разказвали немалко, пък и аз съм виждал трудни жени. А преди нея, Боже мой, отраго моя? Съществувал ли съм някъде и някак, че това няма кой да ми разкрие, ни баща ми, ни майка ми успяха да го сторят, ни чуждият опит, ни собствената ми памет."

Никакъв опит, никаква памет – ни собствена, ни чужда за тази "отмряла възраст", нито за времето преди нея. Този, който идва отвътре, не бива да помни, а на тези, които чакат отвън, не им е дадено да знаят. Святата тайна на всяко рождество.

Сега искам да се отклоня от тази тайна и да нагазя в светлия и устроен свят на детството. И да приканя читателя да влезе в своето детство, в "ширните обиталища на паметта". Да приканя към спомняне, защото само така може да се осъществи този текст. И да бъде светъл, както ми се ще и както подхожда на Рождеството, което очакваме. Като казвам светъл, бързам да уточня, че това не значи нито аркадийно идиличен и безметежно щастлив, нито благочестиво невинен. Детството далеч не е само време на беззащитност и наивност. То може да бъде лукаво, хитроумно, силно и изобретателно. Спомнете си само.

Какъв е Богът на нашето детство, как помним неговите явления или отсъствия. Това са част от въпросите без въпросителна, част от нещата, които ще опитам да си спомня. Неуникалността на тези спомени е онова, на което разчитам, на тяхната всекидневност, повторемост и сводимост към общата ни памет за едно все пак твърде близко минало.

Точно преди година, в уюта на Колежните празници, ровейки безцелно из библиотеката на родителите си, попаднах на един руско-български речник, джобно издание от шейсетте години. Твърда зелена подвързия с изтрити златни букви и леко орфани крайчета. Отворих го и цялото книжно тяло се изхлузи от корицата. Един лист падна отделно. Вдигнах го и с изумление видях, че това е титулна страница на "Новия завет" в същия джобен формат, издание от 1915 година, Цариград, "вярно и точно преведено от първообразното". Различити отделеното, вече меко тяло, беше си руско-български речник. Как беше попаднала тук тогава тази страница. Порових още малко на задните редове и, о, чудо, извадих оттам още едно меко тяло – "Новия завет" без корици. Сложих го между празните корици на речника – пасваше идеално и имаше приблизително същия обем, хартията не беше от най-тънките. Оттук и моята версия. Кориците на речника вероятно са криели тялото на Евангелието. Събирането на руско-българските корици със Светото писание е било всъщност конспиративно. Речникът, особено руско-българският, беше сред "най-благочестивите" тогава книги и добър тайник за оказалото се идеологически "неб-

лагочестиво" евангелие. По този начин Светото писание е могло да ти бъде винаги под ръка, каквато всъщност е функцията и на всеки речник, без това да буги подозрение. Могат да се посочат още редица сходства: и двете книги не се четат отначало докрай, можеш да отваряш на различни места, и двете дават някакви отговори и т.н. Не показах откритието си на майка ми и баща ми, вероятно от страх да не опровергаят тезата ми. Наистина, можеше и да си съчинявам, но това ми се стори добър образ, метафора на тайното ни домашно християнство по време на социализъм.

Ако се върна още по-назад по тази "конспиративна" нишка, трябва да спомена за тайното кръщение на мен и брат ми, организирано от баба ни, която се явяваше и наша кръстница (позволено ли е това от канона?). Да сме били 7-8 годишни, когато тя дойде един ден при нас в града, тайно (и от майка ми и баща ми, които бяха на работа) ни облече в нови грехи, купи олио и две хавлиени кърпи и каза, че отиваме на църква. Мисля, че беше първото ни стъпване на таква място. Много неща от този ден са се изличили, но имам ясен спомен за чувството, което изпитвах – смесица от вълнение, страх, трепетност (не знаех гумата богобоязън, но сега я намирам за точна) и странен покой. Много по-късно баба ни разказваше как сме притихнали и сме гледали свещеника в очите. Това тя обясняваше с чудото на кръщението, знаейки колко "кротки" бяхме иначе. Спомняйки си тази история гнес, мога да потвърдя, че децата наистина притежават някакъв вроген усет за святост на мястото. Бяхме като хипнотизирани от ритуала, влязохме в купела, отрекохме се до три пъти от сатаната, белязаха ни с миро и ни четеха от требника нещо, което не разбрахме, но обещахме да спазваме. Като излязохме навън, баба ни преведе гумите на свещеника съвсем разбираемо. Най-важното беше да не крадем, да не лъжем, да не се караме и да слушаме майка си и баща си. Останалото ще дойде по-късно, допълни тя. Преди да си тръгне, каза още, че това, което сме правили този ден, е тайна, да не го разправяме на никого. Целуна ни и се качи на автобуса.

