communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО И КУЛТУРА

издава фондация „Комунитас”

София, бул. „Патриарх Евтимий” 22

тел. 9815670

Редакция
Център за култура и дебат „Червената къща”
София 1000, ул. „Любен Каравелов” 15
Тел./факс: 981 0555
e-mail: hkultura@communitas-bg.org

главен редактор:
проф. дфн Калин Янакиев

водещ броя:
проф. дфн Владимир Градев

редакционен екип:
проф. дфн Цочо Бояджиев
проф. дфн Владимир Градев
проф. дфн Георги Каприев

оформление:
Чавдар Гюзелев
Николай Киров

печат:
Полиграфически комбинат – София

Списание „Християнство и култура” излиза в края на всеки месец и се подготвя от два редакционни съвета.
Екипът с главен редактор Явор Дачков подготвя осем броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискусионни проблеми от областта на християнството и културата.
Екипът с главен редактор проф. дфн Калин Янакиев подготвя четири броя (пролет, лято, есен и зима), които имат академична насоченост.
Списанието е свободна дискусионна територия. Не бива да се очаква, че публикуваните текстове се вписват в една единна (и единствено възможна) коректност. Материалите в списанието отразяват личните позиции на своите автори и независимо от възможните различия трябва да бъдат възприемани като покана за диалог.

© „Християнство и култура”, 2009
Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не се връщат и съхраняват.
Всички права са запазени!
Цена 5 лева.

интернет издание с пълен архив на списанието:
www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

Снимките на кориците и в броя са от изложбата *Отпечатъци*.

ХРИСТИЯНСТВО И КУЛТУРА
година VIII/2009/брой 7 (42)
ЛЯТО

съдържание

Християнство и истина 4

Четири молитвени съзерцания пред иконата на Христос Калин Янакиев

Небесната Царица, Нейното Успение и Възнесение Ярослав Пеликан

Между Ева и Богородица: пътят на женствеността Силвия Петрова

Вярата, която не вярва Яков Друскин

Християнство и съвременност 38

Ревитализирането на световните религии – предизвикателство за секуларното себеразбирне на модерността Юрген Хабермас

Хабермас и религията Стилиян Йотов

Християнство и философия 61

Малка поетика на сетивата Владимир Градев

***De institutione musica* на Боеций и отношението философия/музика** Кристина Янова

Християнство и история 88

Към въпроса за въвеждането на траурния ритуал и социалистическата празнично-обредна система у нас – 1969–1971 г. Иван Еленков

Пътища 100

„Сега бих искал да съм малко дух" Божидар Кунчев

Последни стихотворения Вътьо Раковски

Преводачът като поклонник: сами ли сме когато превеждаме? Джонатан Дън

Галерия 111

Отпечатъци Катерина Гаджева

Калин Янакиев, професор д.ф.н., преподавател във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски", член на Международното общество за изследвания на средновековната философия (SIEPM). Автор на книгите: *Древногръцката култура – проблеми на философията и митологията*, *Религиозно-философски размишления*, *Философски опити върху самотата и надеждата*, *Диптих за иконите. Опит за съзерцателно богословие*, *Богът на опита и Богът на философията. Рефлексии върху богопознанието*, *Три екзистенциално-философски студии. Злото. Страданието. Възкресението*, *Метафизика и християнство,* както и на много студии и статии в областта на православната духовност, философията и средновековната история.

Калин Янакиев

ЧЕТИРИ МОЛИТВЕНИ СЪЗЕРЦАНИЯ НА ИКОНАТА НА ХРИСТОС

1.

Първото, което молитвеното ни зрение вижда в този Лик на православната икона – Лик, който именно молитвата е познала и затова така ревностно съхранява за себе си – е чудото на Неговите неописуеми очи.

Огромни, тихи, изпълнени едновременно със световъртежно-дълбока невъзмутимост, с премъдро-търпелива печал и възтреперващо-ясна проницателност, те същевременно са абсолютно **ведри** ведри с една неповторима, пренебесна и тържествуваща светлина.

И в това, ако се замислим, няма нищо чудно, защото нали тия очи – зряни тук, на иконата – са разтворени към всеки от нас **всъщност** от невечерния ден на Царството. Те гледат света **откъм Края**, откъм самия предел, в който всичко е вече напълно и докрай разрешено. Те са очи, които възвестяват първо и преди всичко това: есхатологичната светлина на Царството.

Но ето защо – независимо къде се срещаме с този безметежен Лик – дали върху големия златообкован олтар на храма или зад кандилото върху стената в стаята на семейния дом – той всякога ни изправя пред един необичаен, мета-физичен **прозорец**, през който в този свят е проникнало есхатологичното измерение.

Лампадата пред Него винаги гори всъщност пред разтворилото се тук сияйно, лазурносиньо на „небето на небесата", от което се струи дълбокоразумната тишина на есхатона.

Наистина, тази есхатологичност на Христовия образ е невероятно близка; понякога тя буквално ни прожегва и докосва в припукването на пламъчето пред иконостаса – но близка, осезателно присъстваща в този Лик е все пак чистотата на отвъдните небеса. И макар очите на Иисус – грамадни и утешни – да ни гледат сякаш направо в сърцето – те се отварят към нас по този безподобно интимен начин от един присъщ единствено Нему дълбок-дълбок хоризонт, където **собствено** е мястото на Неговата всеобща близост.

Поради това най-дълбокото, което молитвата ни зре в тия очи – наистина невероятно, възтреперващо проницателни – е именно ведрата светлина на Края; на Края, към който всички (и ние, застанали пред тях в това число) сме запътени, в която потъваме и от която въпреки многошумността на суетата, от която сме се току-що отвърнали, веднага се усещаме неизречено облекчени, олекнали, упокоени.

От какъвто и смут, от каквото и безмирие да сме излезли, в минутата, в която сме пожелали да притихнем пред тях, ние внезапно се намираме опростени (о-простени, станали отново прости) и това е така, защото, като сме се изправили пред тях, ние по същество сме стъпили върху един път, пострян към есхатологичния хоризонт на света – **откъдето** ни посрещат тези очи, и който постоянно, неизменно и изначално осветяват. Който, неизречено разбираме в този момент ние, е пътят, по който всички, през всички времена, без да го осъзнават, бездруго се движат.

Да, тези очи са самата светлина, „която просветява всеки човек, идещ на света" (Иоан. 1:9), светлина, струяща към пътищата, дните и годините на този свят, в която те поначало и пред-определено са вече разтворени, потопени и тъкмо поради това – абсолютно разрешени, разтоварени от тежестта си.

Но ето защо също – всичките тъмни тайни, които се изшептяват и ще се изшептяват пред този Лик от подмолите на душите, всичките ропоти, които ще ръмжат и стенат от тунелите на дните ни, оставят Неговите очи дълбоко невъзмутими. И тази тяхна невъзмутимост, която стряска, тя е, която и утешава.

Тя е светлината на една триумфираща вечност, отворена безтрепетно към света на греховете, на мъките, на болките и хулите – светлина, спокойно излъчваща се от предела и осветила вече целия мрак пред себе си. Светлина, която свети накрая и от края и поради това всичко вече се оглежда в нея просветлено, разтворено, разрешено. Нейните очи казват на молитвата, преди даже тя да е разтворила устни, за да се изповяда и помоли за утеха: „Вие сте в Мен утешени! Вижте се, вижте се в Края, който от самото начало ви гледа със светлината си, осветява ви и ви **има** в светлината си – вижте какво сте вие там, какво сте

вие в своята есхатологична истина".

Защото в тези очи е истината за нас – светлината, в която сме потопени!

2.

И все пак, все пак – нека да кажем сега, че в тези очи, с които отколе познаваме Христос в молитвата си, макар наистина да има дълбоко, дори до световъртеж дълбоко мълчание и невъзмутимост, все пак по никакъв начин няма и не може да се съзре **дистанцираност**. В тях напълно отсъства невъвлечеността, **безболезнеността** на чистите небеса.

Всъщност парадоксът на този Лик на **Господа** Христа е, че в Него никога не се чувства някаква чиста, **господствена** ограденост, а поради това – при всичката Му строгост и висота – Той е все пак съвършено открит, съвършено и определено – **отдаден** на света Лик.

Да, в този Лик при вглеждане наистина има една дълбока безтрепетност и мълчание, но те – изплуващи от потрепващия зрак на лампадката като че ли от самата сърцевина на Божеството Му са, от една страна, безтрепетността на жертвено-приетата пълна, безвъзвратна **солидаризираност** с човеците, а от друга – мълчанието на клетвено самовъзложения дълг да бъде **понесен** целият товар от укор, отговорност и скръб за историята на този свят, без да се осъжда пряко, без да му се възразява, без да му се отвръща – удържайки в стиснатите устни и широко отворените скръбно-съчувстващи очи непомерната тежест на изкупителното безгласие.

Всъщност трябва да се признае, че макар и есхатологично просветлени и упокоени, в тези очи на православния Христов Лик най-малко от всичко може да се прочете отчуждение и „трансцендентна" безответност. Тъкмо напротив: ако те с нещо ни плашат, то е по-скоро с израза си на неимоверно, почти бездънно вътрешно **познание** (безспорно идващо от есхатона) за цялата, цялата имаща да се случи наша история, а така също и с неиздържимата си премъдростна печал, отнапред сякаш попила безкрайното бреме на предстоящите падения, заблуди, злодейства и мерзости, чак до сетното и неминуемо почти всеобщо отричане.

И може би за да схванем цялата Му дълбочина, ние трябва да сравним тази Негова така добре позната ни изразителност с представите за „лицето на Божеството" у не-християните. Да обърнем внимание на мюсюлманския Бог-абсолют, който **въобще няма** лице, който няма (и не би могъл да има) израз, очи; който може всъщност единствено да тежи над тиловете на поклонниците си или да гърми с гласа си зад никога неможещите да се отдръпнат пред него завеси. Да обърнем внимание, от друга страна, на „Просветления" на будистите, който ги посреща по същество с една всегдашна **маска**, която нито е сериозна, нито се смее – маска със спящи, празни, обърнати навътре зеници, от която се излъчва метафизически празното „нито да, нито не". Колко е различно това от

Лика на Бога в Иисуса Христа, Който – колкото и да е строг, колкото и да е есхатологично-възвишен на православната икона – безспорно, очевидно казва „да" зад трепетния зрак на Своите лампади: казва „да" на всички пътища, деяния, страдания на този свят; „да" на необозримото множество души и лица, заставащи и имащи да застанат пред взора Му през годините и столетията; „да" на всички думи, които ще се изрекат и изплачат пред Него; „да", дори на всички вопли и хули, начеващи от обикновената нетърпеливост и неспособност за мъдрост, продължаващи през ропота и отчаянието, за да стигнат до сатанинското поругаване и унищожение. „Да" изрича този Лик на Бога в Христа, безконечно открит за поношенията и приемащ да бъде обременяван до ненасита.