И тук историята придобива трагикомически характер. Цял следобед с брат ми си блъскахме главите как така да не казваме, като бяхме обещали тържествено в църквата да не лъжем и да слушаме майка си и баща си. Кой грях беше по-голям – пред баба или пред Бога, след като тя ни заведе при Него? Мисля, че в крайна сметка решихме да си кажем всичко, но след като ги накараме да обещаят, че няма да казват на баба или да ѝ се сърдят. Така още същия ден, след като се бяхме очистили от греховете, си сложихме нов грях – хем изгдохме баба, хем накарахме родителите си да лъжат, години наред да се правят, че не знаят за кръщаването ни. Първи травми поради принудителна конспирация.

Бродски казва в едно свое стихотворение: "В деревне Бог живет не по углам,/ как гумают насмешники, а всюду." И още: "В деревне он в избытке. В чугуне/ он варит по субботам чечевицу..."

Тъкмо на село по времето на нашето детство можеше още да се усети това обилие, пълнота и всеприсъственост на Бог, което описва Бродски. Присъствие ненаатрапчиво, но осезаемо – в детайли, гуми, жестове, гласове и мълчания. Всеки дом има своя собствена тишина. Добре си спомням тишината на село в късите зимни следобеди, подклаждана от пукота на цепениците в печката. И тя не беше готеглива и мрачна, а озарена тишина, тишина, приютила други присъствия.

Помня как през тези следобеди баба ми, привършила къщната работа, седеше до прозореца да ползва остатъчната светлина на деня и вадеше от своя скришен сандък една огромна, както ми се струваше тогава, Библия, отваряше я на някое отбелязано отпреди място и се зачиташе. Казвам зачиташе се, защото по-скоро четеше сама на себе си, за себе си, отколкото на мен. С безлата си грамотност, до трето отделение, четеше бавно, мъргайки устни полушепнешком и следейки с кривия си от артрит показалец всеки ред. Седях до нея и си гледах през прозореца, част от нещата изобщо не чувах, други не разбирах, а трети си представях много живо. Но не това беше важното. Ще излъжа, ако кажа, че тази книга ме е впечатлила повече от приключенско-индианския епос, който ме влечеше тогава. Важна беше тишината на онази стая и шепненето. За мен гласът на Светото писание си остава шепнещ и интимен. Глас, който открива тайни.

Помня също така, че като дете никак не си представях Коледата вън от село, на друго място освен в къщата на баба ми и гряди ми. Че къде другаде можеше да се случи Рождеството. Къде в града имаше обор, волове и слама в обора, всичко, което е необходимо за раждането. Кандилото си гореше от зоранта, а вечерта наставаше голямото очакване пред отрупаната с орехи, ошав, чесън, боб, зелеви сърми, жито и пр. маса. Чак след полунощ тръгваха коледаари, а сега трябваше да чакаме Бог да се роди. "Бабо, ами ние как ще разберем, че се е родил?" "Ще разберем", казваше тя. И досега не зная как, но разбирахме. После, при последвалите Коледи в града, помня, че това сладостно очакване се изгуби. Там имаше телевизор, но телевизора не съобщаваха за никакво Рождество, а в училище цитираха някой, който беше казал, че религията е опиум за народа. Сякаш знаехме какво е опиум.

Помня онзи широко разпространен късносоциалистически евфемизъм "Аз не съм вярващ, ама съществува някаква сила..."

Помня изхитрянето на баба ми, опитваща се да примири християнството с тогавашната идеология пред наш роднина партиен работник: "Ами той Христос е първият комунист, иска да помага на бедните, да се даде на всеки според делата му." Също разпространен аргумент.

Помня как като ученици един старец пред "Александър Невски" ни обясняваше, че Бог е като електричеството, съществува, но не се вижда, тече и се проявява във всичко. Помня как след това винаги си имах едно наум, като включвах лампата или котлона. Бог светеше и пареше.

Помня неловкия и неокършен жест, с който се прекръстиха в църквата на Рождество през 1989-а всички тогавашни партийни лидери, както и охраната им.

Помня, че коледното надцакване с партита и коктейли миналата година продължи до средата на януари и че България никога не е имала толкова многоброен и толкова един и същ протоколен елит, колкото се събираше тогава по тържествата.

Помня също лицата на млади хора, през всичките тези тринайсет Рождества и Възкресения пак около "Александър Невски", опитващи се да запазят със шепи пламъка на свещта си.

Помня, че бяха много красиви.