3.

Разбира се, че в този покой на отдадеността и търпението ние виждаме онази така определяща за християнството – според откровението решена още на Предвечния съвет за спасението – **солидаризираност** на Твореца с творението.

Но отвъд дълбинното богословско основание ние прозираме тази истина също в безкрайно и несъкрушимо приемащата ни **скръб** в очите на Христос, която е третото, което виждаме в тях, и която нито невъзмутимостта, нито адамантовото им търпение могат да ни попречат да почувстваме.

Но и нея също виждаме по парадоксален начин – виждаме я във винаги готовото у Него **разрешение** за нас, с което Той не тъкмо **отвръща** на разкаянието ни, когато най-сетне Му го принесем, а което ни подканя, подканя да извършим, защото **вече** ни е разрешил и очаква само да има кому да го даде – да намери душа в нас, която да го приеме.

В това дори е парадоксалният вкус на **строгостта** в очите Му. Защото тя не е строгост на осъждането и отпъждането, на турената пред недостойнството ни преграда, а е скръбната строгост, че Го караме да ни чака, непрестанно да ни чака, за да ни даде разрешението; скръбната строгост към нас, които **не Му разрешаваме да ни даде прошката Си**.

Ако в очите Му има отегченост от нас, грешните, тя е тягост преди всичко от нашата глухота за произнесеността на прошката и за нея не, не тъкмо Той ни упреква, а по-точно: **ние сме упрекнати** от прозираните в устните Му – държани без да могат да бъдат изречени прощение и приемане. Самата им стиснатост от невъзможност да ги даде, е Неговата строгост.

Той ни съди, защото не му даваме да ни прости и спаси, а не защото не ни прощава.

4.

И същевременно Той нещо знае за нас, което при всичкото ни съзнание за греховността ни – **е добро**. Той знае за нас нещо, което ние, ние не знаем за себе

си и дори – знаем, че го няма, че не би могло да го има в нас.

Но какво може да е то тогава?

Ние наистина не го намираме в себе си и то не е, не е в нас. А това е така, защото онова за нас, което Той знае за нас винаги и което е така отвъд-опитно утешително и разрешително, **не е и наше**. То е просто знанието Му, че ние всички сме Му синове и дъщери и това не се променя. То е от началото и ще бъде до края – с каквото и да се появим пред Него, каквито и да се покажем пред очите Му.

Но ето защо и коравата душа, която възчувстваме пред скръбно съзерцаващия ни взор, и упрекнатостта за упорството ни да не Му даваме да ни спаси, и злото, с което сме пълни и не знаем къде да го денем, дори да поискаме – не изгонват от сърцето на православния предстоятел чудното усещане за лекост, за неотнемаема, винаги съобщена от Лика Му възможност да застане и **да стои** в присъствието Му: даже упрекнат, даже виждан в целия си нескриваем позор и изневерничество.

„Не съм достоен да се нарека Твой син" (Лук. 15:19) – не тъкмо казва, а усеща душата, **вижда** го дори в очите Му (защото вижда в тях и това, кого тия очи зрат в него – сина, когото аз сам подмених със себе си). И същевременно тя винаги казва тези съкрушени думи на Онзи, Който **вече** я посреща, **вече** я е изпреварил на пътя към Себе Си.

Тя вижда и **това** в очите Му – че „не съм достоен да се нарека Твой син" – тя винаги казва в Лицето **на баща си**; на Онзи, Който знае душата му като душа на син, осветява я извечно с това „свойство" в Себе Си, което не е подозирала, че има в Него, преди да се изправи пред Лицето Му. И не тя, не тя си е запазила, а Той го е запазил за нея, докато нея я е нямало.

Ярослав Пеликан (1923 – 2006 г.) е сред най-известните историци на християнството и на Средновековието през XX век. Роден е в САЩ като потомък на лутерански пастори от словашки произход. Той също е ръкоположен за лутерански пастор, но през 1998 г. заедно със съпругата си приема Православието, като по собствените му думи това не е било „обръщане, а връщане, след като изчистих всички напластявания върху моята вяра и стигнах отново до Православието, което винаги е било там". Академичната му кариера е свързана с Университета в Йейл, където от 1962 г. преподава църковна история. Заема редица важни постове в американския интелектуален живот, включително и този на президент на Американската академия за наука и изкуство, редактор на *Encyclopedia Britannica*, основател на Съвета на учените към Библиотеката на Конгреса. Носител на почетни отличия от 42 университета по целия свят и на редица международни награди.
Пеликан е автор на над 30 книги, най-важните от които са *Християнската традиция: История на развитието на доктрината* в пет тома (*The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine,vol. 1-5,* 1971 – 1989), както и на други монографии като *Християнството и класическата култура* (*Christianity and Classical Culture.* 1993), *Иисус през вековете: Неговото място в историята на културата* (*Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture,* 1985); *Мария през вековете. Нейното място в историята на културата (Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture,* 1996). През 2003 г. в сътрудничество с Валери Хочкинс издава сборника в три тома *Символи и изповеди на вярата в християнската традиция* (*Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, 2003).

Ярослав Пеликан

НЕБЕСНАТА ЦАРИЦА, НЕЙНОТО УСПЕНИЕ И ВЪЗНЕСЕНИЕ

„смъртта биде погълната с победа"
Исаия 25:8, 1 Коринтяни 15:54

Когато в тази книга[1] разглеждах темите и доктрините, свързани с Дева Мария, аз съзнателно избягвах множеството както културни, така и теологически спорове за нея, разразили се през двадесети век[2]. Споменах ги само бегло във въведението като фон за последвалия преглед, който се отнася единствено за по-ранните векове; или пък при други случаи ги споменавах, за

[1] Jaroslav Pelikan, *Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 1996).

[2] Вж. Jan Radkiewicz, *Auf der Suche nach einem mariologischen Grundprinzip: Eine historisch-systematische Untersuchung über die letzten hundert Jahre* (Constance: Hartung-Gorre, 1990).

да отбележа ранни проявления в по-сетнешните им етапи[3]. Независимо от това, едно събитие в историята на схващането за Дева Мария от самата средина на двадесети век и неговите последствия изисква да бъде включено в качеството му на – ако не окончателна – то поне най-последна фаза на тази история, а именно: папската була от 1-ви ноември, 1950 г., *Munificentissimus Deus*[4]. В това тържествено възвание, което по презумпция носи белега на папската непогрешимост, постановена от Първия ватикански събор, вярата в телесното възнесение на Дева Мария, отдавна приета като истинна както между вярващите, така и сред богословите, беше провъзгласена за догма на Римската католическа църква от папа Пий XII така: *„Когато завърши земният живот на непорочната Божия Майка, Приснодева Мария, тя беше възнесена в тяло и душа* към небесната слава"[5]. По този начин в 1950 г. за римокатолиците стана задължително да вярват и учат, също както испанската мариянска мистичка сестра Мария де Иезус де Агреда е твърдяла в *Животът на Дева Мария* още през 1670 г., че Мария „е била въздигната до дясната ръка на своя Син и истинен Бог и положена на същия царски престол, на който пребивава Преблагословената Троица, където дотогава нито човеци, нито ангели, нито серафими са достигали, нито някога ще достигнат за вечни времена. Това е най-високата и най-превъзходна привилегия на нашата Царица и Владичица: да бъде на един престол с божествените Лица и да има място на него, бидейки Царица, докато цялото останало човечество са само слуги или служители на върховния Цар"[6].

Нищо чудно, че обнародването на *Munificentissimus Deus* предизвика ропот сред протестантските теолози и клир както по отношение на доктриналното ѝ съдържание, така и заради догматическия ѝ авторитет[7]. Булата беше приета като остро и конфронтационно раздорна, при това особено трагично, поради факта, че се появи точно когато мъчително бавното задълбочаване на икуменическото съзнание беше започнало да показва признаци за оздравяване на древните конфликти между Източната и Западната църква и дори между протестантството и римокатолицизма. От известно време римокатолическите и протестантските позиции бяха започнали да се сближават по отношение на авторитета на Писанието и оправданието чрез вярата – двете централни положения на Реформацията, при това дотолкова централни, та да бъдат признавани през деветнадесети век като съответно „формалния" и „материалния" принцип на протестантизма. Римокатолическите теолози все по-настойчиво изтъкваха (значително по-усилено от много техни предшественици от шестнадесети век в условията на полемическата атмосфера на Реформацията и

[3] Вж. краткото резюме на Edward Schillebeecks и Catharina Halkes, *Mary: Yesterday, Today, Tomorrow* (New York: Crossroad, 1993).

[4] От предстоящото изложение става ясно колко много е повлияно то от блестящата работа на Карл Ранер, *The Interpretation of the Dogma of the Assumption* in *Theological Investigations*, tr. Cornelius Ernst (Baltimore: Helicon Press, 1961), 215-27.

[5] *Denzinger*, 3903.

[6] María de Agreda, *Vida de la Virgen María según la Venerable Sor María de Jesús de Agreda* [Madrid, 1670] (Barcelona: Montaner y Simón, 1899)365; преводът е адаптиран от Nanci Gracía.

[7] Изложението на Raymond Winch и Victor Bennett, *The Assumption of Our Lady and Catholic Theology* (London: Macmillan, 1950), беше съчувствено, но все пак критично.