Ангелът на историята

Калин Янакиев

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

Има един впечатляващ текст у Валтер Бенямин, в който франкфуртският мислител ни описва как би трябвало да изглежда ангелът на историята, ако бихме могли да си помислим такъв. В този текст Бенямин ни представя едно същество с огромно, ужасено лице, което *"като че ли има намерение да се отдалечи от нещо, в което се е вторачило. Очите му са ококорени, устата е разтворена, то е разперило крилата си... Именно така – заявява Бенямин – трябва да изглежда ангелът на историята. Той е обърнал ликът си към миналото и там където ние виждаме низ от събития, той вижда една единствена катастрофа, която трупа развалини върху развалини и ги хвърля в краката му. Той би искал да спре, да разбуди мъртвите и да събере разбитото, но от рая долита вихър, който се блъска в крилете му и е толкова силен, че ангелът не може да ги затвори. Този вихър го носи неудържимо към бъдещето, на което той е обърнал гръб, докато купчината развалини пред него се издига до небето."*

Въпреки, че видението на Бенямин несъмнено е ужасяващо-очарователно, а идеята му ангелът на историята да е обърнат с **гръб към бъдещето**, т. е. да е взгледан в едно непрестанно разрушаващо се настояще, да е почти гениална, аз мисля, че неговата представа е по-скоро погрешна, при това тъкмо защото тя е така фасцинирано **ретро-спективистка**.

И наистина при всичката си всенагравстваша и всепогубваща историята е също и една **съществено пер-спективна** реалност, при която надделяването и подминаването на всичко ставащо е "прицелено" – в своята най-голяма дълбочина – към един отвъден на нейните пътища хоризонт, Впрочем само в откритостта към който би и могло да бъде чуто движението от крилата на **ангел**.

Поради това обаче, изглежда ще бъде по-точно, ако си представим ангела на историята като по-скоро **сподиряц** движенията и вървенията на хората напред, през жизненото им време; да си го представим как гледа тези дълги, безкрайно лъкатушни техни пътища от едно сякаш пра-времево "дъно", откъдето те всичките тръгват, развързват се и потичат напред, та до са-

мия им край, до самия предел – до предела на цялата история. Да си представим този ангел, сиреч, като обърнат именно с лице към този край и съзерцаващ в гръб вървящите към него.

Това, казвам, е далеч по-оправдана по отношение на ангела **на историята** визия, защото според нея, последният не се открива като сяп – както у Бенямин – за една от най-съществените нейни “дименсии”, а именно краят, а даже напротив – възгледан е тъкмо в този “край”; възгледан е натам, сиреч, накъдето пътуват, за да се изпълнят всички истории на Историята.

Ангелът сподиря с погледа си много-образното “свершение” на тия “истории”, вижда извървяването и **оставянето** от хората на техните жизнени групища, зре стъпките, в които нозете, оставяли ги през годините, заглъхват, но същевременно – той вижда това “извървяване”, това “изоставяне” **до предела му** – до последния, общ за всички, макар и настъпващ индивидуално за всеки предел, в който жизнените пътища са се прострели **цели!**

Но ето защо аз – за разлика от франкфуртския философ – съм склонен да си представя ангела на историята като притежаващ лице, изцяло откриващо се като един огромен, бездънно-просветлен, упокоен в притихнало ликуване взор, който сподиря жизнените пътища на хората, отдалечаващи се по своите групи от него.

Той е така просветлен – възрът на този ангел на историята – именно защото в него изначално, непроменно и **абсолютно сигурно** се отразява Краят, до който всички сподиряни от него пътища най-накрая ще достигнат: този индивидуален по времето, деня и годината на неговото настъпване за всеки край, но в който всички все пак накрая ще се съберат, след свършека и на най-последното и на най-късно завършилото житейско пътешествие.

Този Край е страшно светъл, и нещо повече – неговата светлина хвърля назад сиянието си така, че именно погледнати в него, в сиянието на Края, всички изминати пътища – по-дълги или по-кратки, по-прави или по-лъкатушещи, по-леки или по-мъчително извървени – се откриват изведнъж като потопени в неговото злато. Те всички тръгват от своите собствени, тъмни за съгбата си, незнаещи бъдното си “днес”, напред към дните и годините, които са им отредени, а огромният, свръхчовешки съчувствен поглед на ангела на историята ги следва, инкрустирайки със светлината, отразяваща се от грамадните му очи, изминатите от тях стъпки, преминатите места, избликналите и забравилите се в привычността им срещи. Той възражда всички тия неща в страшно нежната, страшно внимателната и неразбиваема като елмаз своя памет – памет за животите им, за която те самите нямат сили...

И ето – тази идея от края и просветлявана едва от него продължителност на пътищата – до самия им край – се отразява във високия взор на ангела на историята, така че той буквално тъне в бездънна, бездънна и главоломно неизчерпаема светлост.