Контрареформацията), че авторитетът на Писанието на оригиналните езици е постановил легитимността на Християнската доктрина (*sola Scriptura*, поне в известен смисъл), докато протестантските богослови проявяваха по-голямо уважение от преди към утвържденията на Преданието и към ролята, която Преданието е изиграло при формирането на Писанието. По подобен начин първенството на действието на божествения дар на благодатта (*sola gratia*) и централността на оправдаващата вяра (*sola fide*, още веднъж – само в определен смисъл) бяха се превърнали в общоприет дял на римокатолическата теология, както пък неделимостта на добрите дела от оправданието с вяра печелеше все по-централна позиция в протестантското учение. Сякаш именно с цел да се открият нови причини за продължаване на схизмата, след като някои от по-раншните противоречия бяха поне наченали да се решават и от двете страни на конфликта, Мариологичните доктрини за непорочното зачатие от 1854 г. и възнесението в плът от 1950 г. се противопоставиха на тази тенденция. Дори един иначе добронамерен протестантски отзив от 1950 г. бе принуден да предупреди: „Днес, точно когато мнозинството от църквите със сълзи на покаяние изповядва пред Бога, че има дял във вината за разделеното Тяло Христово, и в обща молитва и сериозно научно усилие се стреми да ограничи полето на неразбирателство и да увеличи това на единомислие... Римската църква начева да увеличава полето на неразбирателство с догмат за възнесението. Съставянето на догмат за възнесението днес, във време на стремеж за сближаване на отношенията между църквите, би се изтълкувало като фундаментално вето от страна на Римската църква”[8]. Понеже Новият завет и първите векове на Църквата пазят мълчание относно „кога [и как] е завършил земният ѝ живот” – продължи този спор – макар и много предания и различни благочестиви мнения за това да са възникнали през последващите векове[9], обаче да се взимат тези предания и мнения и сега да се издигат до статуса на официална доктрина, като по този начин се обвързва църквата *de fide*, и да се утвърждават със същия авторитет, с който е била приета и доктрината за Троицата, се видя твърде дръзко и съвършено лишено от библейски основания.

Обратно на тази реакция, влиятелният психолог от двадесети век Карл Густав Юнг засегна значението на Дева Мария в една впечатляваща и противоречива книга, първоначално публикувана в Германия през 1952 г. и озаглавена *Отговор на Иов* [*Antwort auf Hiob*][10]. Годината на нейното първоначално публикуване има значение, защото книгата съдържа Юнговия отзив за булата на Пий XII. Карл Юнг е потомък на дълга поредица швейцарски протестантски свещеници и съмишленик, а накрая – опонент на Зигмунд Фройд. В своя *Отговор на Иов* обаче той по същество защитава папската доктрина. Книгата на Иов, с нейната кулминация в Божия глас, излизащ из бурята, „кой е тоя, който омрачава Провидението с

[8] Edmund Schlink et al., *An Evangelical Opinion on the Proclamation of the Dogma of the Bodily Assumption of Mary,* tr. Conrad Bergendorff, *Lutheran Quarterly* 3 (1951): 138.

[9] *За мълчанието*, O. Faller, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem Beatae Mariae Virginis* (Rome: Gregorian University, 1946).

[10] Carl G. Jung, *Answer to Job*, tr. R. F. C. Hill (Princeton, N.J.: Princeton university Press, 1969).

думи без смисъл?”[11], е тласнала понятието за Божествената трансценденция почти до предел в посоката към това, което Мартин Лутер по-късно ще нарече *Deus absconditus*, скрития Бог. Но със своята доктрина за въплъщението, а след това дори още по-категорично, чрез визията за Дева Мария, католическото християнство е успокоило остротата на тази трансценденция, представяйки Божеството по-благо и по-достъпно, „както кокошка събира пилците си под крилете”[12].

Още във времето на обнародването на догмата за непорочното зачатие през 1854 г. съществува широка подкрепа в много части на Римокатолическата църква в полза на една съответна дефиниция на доктрината за възнесението, като 195 отци, участващи в Първия ватикански събор през 1869–70 г., я изискват. Политическите и църковни вълнения, които заобикалят този събор, изключват възможността за подобна дефиниция, но доктрината за възнесението на Девата, макар да не става догмат преди 1950 г., а и тогава – единствено при католицизма, има далеч по-голяма подкрепа и по-древно свидетелство в Преданието, отколкото е имала, например, доктрината за непорочното зачатие преди своето определение[13]. Съществува специален празник от църковния календар, установен още през Средните векове, на 15 август[14]. Този празник възпоменава „деня, когато Тя бива възнесена от света и въведена на небесата”, по думите на Бернар от Клерво в същото онова послание, в което той оспорва съблюдаването на празника на непорочното зачатие[15]. От Нейното присъствие, казва той на друго място сред великолепните си проповеди за възнесението, не само целият свят, но дори „небесното отечество блести по-ярко, защото е осветено от пламъка на Нейния девичи светилник”[16]. Възнесението ѝ я е въздигнало над всички ангели и архангели и дори всички заслуги на светиите са надминати от заслугите на тази една жена. Възнесението на Девата означава, че човешката природа е била издигната до положение, превишаващо това на всички безсмъртни духове.

Източното християнство не взе участие в догматичното определение на възнесението[17]. Но това не означава, че въпросът е бил оставен без внимание във времето на оформяне на доктрината във Византия[18]. Съществува предание, повторено от Ефеския събор в 431 г., че когато, покорявайки се на Христовите думи от кръста, „Жено, ето син ти!” и „ето майка ти!”, ученикът Иоан „я прибра при себе си”[19], те са заживяли в Ефес и Тя е умряла там; едно по-късно

[11] Иов. 38:2

[12] Мат. 23:37

[13] *The Christian Tradition*, 3:172-73.

[14] Вж. студиите, събрани в: Michael van Esbroeck, *Aux origines de la Dormition de la Vierge* (Aldershot: Variorum, 1995). В православието това е празника на Успението на Св. Богородиц (бел. прев.)

[15] Bernard of Clairvaux *Epistle* 174.3.

[16] Bernard of Clairvaux *Sermons on the Assumption* 1.1.

[17] *Imago Dei*, 145-50

[18] Antoine Wenger, *L'Assomption de la très sainte Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle* (Paris: Institut Français d'Etudes Byzantines, 1955).

[19] Иоан. 19:26-27

и твърде несигурно предание дори стига дотам да разпознае дома на Девата в Ефес. Часът на Нейната смърт, или както обичайно се казва – нейното Успение [*koimēsis*]"[20] – е тема на много икони. Те отразяват християнското изкуство от едни много ранни времена[21]. Поради особеното място, което заема Успението в иконографската традиция[22], защитниците на иконопочитанието също имат повод да говорят за него. Теодор Студит например го описва като „неизказана" тайна, при която дванадесетте апостоли, заедно с ветхозаветните фигури на Енох и Илия (и за двамата се приема, че са взети телесно на небесата)[23], са придружавали Богородица в края на земния ѝ живот[24]. Съществувало е слово по повод на Успението, приписвано на Иерусалимския патриарх Модест от седми век[25]. На основание на вътрешно свидетелство обаче датата на словото се е изместила с около век след Модест, но много от Мариологическите теми, чествани в него, са били, разбира се, доста по-стари[26]. Понеже, както съобщава един по-късен византийски историк, към края на шести век празничното честване на Успението е било назначено чрез императорски едикт за 15 август (както вече отбелязахме, това е и датата за празника на Възнесението на Света Дева Мария за Западната църква)[27]. Така това в крайна сметка става един от дванадесетте големи празника, чествани в Източната църква. Към същия този период се проследяват и най-ранните иконографски творби на византийски иконописци върху темата. Макар една плоча от слонова кост, изобразяваща Успението, да е дошла от по-късен период на византийското изкуство (вероятно едва XII век), тя представлява изключително изчерпателно третиране на предмета: Богородица е заобиколена от фигурите на дванадесетте апостоли плюс още двама, чиито лица са покрити (вероятно Енох и Илия поради гореспоменатите причини); отгоре, над главите им, се реят ангели с протегнати ръце, да я приемат на небесата[28]. В центъра на плочата – в странен обрат на ролите, които обичайно заемат в конвенционалните икони с Майката и Младенеца – е Христос в Слава с младенеца Мария в ръце. А възрастната Мария лежи в упокоение, преди да бъде посрещната на небесата – очевидно и в тяло, и в душа, както Изтокът и в крайна сметка Западът утвърждават – където процесът на обожествяване на Нейното човечество ще бъде завършен.

В западното изкуство Успението на Девата често поне имплицира нейното възнесение, както е например при *Смъртта на Девата* на Караваджо[29]. Едно особено драматично предаване на тази връзка, както и контраста между

[20] *Lampe*, 760.

[21] Christa Schaffer, *Aufgenommen ist den Himmel: Vom Heimgang der Gottesmutter in Legende, Theologie und liturgischer Kunst der Frühzeit* (Regensburg: F. Pustet, 1985).

[22] Вж. гл. 7.

[23] Бит. 5:24, 2 Царств. 2:11.

[24] Теодор Студит, *Слова* V.2-3 (PG 99:721-24)

[25] Модест за *Успението на Светата Дева Мария* (PG 86:3277-312).

[26] Jugie, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, 214-24.

[27] Никифор Калист, *Църковна история* XVII.28 (PG 147:292).

[28] Вж. Imago Dei, pl. 41.

[29] Pamela Askew, *Caravaggio's Death of the Virgin* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990).

Успението и Възнесението откриваме в две изображения от *Уинчестърския псалтир*, датиран „преди 1161 г." – *Смъртта на Девата* и *Царица Небесна*[30]. Ангели съпътстват и двете събития и тук отново Христос държи младенеца Мария в момента на нейното успение. Но точката на противопоставяне между двете е в това, че фигурата, която е в упокой при Успението, според надписа на второто изображение, *Ici est faite Reine del Ciel*, „сега е станала Царица Небесна". Сега ангелите от двете ѝ страни държат победни знамена, за да покажат, че след като е съкрушила врага и поразила змията в главата, както според *Вулгата* Бог още в Едемската градина е обещал да направи[31], тя [*ipsa*] сега участва в победата, постигната не само чрез страстите и смъртта Христови, но също и в Христовото Възкресение. Както папа Пий XII утвърждава в *Munificentissimus Deus*, употребявайки в своя латински текст гръцката дума за възкресение, *anastasis*, *„също както славното Христово възкресение [gloriosa Christi anastasis] беше съществена част и последен трофей на тази победа, така и борбата, която Светата Дева сподели със Сина Си, трябваше да бъде завършена с „прославлението" на нейното девиче тяло. Понеже апостолът казва [1 Кор. 15:54, Ис. 25:8]: „А щом... това смъртното тяло се облече в безсмъртие, тогава ще се сбъдне думата написана: „смъртта биде погълната с победа"*[32].