Ангелът на историята вижда всички неща, които виждаме в себе си и един в друг и ние. Но онова, което ние виждаме в повече или по-малко тъмни, сенчести краски (защото не разбираме смисъла му, боим се за завършека му, обременяваме се със страха от миналото му), в неговия взор неизменно и естествено се вижда светло, оправдано, и следователно, примирено. **Защото се**

вижда в осветяващата го от края светлина, защото се вижда потопено в хоризонта, към който то е тръгнало, за да потъне. В неговия взор съдържанията на жизнените пътища на всички се зрат "отпуснати" от мъките, от вините и угризенията, с които ги носим ние. И това е така, защото у онзи, например, в чийто дълъг, дълъг жизнен път бавното лъкатушно изкачване по билото на житейската зрялост е съпроводено с много роптания заради тази бавност, с множество временни падания в отчаяния и обезверявания, ангелът вижда изкупленията, изкупленията именно **за благо**то на дългия, дългия, щедро отпуснатия жизнен път. "Да, този ще претърпи много и много, докато вкуси зрялата, не искаща оттам нататък нищо, радост. Ще пада в отчаяние и ще роптае с невяра в дните си..." Но ангелът с усмихната въздишка вижда този лъкатушен път. Защото вижда колко дълго, дълго и щедро той му е отпуснат и той единствен вижда ясно неговия светъл, толкова далечен и смален от дългите дни на този човек, край на живота му. "Роптай щом искаш, – шепне за него ангелът – ти имаш време през роптанията си да стигнеш тишината, в която дирята на дните ти ще ти се открие легнала в отрадно злато". Да, тези роптания, тези лъкатушения, тези падания по пътя, ангелът вижда и оправдани и изкупени. "И роптанията, и отчаянията ти се прощават, – шепне ангелът – те се търпят. Защото Светлината, която ги осветява от края, осветява именно тяхната естественост. Именно тя ти ги е отсъдила – като цената, която ще трябва да платиш за този дълъг път. Тя ти ги е отсъдила, като е разположила живота ти в благо то на щедрата многолетност, като тях самите е направила елементите, съграждащи бавната, разточително откривана зрялост".

Това вижда ангелът в пътя на този човек и затова в сподирящия лъкатушенията му поглед, всички, всички те се отразяват с търпелива усмивка – **простени**, даже потопени в една тиха, **знаеща** радост.

И обратно: у онзи, например, на когото нещата се случват загъхано; у онзи, за когото сякаш дните са се сговорили да не чакат пристигането му и с нетърпение го връхлитат с чудесата си, със срещите си, с благата, които му дават да опита; у когото спътниците му по жизнения път виждат една несправедлива "галеност от съдбата", ангелът на историята вижда преди всичко невидимата от другите краткост на пътя, който му е съден. Ето защо той съзерцава с отрада, със свръхчовешкото съчувствие на своето всецяло знание всичко това, което загъхано, немислено, невнимателно и дори не твърде благодарно този човек преживява. Той, ангелът на историята, дори сякаш съчувствено побутва със силата на свръхпроникващия си взор чакащите иззад завоите на идващите дни любови на този човек, одобрява и се радва на това, как е наредено така, че пресичащите неговия кратък жизнен път хора тъй леко, и пламенно се очароват от него. "Това не е необяснимо и не е незаслужено – би прошепнал ангелът на роптаещите против щастливата съдба на този човек. – Той го заслужава – заслужава го поради това, че отреденият му край е хей там – на десетата година оттук, където сте сега всички вие. Или поради това, че след тази година на този човек е съдено внезапно и бързо угасване на сетивата..." Ето затова неговата твърде лакома чувствителност, неговата стремителност и стихийност се отразяват в погледа на ангела на историята и простени, и "отпуснати", те се зрат със съчувствие и просветлена радост.

И всички, всички съдби се зрат с тази висока радост именно доколкото се зрат до края им и **заедно с края им**, от който назад те още тук, откъдето

ангелът сподиря вървящите по пътищата им, се разкриват като премъдро осмислени, покрити със златния прах на станалото "не напразно", щом е станало за да се достигне до оня край, от който нататък е началото на Бога, водил ги през цялото време към Себе Си.

Ангелът на историята съзерцава с взора си пътищата на всички към края им. Той сподиря историята към свършението (и свършването) ѝ. Но това значи, че той е взрян непрестанно, неизменно и неотклонно **към Бога** – **където** историята (и историите) отиват и **откъдето** те се осветяват в злато, подобно на пътеки, припламващи постепенно от дълбините си в лазура на хоризонта, към който са се запътили.

Ето защо ангелът на историята има взор, преливащ от бездънна, онемяла от вечно ликуване, радост.

18 август 2002 г., София – 8 ноември 2002 (Архангелов ден), Берлин.