От папското позоваване на Първо послание до Коринтяни (а чрез него и на Исаия), „смъртта биде погълната с победа", става очевиден въпросът, който възниква от доктрината за Възнесението – дали Мария въобще е умирала, или също като Енох и Илия е била взета на небесата жива[33]. Пророчеството на Симеон към нея, преди разглеждано като тема на Мария Mater Dolorosa, „и на сама тебе меч ще пронизе душата"[34], изглежда, че предполага тя да умре също като Своя Божествен и безгрешен Син. Става ясно, че пророчеството говори само за „скръбта, а не за мъченичеството на смъртта". Но това не дава адекватно основание „да се възбуди съмнение относно смъртта ѝ", понеже е била по природа смъртна. Още повече че пророчеството изглежда опровергава благочестивото чувство на някои, че тя, която е родила безболезнено, би трябвало също така безболезнено да е и умряла; защото „на какво основание можем да предполагаме, че не е изпитвала телесна болка?... Но независимо дали при смъртта си тя не е изпитвала болка, което Бог би могъл да даде, или пък е изпитвала болка, което Бог би могъл и да допусне", заключението следва да е, че „Светата Дева поради това, че е умряла, е претърпяла терзанието на плътта". Това заключение се смекчава от широко разпространеното убеждение на „християнското благочестие", че смъртта ѝ е била незабавно последвана от възкресение, което пък на свой ред е било последвано от нейното възнесение; понеже тя е „начатъкът на [човешкото] нетление". В същото време обаче се признава, че „ние не смеем да

[30] C. R. Dodwell, *The Pictorial Arts of the West* (New Haven and London: Yale University Press, 1993), 360-61.

[31] Бит. 3:15 (Vg).

[32] Denzinger, 3901.

[33] Вж. полезната студия на Walter J. Burghardt,"*The Testimony of the Patristic Age Concerning Mary's Deat*" Marian Studies 8 (1957): 58-99, както и следващите статии от същия брой на списанието – на J. M. Egan, за Средните векове (100-124) и на T. W. Coyle, върху настоящото положение на този въпрос (144-66).

[34] Лук. 2:35.

утвърждаваме, че възкресението на тялото ѝ се е извършило вече, доколкото знаем, че това никога не е било твърдяно от светите отци". И макар да би било „нередно да се вярва, че избраният съсъд" на Мариното тяло подлежи на тление, все пак не се осмеляваме да кажем, че тя е била възкресена, единствено по причина на това, че не можем да го твърдим, основавайки се на явно доказателство".

Защитниците и изразителите на догмата за Възнесението подчертават съобразността му както с по-големия свод на християнското учение, така и с мариологическото развитие, което го е предхождало[35]. В качеството си на представител на човечеството, както отбелязахме по-рано, тя по уникален начин документира трудно доловимата връзка между Божествената благодат и човешката свобода, когато, чрез доброволното си подчинение на Божия план за изкупление чрез Сина ѝ, „нека ми бъде по думата ти"[36], тя дава първоначалния тласък на един низ от събития, които ще доведат до изкуплението на човечеството и неговата победа над греха и смъртта чрез смъртта и Възкресението на Христос. Победата ѝ над целия грях, първороден и актуален, е била постигната посредством уникалния дар, даден ѝ като следствие от достойнствата на Иисус Христос, да ѝ бъде спестено бремето на първородния грях чрез непорочното ѝ зачатие. Оттук, би могло да се изтъкне, най-логично следва, че когато Исаия е пророчествал, а Павел е прогласил: „смъртта биде погълната с победа"[37], то нейната смърт също би трябвало да участва в тази победа в Христа, като предобраз на пълното участие на всички спасени чрез общото възкресение в края на човешката история. В края на краищата подобно предобразяване се е случило, когато по време на разпятието на Христос „гробовете се разтвориха; и много тела на починали светии възкръснаха; и като излязоха из гробовете подир възкресението Му, влязоха в светия град и се явиха на мнозина"[38]. Тя самата е била несравнимо по-достойна за подобна чест от когото и да било от онези светци.

Подобни разсъждения са превърнали догмата за възнесението на Девата във вероятно най-провокативната илюстрация за положението на Мариологията като цяло, положение на най-противоречиво частно изследване на проблеми, обяснявани от „развитието на доктрината" като исторически феномен и като икуменическа тема[39]. За онези, които таяха фундаментални опасения относно самата идея за развитие на доктрината или спрямо идеята, че Дева Мария трябва да бъде предмет на „доктрина" сама по себе си, вместо да бъде приемана като част от доктрината за Христос или доктрината за Църквата (или относно и двата тези въпроса), еволюирането на Възнесението за един период, обхващащ толкова много векове, от благочестива и богослужебна практика до спекулативна теологическа теория, а оттам и до догмат, който накрая да бъде

[35] LTK 1:1068-72 (Michael Schmaus).

[36] Лук. 1:38

[37] Ис. 25:8; 1 Кор. 15:54.

[38] Мат. 27:52-53.

[39] Вж. гл. 1.

официализиран едва в средата на двадесети век, просто доказва, че развитието на доктрината е вредно както на теория, така и фактически. А дори и онези протестантски богослови, които бяха готови да се съгласят с идеята за „развитие" като – по думите на доминиканския учен Ив Конгар – „едно вътрешно измерение на това на Преданието"[40], се дистанцираха от Възнесението. Несъмнено една от причините при някои от тях е базисната антипатия към феномена на мирското благочестие, от което, както видяхме в тази книга, е възникнало така много от историята на развитието на Мариологията, включително Възнесението. Като пример за подобна антипатия си заслужава да цитираме в пълнота думите на един водещ протестантски коментатор на римокатолицизма, който беше остро критичен както към доктрината, така и към структурата му:

„Поклонението на Бога „с дух и с истина" [Иоан. 4:24] е идеал, който само в редки случаи се постига в пълнота. Само единици, като великите мистици например, са били способни на това. По същество цялото популярно благочестие е компромисно.

Едва малцина приемат идеята, че можем да подхождаме към Бога само чрез картини и символи. Но би било жестоко да бъде лишена широката маса простодушни люде от тези картини и символи, защото това ще им отнеме всеки достъп до самото Божествено битие. Защо Бог да не чува дори и молитва, обърната към Мария, ако тя излиза от едно просто и благочестиво сърце? Фигуративно казано, Бог навярно гледа с усмивка на нашите по-духовни начини на поклонение и висшето ни теологическо умение, също както ние, възрастните, доброжелателно приемаме сериозната заявка в детските игри... Много протестантски фанатици, които изпадат в ярост при вида на плочка с посвещение „Мария ми помогна", въобще не разбират колко нищожна е собствената им представа за Бога. Вероятно същите тези фанатици смятат за свой свещен дълг да обвържат Божието спасение с някаква определена догматична формула... Не, наивният и безсъзнателен паганизъм не е истинското зло в Марианското благочестие[41]".

Трябва да се отбележи, че тези думи са написани само няколко години след обнародването на догмата за Възнесението, но и няколко години преди свикването на Втория ватикански събор.

В навечерието на Втория ватикански събор изглеждаше разумно да се предположи, че ще се стигне до икуменическо разбирателство, ако римокатолиците биха признали онова, което направи Реформацията необходима, а протестантите – онова, което я направи възможна. И решително най-подходящият дял от доктрината, към който горният парадокс да може да се приложи, е именно този за Дева Мария[42]. Някои наблюдатели – както враждебни, така и добронамерени – очакваха

[40] Yves M.-J. Congar, *Tradition and Traditions: An Historical and a Theological Essay*, tr. Michael Naseby and Thomas Rainborough (New York: Macmillan, 1966), 211.

[41] Walter von Loewenich, *Der moderne Katholizismus*, 2d ed. (Witten: Luther Verlag, 1956), 276-77.

[42] Вж. *The Riddle of Modern Catholicism*, 128-42.

(или се опасяваха), че „новият" догмат от 1950 г. би довел след десетилетие до следващо Мариологическо развитие и до определение на „нови" допълнителни доктрини[43]. За тези люде Вторият ватикански събор беше разочарование[44], също както и излизането на папската була *Ineffabilis Deus* на папа Пий IX, на 8 декември 1854 г. трябваше да отстъпи централното си място на Първия ватикански събор петнадесет години по-късно. Защото въпреки че по думите на Евъри Дълес: „един отделен документ относно Светата Дева беше планиран и представен в суров вид от Теологическата комисия на първата сесия през 1962 г.", съборът се зае да инкорпорира доктрината за Дева Мария в първия си декрет, Догматическата конституция на Църквата, *Lumen Gentium*[45]. „На отците, продължава Дълес, се видя опасно да разглеждат Мариологията съвсем изолирано; те предпочетоха по-силно да обвържат ролята ѝ с основната тема на Събора – Църквата"[46]. Те също така искаха ясно да се види, както сами го формулираха, че „внимателно и еднакво избягват както фалшивостта на преувеличението, така и прекаленото тесногръдие"[47], отчасти по икуменически причини, и отчасти, за да се съобразят с новата библеистка и историческа научна общност вътре в римокатолическите кръгове, която беше вдъхновила така много от съборните действия. Онова, което се появи в резултат от този процес, въобще не беше нова доктрина, а по-скоро едно балансирано и загладено обобщение, от 21 ноември 1964 г., на основните теми в цялото историческо развитие на доктрината за Дева Мария.

Петте основни заглавия, които съборът сам избра за текста си, утвърждават:

I. *Ролята на Света Дева Мария, Майката Божия, в Тайнството на Христос и Църквата*, според което „поради този дар на върховна благодат тя далеч надмина всички други твари, както на небето, така и на земята"; но „в същото време обаче, като принадлежаща на потомството на Адама, тя е едно с всички човешки същества в нуждата им от спасение". И все пак „Синодът няма за цел да предложи пълна доктрина за Дева Мария [*completam de Maria proponere doctrinam*], нито иска да реши онези въпроси, които още не са напълно изяснени от работата на теолозите".

II. *Ролята на Светата Дева в Икономията на Спасението*, включващо начина, по който „книгите на Стария завет... като се четат в Църквата и биват разбирани в светлината на едно последващо и пълно откровение, постепенно засилват фокуса върху жената, Майката на Спасителя" [Бит. 3:15, Ис. 7:14]. През

[43] Вж. анализа на Ina Eggemann, *Die "Ekklesiologische Wende" in der Mariologie des II. Vatikanums und "Konziliare Perspektiven" als neue Horizonte für das Verständnis der Mittlerschaft Marias* (Altenberge: Oros Verlag, 1993).

[44] Развитието на Догматическата конституция на Църквата, засягащо доктрината за Дева Мария, е добре обобщено в Gérard Philips, *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche 'Lumen Gentium'* в *Das Zweite Vatikanische Konzil*, ed. Herbert Vorgrimler, 3vols. (Freiburg: Herder, 1966-68), 1&153-55.

[45] Тясната теологическа връзка между доктрината за Дева Мария и доктрината за Църквата е изложена от Yves M.-J. Congar, *Christ, Our Lady, and the Church*, tr. Henry St. John (Westminster, Md.: Newman Press, 1957); и от Otto Semmelroth, *Mary, Archetype of the Church*, с предговор от Ярослав Пеликан (New York: Sheed and Ward, 1963).

[46] Avery Dulles, *Introduction* към *Lumen Gentium*, в *The Documents of Vatican II,* ed. Walter M. Abbott (New York: Guild Press, 1966), 13.

[47] *Lumen Gentium*, 67.

цялата история на Библията „Светата Дева е напреднала в поклонническото си пътуване във вярата и вярно е запазила в себе си единение със Сина си чак до Кръста".

III. *Светата Дева и Църквата*, в което „Светата Дева бе от вечност предопределена, във връзка с въплъщението на Божественото Слово, да бъде Майка на Бога", така че „Мария участва дълбинно в историята на спасението и по някакъв начин обедини и отрази вътре в себе си централните истини на вярата [*in historiam salutis intime ingressa, maxima fidei placita in se quodammodo unit et reverberat]*".

IV. *Почитанието на Светата Дева* в Църквата, включващо следната директива: „че практиките и упражняването на почит към нея [*praxes et exercitias pietatis erga Eam*] да бъдат съхранени като препоръчани от учителния авторитет на Църквата през вековете", но с предупреждението „че истинното почитание не се състои в безплодна и преходна чувственост, нито от някакво празно лековерие [*neque in sterili et transitorio affectu, neque in vana quadam credulitate*].

V. *Мария, Знак на сигурна Надежда и на утешение за Божия народ в поклонническия му път*, защото „в телесната и духовна слава, която тя притежава в небесата, Майката на Иисус продължава да пребивава в този настоящ свят като образ и начатък на Църквата [*imago et initium Ecclesiae*]"[48].

Много от тези водещи принципи бяха почти (ако не и съвсем) формулирани с понятията, които използвахме тук, в предишните глави на тази книга и са резюмирани в следващата глава.

Превод от английски: Слава Янакиева

[48] Abbot, *Documents*, 85-96.

Силвия Петрова е завършила културология в СУ „Св. Климент Охридски". В момента е докторант във Факултета по журналистика, специалност „Масова култура". Тезата на дисертацията е свързана с моделите на женственост в съвременната лайфстайл преса. Работи като редактор в списание *Анна*.

Силвия Петрова

МЕЖДУ ЕВА И БОГОРОДИЦА: ПЪТЯТ НА ЖЕНСТВЕНОСТТА

Женствеността е онази символна реалност, която моделира и прави желани представите за женската идентичност. Според едно от най-точните определения, дадено от Торил Мой[1], под този термин се разбират моделите на поведение, оформени и наложени от културата и социалните норми. В този смисъл женствеността и мъжествеността са културни продукти, които оставят неизбежния си отпечатък върху телата.

В съвременното общество медиите имат широко въздействие върху представите за социално конструираната полова идентичност. Те очертават моделите, като по този начин задават възможностите за избор между различни роли. Джоан Скот твърди, че един от главните компоненти на социално конструираната полова идентичност са културно достъпните символи, които пораждат множество (често противоположни) репрезентации. Авторката използва термина „ехо-фантазия", за да обясни процесите на формиране на съвременната идентичност. Ехото е несъвършено възвръщане на звука, а фантазията отпраща към игри на ума, които са творчески, но не винаги рационални. Идентификациите са въображаеми повторения на въобразени подобия. Фантазията е синоним на въображение, но подлежи и на рационален, преднамерен контрол: човек целенасочено тласка въображението си в определена посока, за да се впише в дадена група. Някои споделени фантазии осигуряват фундаменталните термини за идентичностите. Тези фантазии (или сценарии, както още ги нарича Скот) се опират на общопризнати символни репрезентации (като например християн-

[1] Мой, Торил. *Феминистко, женско, женствено*. В: *Времето на жените*. София: *Св. Кл. Охридски*, 1997. с. 82 – 99.

ските образи за женствеността) и се модифицират спрямо персоналния опит, култура и преживяване[2].

За да изгради устойчиви модели на полова идентичност, постмодерната култура съчетава позоваването на традиционни архетипни символи, от една страна, и тяхното оспорване, от друга. Това осигурява едновременно устойчивост и гъвкавост на сценариите за идентификация. И тъй като в християнската култура изворът на представите за морал и поведение векове наред е евангелският текст, новозаветните образи стават солидната символна основа, на която стъпва модерната социално конструирана полова идентичност. В този смисъл не е учудващо, че в съвременната масова култура се откриват идеали на женственост, които са в тясна връзка с християнските представи.

В християнската култура образът на женствеността се извайва в контраста и допълването на два централни образа – на Ева, родоначалничката на човешкия род, и Дева Мария – жената, която дава земен живот на Спасителя. Това са крайностите, между които се настанява многоликият сбор от характеристики, който и днес определяме като *женственост*. Диалектиката между тези два едновременно идеални и гранични модела има своите основания и в лексиката, и на нивото на знакови образи, определящи типичните схващания за жената.

Ева е първообразът на християнската жена, името ѝ носи в себе си двоякото значение на женското тяло, което привлича и отблъсква, дава земния живот и затваря вратите към рая, към вечния живот. Специфичната връзка между първата жена и Божията майка прозира дори на чисто лексикално равнище: на латински името Eva може да се прочете на обратно като Ave – поздравът, с който Архангел Гавриил се обръща към Дева Мария, за да ѝ съобщи благата вест, че носи Спасителя на човечеството в утробата си. Тази игра на думи е особено важна за западния свят, където Дева Мария се превръща в особено важна фигура: тя е светицата на светиците, светлият пример за подражание, олицетворението на Църквата, опората на държавата. Култът към Богородица се развива мощно и оказва огромно влияние върху християнството. Той формира модели, които са видими и в съвременната култура и няма как да бъдат пренебрегнати в търсенето на идеалната женственост.

В старозаветната традиция изгонването на Адам и Ева от рая и проклятието, което Бог отправя към Адам (*с пот на челото ще изкарваш хляба си*) и Ева (*в болка ще раждаш децата си*)[3], е израз на огромната пропаст между Бога, притежател на безсмъртие, сила и знание, и човека – мимолетен, крехък и смъртен. За Новия завет, който заявява, че Бог е Любов, вехтозаветната история на изгонването от рая показва болезненото несъответствие между ревнивия юдейски Бог и нищетата, хаоса и безпомощността на Неговото творение. Човекът, на когото е бил даден безценният дар на свободата, неразумно се е обърнал срещу своя Създател, отдал се е на злото и страданието

[2] Скот, Джоан. *Ехо-фантазия. Историята и конструирането на идентичността*. София: ИК *СемаРШ*, 2005. с. 70-97.

[3] Битие 3:16-20.

и затова отмъстителният старозаветен Бог го наказва. Главната виновница за изгубения рай е Ева: нейното любопитство и непокорство са причината за нещастието. Неразумната съблазнителка е тази, която дава началото, но и същевременно погубва човешкия род. Ева, по-скоро прокълната да ражда деца, отколкото благословена с майчинството, се отъждествява с природата, с материята, която тегли мъжа надолу по духовната стълба. Обаянието, примамката на нейната красота не са нищо повече от израз на смъртта, дошла след съблазняването на Адам в райската градина. В резултат от проклятието на Ева възприятието на жената се ограничава в ролите ѝ на майка и съблазнителка. След греха на Ева смъртта и осъзнаването на пола идват на земята. Асоциирането на секс, грях и смърт носи древна традиция и продължава и в християнския символизъм: душата загива в сладострастието, както тялото изгнива в смъртта.

Ранните християни (след II век) откриват връзка между плътското общуване и смъртта. Иисус идва на този свят, за да победи смъртта, за да донесе вечен живот на вярващите. Адам и Ева са изгубили безсмъртието, дадено им от Бог, защото са се отдали на пагубните страсти. Затова сексуалността е най-ясният симптом за уязвимостта на хората. Адам и Ева се отказват от единството със своя Творец и се оказват смъртни, принудени да влязат в отношения един с друг, които първоначално не са предвидени за тях от Бога. Чрез този акт, освен че се оттласкват от приемането на Божия Дух, те се оказват и по-близо до животинската природа. И понеже Ева е съблазнила Адам, жената се свързва със сексуалността, а сексуалността – със смъртта. Половото общуване и смъртността са знак за човешката крехкост след грехопадението. Така жената се оказва символ на човешката обвързаност с този свят, с телесното, със смъртта[4].

Непокорството на Адам и Ева е било катастрофа, изгубен рай, но след идването на Христос, след Неговите страдания, смърт и възкресение раят е възвърнат. Новият завет на милостта и спасението преобразува Стария завет на греха и смъртта, първи израз на което е идеята за Девата, която ражда Спасителя. Мария е *втората Ева*, майката на всички, които живеят в новия духовен свят. В паралела между Ева и Богородица се прокарва контрастът между земята и небесата. Това е опозицията между пагубното непослушание на Ева и спасителното послушание на Дева Мария, на втората Ева. Размишленията върху непокорството на Ева и покорството на Мария са предпоставка за широки сравнения между двете жени[5]. При тази съпоставка негативната интерпретация на жената е въплътена в Ева – уязвима, ирационална, емоционална, сладострастна, в плен на страстите, а не на разума и следователно лесна плячка на змията, хитрата съблазнителка. Но тъй като Възкресението и Спасението създават един нов, непокварен, чист свят, те променят и образа на жената. Ако Бог е направил Адам от нова глина, то Той е оформил човека отново. Понеже Иисус не е направен от пръст, а е роден от жена, това означава, че нейната глина също е чиста и

[4] Браун, Питър. *Тялото и обществото*. София: *Агата-А*, 2003. с. 113-133.

[5] По-подробно този въпрос е разгледан в Warner, Marina. *Alone of All Her Sex*. New York: *Vintage Books*, 1983. pp 50-68.

неопетнена. Така се ражда „новият" образ на жената, въплътен в Дева Мария – наследница и защитничка на първата Ева, която побеждава злото, носи радост, спасение и хармония.

Без съмнение образът на Дева Мария е централният, най-важният и най-влиятелният за християнската визия и тълкуване на женствеността. Божията майка е жената par excellence, предоставяща образците на поведение. Тя е тази, която е едновременно най-възвишената и най-земната, най-далечната и най-близката, трансцендентната и иманентната. Божията майка дава идеалните модели за живот и черти на характера, въплъщава основните християнски добродетели – любов и милосърдие. Високо над всички, тя е примерът, основата на християнството, съчетаваща добродетелност и смирение. В същото време е интимно близка до човечеството, защото тя е тази, благодарение на която става възможно чудото на въплъщението: Мария дава човешката природа на Бога, чрез нея Той става човек и говори на езика на хората[6]. Тъй като е посредничка между човешкото и божественото, тя се превръща и в застъпница на хората пред Господ, в тяхна духовна майка. Щом нейното пречисто тяло е родило тялото на Спасителя, то може да представя и общността от вярващи, цялата Църква. След Четвъртия Латерански събор (1215 г.) Дева Мария е въздигната в образец на живота в Църквата. Тя ръководи миряните, указва верния път към спасението на душите им. Божията майка е духовната майка на хората – тя е пример за святост, за богоугодно поведение и смирен живот. По този начин образът ѝ осъществява една много важна задача – свързва всяко индивидуално тяло с голямото тяло на Църквата[7].

Въпреки огромната ѝ роля за християнската култура и званията, които по-късно ѝ се приписват, количеството на историческата информация за Дева Мария в евангелията е незначително. Нейното раждане, смърт, поява, възраст никога не се споменават. Всъщност тя дори невинаги е наричана Мария. 12 пъти е назована Мариам, а Мария – 7 пъти. Значението на името е изплъзващо се и неясно. Според някои изследователи то произхожда от думите „смирна" и „носителка на светлина". Според други означава „капка от океана". В Стария завет Мириам е сестрата на Мойсей и Аарон, а името се обвързва със значения като „море от горчивина", „непокорство"', „желаеща деце". В алегоричното тълкуване на Новия завет произходът се свързва с местността Мара (Marah), където водата била горчива, докато Мойсей не я подсладил[8]. Така името на Богородица отпраща към утробата, която се разтворила за раждането на Божия син, за спасението и премахването горчивината на грешниците. Някои етимолози по-малко сполучливо проследяват произхода от думи като „упорит, непреклонен" и дори „дебел, пълен". Това е извънредно разпространено име в Новия завет, което се употребява за много различни жени. Но по липсата на точно значение и по честотата на повторение решително може да се предположи, че това наистина е било името

[6] Pelikan, Jaroslav. *Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture*. Yale University Press: 1996, pp 39-52.

[7] Барне, Силви. *История на християнството* (под редакцията на Ален Корбен). София: *Рива*, 2009.

[8] Битие, гл. 17.

на историческата майка на Иисус[9].

През вековете, въпреки оскъдната историческа информация, образът на Мария придобива все по-важно значение. Богородица съдейства за изграждането на единството на християнския свят. Чрез нея става възможно и разбираемо Въплъщението – тя дава човешката природа на Бога, което се тълкува като обвързаност със светската власт. През VIII век Дева Мария се превръща във важна за кралската власт фигура – щом е „небесна царица", тя трябва да участва и в избора на краля като „царица на земята". Монашеските ордени също са под нейно попечителство, а тъй като се асоциира с Църквата, Богородица става основен стълб в борбата срещу ересите. По-късно на образа ѝ се уповават и мисионерите, които се опитват да евангелизират Новия свят. Така Дева Мария се мисли като опора на западното общество, а молитвата „Ave Maria" е задължителен елемент от католическия катехизис през XII век, наред с „Отче наш". Духовна майка на цялото човечество, тя дарява с онова блаженство, което е царяло в рая преди фаталната грешка на Ева[10].

Названието Богородица е употребено за Дева Мария още от Юстин Философ (II век), Ириней Лионски и Дионисий Александрийски (III век) и вече масово през IV век от Атанасий Велики, Григорий Богослов, Василий Велики, Йоан Златоуст. На Първия вселенски събор (325 г.) Атанасий Александрийски доказва, че Дева Мария е родила Бог Слово, следователно е Богородица. Това разбиране е залегнало в изработения от Никейските отци Символ на вярата. Важна характеристика на Богородица е нейното свято девство. Още в предхристиянската Римска империя девата е била символ, често използван, за да обозначи божествеността на човека. Християнството интерпретира по нов начин идеята, която оставя траен отпечатък върху развитието на монашеския аскетизъм. Но смисълът на девственото раждане се използва като ключ и аргумент към това, че Иисус е Син Божи.

Историците на религията напомнят, че девственото раждане на герои и мъдреци е било широко разпространена формула в елинистичния свят. Питагор, Платон, Александър Велики – всички те са вярвали, че са родени от жена с божествена намеса. Така девственото раждане се превръща в изискване за духовните лидери. В този смисъл девствеността в християнската религия е наследена от класическия свят. Например честването на свещените мистерии в древния свят е включвало както въздържане от храна и питиета, така и сексуално въздържание. Християнството разширява тази концепция, като включва и монашеския аскетизъм. Тълкуването на божественото раждане като морална санкция на сексуално целомъдрие е характерният принос на християнската религия към древната митологична формула.

Целомъдрието в християнството е един от белезите за изключителна близост с Божия Дух. Още евреите вярват, че въздържането от сексуални контакти и особено девствеността прави тялото подходящ инструмент за приемане на бо-

[9] Warner, Marina. *Alone of All Her Sex*. New York: *Vintage Books*, 1983, p. 14.

[10] Барне, Силви. *История на християнството* (под редакцията на Ален Корбен). София: *Рива*, 2009.

жественото. Филон Александрийски казва, че след като Мойсей среща Бог на Синайската планина, той започва да презира сексуалното общуване[11]. В Евангелието от Лука се прави връзка между девственото раждане на Иисус и пророческата дарба (1:34-35). Чрез целомъдрието тялото се подготвя да поеме върху себе си Духа Божи. Пророчеството идва само при малцина избрани, защото поради грехопадението на Адам и Ева човешката личност е лишена от Духа и е изложена на смъртта. За да е отворено сърцето за Духа, то трябва да изкорени похотта и личните желания. Чрез сексуалния контрол върху тялото душата се настройва да вибрира заедно с Божия Дух. Тертулиан е първият, който твърди, че въздържането от полово общуване е най-ефективната техника за постигане чистота на душата[12].

Аргумент за посочването на Дева Мария като Втората Ева може да се открие в типологичната концепция за Библията, развита от Нортъп Фрай. В книгата си *Великият код*[13] той отбелязва, че всичко, което се случва в Стария завет, е „тип" или предвещание на нещо, което се случва в Новия. Типологията е форма на реторика (доктринално свързана с християнството), при която типът съществува в миналото, а антитипът – в настоящето. Или типът съществува в настоящето, а антитипът – в бъдещето. Типология е предположението, че в историята битува някакво значение или указание, че рано или късно ще се случи някакво събитие или събития, които ще посочат какво е това значение или указание – като по този начин ще се превърнат в антитип на онова, което се е случило преди. Често типовете биват установени или най-малкото биват тълкувани като такива едва след като се появили антитиповете.

Впрочем темата за Мария като Втората Ева би могла да се разгледа и като критика и алтернатива за античната визия за цикличността на историята. За разлика от античната метафора за света като колело християните вярват, че човешката история не се състои от серия повтарящи се мотиви, а се движи сигурно, макар и понякога неустойчиво, към една основна, самокрайна цел. Тя има начало, среда и край. Адам и Ева не се създават наново, не се поддават на съблазънта и не са прогонвани от рая отново и отново. Вторият Адам идва в личността на Иисус веднъж и за всички, за да поправи грешките на първия Адам. И Втората Ева идва в личността на Дева Мария, за да поправи непослушанието на първата Ева чрез собственото си послушание. Първата Ева е майката на всички хора, а Втората Ева е новата майка на всички, които вярват, които живеят чрез вярата си в нейния Син.

Така в размишленията между покорността на Мария и непокорността на Ева се оформят основните стереотипи в интерпретациите на женствеността. Най-общо погледнато, те могат да се видят като двете архетипни крайности, между които се разполага многоликото разбиране за това какво означава женствеността в християнската култура. На единия полюс е проблематичното женско

[11] Philo. *Life of Moses* 2.68-69. in: F.H. Colson, ed. Philo, 6:483.

[12] Браун, Питър. *Тялото и обществото*. София: *Агата-А,* 2003. с. 93-111.

[13] Фрай, Нортъп. *Великият код*. София: *ГАЛ-ИКО*. 1993.

тяло, което трябва да се овладее и контролира, тялото, което предизвиква неудържими страстни желания, но отдалечава от Божия Дух. Другата крайност е светицата, винаги затворената, пречиста дева. Със своята безпределна идеална святост през вековете тя се превръща и в защитничка на ценностите на обществото. В същото време Дева Мария е сетивният израз на идеята за женствеността, тя е осезаемо близка, защото дава човешката природа на Бога, а и понеже е застъпницата на хората пред него.

Дева Мария задава единствено по рода си определение на женствеността, която не се изгражда чрез съпоставката и контраста с представата за мъжественост. Дори днес, в XXI век, в образа ѝ можем да видим част от идеята за това каква *трябва* да бъде истинската жена. Тя е въплъщение на върховната идея, извор на най-съвършените представи за жената: образец за праведен живот и богоугодно поведение, милосърдна и любяща, майчински загрижена за спасението и измолваща благодат за всеки.

Векове наред Богородица е обект на дискусии относно това *какво означава да си жена* в християнската култура. Доколкото Мария е Жената в християнската традиция, тънкостта и сложността на интерпретацията на нейната личност и дело са централни в идеята за мястото на жената в историята – от която е привлечена както високата, така и масовата култура. Образът ѝ не губи значението си дори и в по-ново време, когато почитането ѝ продължава с нова сила. Например през XIX век, веднага след Френската революция, Света Богородица става опора на работниците, а през 1830 – 1840 г. масово се възобновяват поклоненията пред нея[14].

Пространството между двата полюса, между порочната Ева и идеалната Мария, се допълва и уплътнява от още няколко фигури-модели, за да скулптира изплъзващите се форми на женствеността.

Един от най-трудно уловимите и същевременно най-магнетични образи в Новия завет е този на Мария Магдалена. Различните интерпретации виждат в нея различни лица: презряна грешница, вярна приятелка, възторжена последователка, светица, която става пръв свидетел на Възкресението, психично болна и дори тайна любима на Иисус... Мария Магдалена е новозаветната фигура, която се превръща в мит за женствеността, в пространство за освобождаване на фантазиите. Нейното загадъчно очарование се ражда от фикционалния ѝ „имидж" на красива блудница, получила опрощение на греховете си. Тя става символ на тежката, противоречива женска съдба: честна, но съдена, деградирала до обект на сексуално потребление преди срещата си с Иисус и издигната до светица след нея, потънала в мълчание, маргинализирана. Фигурата на Мария Магдалена през вековете винаги е била индикатор за господстващото в обществото усещане за женствеността. Образът на тази загадъчна жена в евангелията е разкрит чрез разказа за миналото ѝ: тя е грешницата, от която Иисус е изгонил седем бяса (Лука 8:2, Марко 16:9). Очевидно става дума за демони (бесове), които са ѝ причинявали страдание – Мария е описана като клетница, която страда неимо-

[14] Барне, Силви. *История на християнството* (под редакцията на Ален Корбен). София: *Рива*, 2009.

верно (числото седем символизира сила, мощ, изобилие, завършеност и изчерпателност), но е избавена от мъките си от Божия син.

Всъщност, що се отнася до женските образи, след Дева Мария християнството възхвалява и размишлява най-много върху Мария Магдалена. Чрез Богородица Спасителят намира своето въплъщение и най-възвишено и съвършено изразяване, чрез нея става възможно спасението от всеки грях. В Мария Магдалена, от която Иисус изгонва седем бяса, спасението се *проявява – всички* грехове биват опростени. Седемте бяса означават всевъзможните грехове, обладали Мария Магдалена. Тя е символ на всеобщото падение и поквара, в което е изпаднало човечеството преди идването на Христос. Лесно доловима е връзката между Мария Магдалена и Ева – и двете носят клеймото на сексуалния грях. Разкаялата се блудница понякога е идентифицирана с Грешницата от Лука (7:36-50) и с Мария от Витания, сестрата на Марта и Лазар. Мария Магдалена е най-разпространеният пример за грях, разкаяние и спасение. Тя е олицетворение на греховността, която обаче изцяло бива опростена.

И именно тази жена Иисус избира да стане пръв свидетел на Възкресението Му. Разказът за явяването има уникална и основополагаща ценност за евангелието. Възкресението е потвърждение на присъствието на Бог в делото на Христос. Това е дело за спасение на човечеството и то е оповестено в първото явяване на възкръсналия Бог – не само във факта на явяването, но в явяването пред жена, от която той е изгонил седем бяса. Бог приема отново грешните хора, както съпругът приема невярната си невеста. Спасението се разкрива в неговото истинско величие не чрез проповедите на апостолите, а чрез явяването пред Мария Магдалена, жалката блудница, която трепетно следва Иисус и слуша словото му. Всъщност присъствието на жените в евангелията никога не е случайно – то разкрива мисията на Иисус. Евангелието от Лука[15] започва с Благовещението и завършва с явяването на възкръсналия Бог на Мария Магдалена. Тя е грешницата, която получава върховната привилегия първа да види и разговаря с възкръсналия Бог и да разнесе вестта за спасението на човечеството. Едва ли в Новия завет има по-противоречив образ – едновременно хулена и хвалена, нищожна и свръхважна, отхвърляна и почитана. Интерпретирайки тази двойственост, масовото въображение очертава по-богати и гъвкави модели на женственост. Разкаялата се блудница е далеч от безупречността на светия пример на Богородица, нещо повече – достигнала е дъното, превърнала се е в олицетворение на човешката греховност. Но именно тази греховност разпалва фантазията, чрез нея виждаме в Мария жената от плът и кръв, която се докосва и преобразява от божествената любов. Мария от Магдала е онази пролука между идеалната Дева и пагубно греховната Ева, която дава поле за изява на истинската, реална и желана женственост. Спасената и издигната в ранг на светица грешница подтиква фантазията към скритите, по-свободни и чувствени измерения на женската идентичност. В определен смисъл би могло да се каже, че Мария Магдалена преповтаря и съчетава в едно двуполюсното измерение, затворено между границите на светостта и греха, между Богородица и Ева. И в крайна

[15] Което впрочем разкрива пред нас най-много женски образи и същевременно акцентира върху човешката природа на Божия син.

сметка между тези (толкова широки) граници женствеността е свободна да приеме най-различни образи.

Още две знакови личности в Новия завет са особено важни за сбора от характеристики, които и днес определяме като *женствени*. Марта и Мария от Витания, сестрите на възкресения от Иисус Лазар. Напрежението, запечатано в евангелската история с двете сестри, поставя много въпроси, които и до днес се тълкуват многозначно. В Новия завет Марта и Мария се появяват в текстовете на Лука (10:38-42) и на Йоан (11:1-4, 12:1-11), като по-известна и по-характерна е сцената, разказана от Лука. Според една от най-популярните ѝ интерпретации Марта и Мария представят действието и съзерцанието. Марта посреща Иисус като почетен гост в дома си – защото чувства, че той е такъв – но е залисана в домашната работа. Вярата ѝ засилва желанието да му прислужва и да го обгрижва. Мария, обратно, изпада в захлас в присъствието на Божия Син. Тя сяда в краката му, неспособна да се движи и да говори, цялото ѝ същество е съсредоточено в това да го слуша. Позата на покой показва цялостното, съвършено отдаване на духа. В Марта има чувство на дълбока почит и благоговение, а в Мария – на безмълвно себеотдаване. Двете сестри илюстрират и напрежението в живота на всеки последовател на Иисус, който се опитва да балансира между двете състояния. Според някои тълкования посланието в разказа на Лука е, че този, който „служи" активно, винаги е след онзи, който внимателно слуша Словото Божие[16]. Но историята е загадъчна и повдига множество въпроси: защо след като в евангелията, където „служенето" е символ на мисията на Иисус, той порицава Марта, че го прави? И защо, след като Мария е толкова добра в слушането, не се вслушва в думите на сестра си, която я призовава да ѝ помогне? Защо Иисус, който е винаги състрадателен към тези, които се чувстват онеправдани, не съчувства на Марта? И за да се усложни допълнително ситуацията – във всички епохи повечето жени се идентифицират с Марта. Точно като нея те отчаяно балансират между домашните задължения, често съчетаващи работата вкъщи и навън, като се опитват да бъдат едновременно домакини, съпруги, майки, любими.

Има различни линии на интерпретация на тази толкова популярна сцена от Евангелието на Лука. Някои предполагат, че Иисус не одобрява, дето Марта се чувства натоварена, че се тревожи и безпокои – а не че се грижи за домашната работа. Привеждат се следните доказателства: в Лука 8:14 тревогата е едно от нещата, които „задавят" живота. В Лука 12:11, 22, 25 се съдържат уверения, че последователите на Иисус не бива да се тревожат („грижат"). В Лука 21:34 Иисус предупреждава учениците си да внимават да не се отегчават с житейски грижи. С други думи, тази линия на тълкуване твърди, Иисус хвали Мария заради нейното спокойствие и способност да се съсредоточи върху думите му[17].

Според други изследвания в същата насока Иисус порицава Марта, че тя е заета

[16] Reid, Barbara E. *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*. The Liturgical Press, Collegiville, Mnnesota, 1996, p 148.

[17] Donahue, J.R. *The Gospel in Parable*. Philadelphia: Fortress Press, 1988, p. 136.

с прекалено *много неща*, докато важно е само *едно*. Отвличането, разсейването на Марта е проблемът, който е поставен в противоположност на вниманието, съсредоточеността на Мария[18]. Някои интерпретират „много неща" като множество домашни задължения, много чинии и ястия. Чрез Марта Иисус подчертава, че има нужда само от една чиния, от едно обикновено ястие, така че не е необходимо тя да изразходва цялата си енергия в кухнята, а е по-добре да се вслуша в словото му. „Единствено нещо, от което имаме нужда", може да се разбира в по-дълбок смисъл като духовна храна. Някои психологически подходи виждат Марта и Мария в състезание за вниманието на Иисус[19].

Други изследвания подчертават, че похвалата на Иисус към Мария е огромна крачка към подкрепа и насърчаване на духовното звание за жени и дори виждат в думите на Иисус отказ от традиционната домакинска роля на жената и издигането ѝ в позиция на последовател на Христос. Според някои изследователи историята с двете сестри засяга проблема за „духовното служене" на жените християнки. От новозаветните текстове (главно от посланията на Апостол Павел: Римляни 16: 3 – 5; 1 Коринтяни 16:19) става ясно, че по това време жените са изпълнявали духовни дейности – апостолска дейност, публична прокламация, водачество. От тази гледна точка „служенето" на Марта може да означава стремеж към духовна служба. Може би Иисус я смъмря с обръщението „Марто, Марто", защото тихата и пасивна Мария е тази, която е „избрала по-добрата част"? В този смисъл „тревогата" означава „публичност, активност"[20].

Обаче по-задълбоченото изследване на епизода с Марта и Мария води до извода, че Иисус не обезценява старанието на Марта, нито пък отменя традиционните женски роли. Той просто защитава правото на Мария да го слуша, каквото право имат всички негови последователи. Историята с двете сестри и днес е предмет на неясни и противоречиви интерпретации. Не е коректно да се чете само като одобрение на поведението на Мария и порицание на Марта. По-важният въпрос като че ли е този, че се обръща внимание на двете измерения на женското поведение – активността и пасивността, на служенето като основна роля на жената[21] и жадното поглъщане на знанието. Днес в двете сестри от Витания можем да видим опозицията между публичното и частното, въплътена в многоликото разбиране за съвременната женственост. Векове наред женствеността се е тълкувала в границите на частното, на домашното огнище, на грижите за децата и съпруга. Дали пък похвалата на Иисус към внимателно слушащата Мария не е добавяне на нова нишка към мрежата от смисли в характерните черти и роли на жената? Едва ли би могло да се твърди, че Спасителят поставя ярка разграничителна линия между двете

[18] Fitzmyer, Joseph. *The Gospel According to Luke*. New York: Doubleday, 1985, p. 892.

[19] Wahlberg, Rachel Conrad. *Jesus According to a Woman*. New York: Paulist Press, 1976, p. 79.

[20] Reid, Barbara E. *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*. The Liturgical Press, Collegiville, Minnesota, 1996, pp 144-158.

[21] Силви Барне отбелязва, че в новите прочити на евангелията образът на „слугинята" е изведен на преден план, и добавя, че в средата на XIV век се появяват първите „слуги и слугини на Мария" – свещеници или миряни (цит. съч.).

сестри, по-скоро Той се обръща към тях като към едно цяло, като акцентира на новата роля, олицетворявана от съзерцателната Мария. В този смисъл епизодът у Лука може да се тълкува и като кратък, но наситен със смисъл разказ за измеренията и различните образи на женствеността, които в противоречието си се допълват, за да оформят контурите на християнската представа за жената.

Така на пръв поглед женските образи в Новия завет създават опозиционни двойки: сексуалност – девственост, святост – грях, активност – пасивност и пр., които обаче се оказват неразривно свързани в едно цяло. В крайна сметка това не са отделни, изолирани образи, защото всеки от тях по определен начин включва останалите в себе си. Ева и Дева Мария са двете крайности, архетипните схващания за жената, които през вековете се копират, видоизменят или дори променят радикално, за да изгради един идеал (или фантазия, в терминологията на Джоан Скот) на желаната женственост. Между тези две крайности се разполагат и други образи, които уплътняват представата. По този начин християнската култура ражда идеята за женственост, която и до днес е жива в съвременните представи. Разбира се, в постмодерната култура тези образи не са буквално (а в повечето случаи не и съзнателно) заети и възпроизведени. Те по-скоро служат като „форма" (в смисъла, който Барт влага, описвайки новите митове[22]), която е донякъде изпразнена от старото си съдържание и допълнена (или деформирана?) от ново – спрямо критериите на постмодерната епоха. Защото постмодерността е културата на цитата и бриколажа. Тя вижда в религията „резервоар" за моделите, които да цитира, копира или дори да преобърне тотално, за да се снабди с толкова дефицитната за тази епоха идентичност. Тези цитати позволяват едновременно вписването и разграничаването от традицията, те са изворите за идентичност на постмодерния индивид.

По този път новозаветните женски образи се полагат като основата, която съдейства моделите за културна идентификация да бъдат припознати, пожелани и възприети от днешните жени. Напълно в унисон с постмодерната тяга към цитата (но често изкривен, деформиран, ироничен към оригинала), те се базират на евангелския текст, който векове наред е формирал представите, мисленето и идентичностите в християнския свят. Богородица не е само небесна царица, в западното общество тя царува и на земята, а голяма част от практикуващите християнството са жени. Постмодерността (и в частност масовата култура) долавя тази тясна връзка между религия и женскост и се опира на нея, за да изгради съвременните сценарии за идентификация.

Днес медиите конструират шаблони на разказите за себе си, от които всеки може да направи собствения си бриколаж на идентичност. Зад привидното разнообразие от възможности се крият няколко централни роли с тясна интерпретация. А за да бъдат тези роли лесно разпознаваеми и приложими към всеки, се нуждаят от символна основа, на която да стъпят. Изборът е свободен, докол-

[22] Барт, Ролан. *Митологии.* София: *Колибри*, 2004.

като се избира измежду определен брой модели, предлагани от културата. За европейската култура именно християнството е изворът на модели за идентификция – новозаветните образи са кодовете, чрез които човек може да представи и отстоява себе си в едно общество, формирано от християнската култура. Архетипните образи на евангелските жени правят моделите на женственост едновременно гъвкави и стабилни, универсално приложими към различните индивидуалности. Така женствеността се оказва в множествеността – разположена между два полюса (отрицателен и положителен, Ева и Дева Мария), за да обхване цялата палитра от характеристики между тях. Пълният, идеалният женски образ включва в себе си противоположностите, поглъща ги, разчленява ги, събира ги наново и ги трансформира, за да изгради отново модел, в който всеки може да се разпознае и впише.

Яков Семьонович Друскин е религиозен философ, един от онези удивителни руски интелектуалци от миналия век, които прекарват целия си живот в своеобразна вътрешна емиграция в условията на комунистическия режим в Съветския съюз. Творческата му дейност протича в пълна самота и написаното от него остава познато само на тесен кръг приятели – съмишленици, където го наричат „руския Киркегор".
Роден е на 2 май 1902 г. в Екатеринослав. Завършва философия след революцията в Ленинград, но поради неприемане на господстващата идеология се отказва от академична кариера. Завършва частно класа по пиано в Консерваторията, както и математическия факултет в Ленинград. Съвместно с брат си Михаил Семьонович Друскин, който е известен музиковед, пише *Страстите по Матея на Йохан Себастиан Бах* – единствената му публикувана приживе работа.
Основните му религиозно-философски съчинения, повечето от които са все още в ръкопис, са: *Вярата, която не вярва, Сцила и Харибда, Тайната на Кръста, Дяволът в образа на нищо, Трите изкушения на Христа в пустинята* и др. Някои от тях носят характера на интелектуален дневник или паметни бележки, поради което са и твърде енигматични.
Яков Семьонович Друскин умира през 1980 г. в Ленинград, в пълна изолация от публичния живот.
Предлагаме едно негово религиозно-философско съчинение в превод от първата му публикация в практически недостъпното списание *Мера* (Петербург, 1993 – тираж 300 екземпляра).

Яков Друскин

ВЯРАТА, КОЯТО НЕ ВЯРВА

Августин казва: *„Бог може да направи всичко освен едно – да спаси човека против неговото желание"*. И същият този Августин говори, че вярата е дар, който се дава даром, тоест не по заслугите на човека, а понякога и против желанието му. Тъкмо така било със Савел, един от най-усърдните и жестоки фарисеи, преследвали християните. Нему се явил Христос и казал: „Аз съм Иисус, Когото ти гониш. Мъчно е за тебе да риташ против ръжен". (Деян. 9:5). И Савел станал Павел.

Схоластиците са различавали вяра, която вярва, и вяра, в която вярват. Това разделение е неправилно, то често е водило до лицемерие и самоутвърждаване. Ако човек вярва не в Бога, а в своята вяра в Бога, то в края на краищата той вярва в себе си, тоест отрича Бога. И все пак в това различие има нещо правилно. Два примера:

Първият – човек не вярва в Бога. Но той много е мислил за вярата в Бога и е разбрал, че без вяра в Бога, без Бога трудно се живее; даже невъзможно. Разби-

райки това, той не е последвал примера на Ставрогин и е продължил да мисли. Да мисли не с ума си, а с цялото си същество, да мисли не логически, а против всяка логика, защото вече е разбрал, че най-главното в живота се извършва именно против логиката. И ето той решава да извърши нещо съвършено безсмислено, абсурдно: във вече пълно съкрушение на духа, в отчаяние – тоест в раз-увереност в себе си, в пълна безнадеждност, не вярвайки ни на себе си, ни на другите, той моли Бога да му даде вяра в Бога. Аз мисля, че ще я получи: „Искайте, и ще ви се даде; търсете, и ще намерите, хлопайте и ще ви се отвори" (Мат. 7:7).

Вторият – човек вярва в Бога. Понякога той непосредствено чувства Неговото присъствие, понякога като някакъв оттенък на живота, понякога като строй на душата си, понякога като просто приемане на живота, като всичко, което Бог му изпраща, понякога – в усещането на собствения грях и самооправданието или в покаянието, когато Бог го приема независимо от греха му. Накрая, той може да чувства Бога дори в онова състояние, което се определя с думите: Бог ме е оставил. Но и в това състояние той чувства – има Бог. И изведнъж този човек загубва усещането или чувството за Бога. Той вече не пита Бога: „Защо си ме оставил" (Пс. 21:2). Той вече не се бои, че Бог съвсем го е оставил. С ума си той знае, че Бог съществува. Но знае също, че умът нищо не знае – нито че Бог съществува, нито че няма Бог. Това знае само вярата. Но в него вярата изведнъж е изчезнала – не след някакво размишление, а именно изведнъж. Този човек знае: само от вярата могат да се правят някои изводи, да се строи теологическа система. Но да се правят богословски изводи без вяра – това е превелико лицемерие и богохулство. На човека без вяра му остава единствено да замълчи завинаги. Той мисли: дойде ми на ум не-моя мисъл, дойде ми на ум такова нещо, което никога през живота си не съм мислил. Не-моята мисъл е изтласкала мен. Аз вече не съм аз, защото когато Бог изостави някого съвсем, той губи ума си. И ето – този човек, вече в пълно съкрушение и отчаяние, без да се надява на нищо, моли Бога – Когото вече не чувства, не усеща – да му върне Своя дар – вярата.

Сега ще направя някои теоретични изводи. Бог е не само милостив, но и гневлив, не само открит, но и скрит, не само безкрайно ме привлича, но и безкрайно ме устрашава. Това противоречие се разрешава не логически, а практически: в гнева Му аз намирам любовта, в страшното – безкрайно привличащото. Аз ида към Него, бягайки от Него, и се приближавам към Него, борейки се с Него. И той ме отдалечава от Себе Си, за да ме приближи. Аз не зная защо към едни Той бърза, а при други се бави да дойде, защо Той изведнъж оставя до време този, с когото винаги е бил. Но когато това се случи, вярата се разделя. Именно онази вяра, която, когато я има, е неделима, и разделението на която е лицемерие и неверие, именно тази вяра се разделя. Аз моля Бога, в Когото не вярвам или Който е изчезнал за мен, да ми даде или да ми върне вярата в Него. В това състояние намирам четири момента.

Първият: вярата, която вярва, както са казали схоластиците.

По-правилно е това да се нарече вяра, която вярва в безсмислицата, в абсурда,

в невъзможното. Защото е безсмислено да молиш Бога, в Когото не вярваш, да ти даде вяра. Това не е желание да вярваш, защото желанието е активно състояние. Тук по-скоро имаме пасивно състояние: пълно съкрушение на сърцето и духа – Verzweiflung[1], раз-увереност в себе си, а поради това и във всичко, което човек сам може да извърши или да помисли. Това е вяра, която не вярва, някаква онтологическа или ноуменална *tabula rasa* някакво реално отсъствие на самия себе си, отречение от самия себе си, при това не само нравствено, не само интелектуално, но пълно, в самото ми същество. От логическа гледна точка, от гледна точка на разума, вярата, която не вярва, е абсурд, безсмислица. Но абсурдът и безсмислицата са категории, които установява разумът. В това състояние аз се отричам от своя разум.

Вторият: безсмислицата, абсурдът, невъзможното.

Във вярата, която не вярва, тези понятия получават не само реален смисъл, но и реално съществуване. Тази безсмислица е: „...за елини безумство" (тоест за невярващите) (1 Кор. 1:23), „...онова, що е безумно на тоя свят" (1 Кор. 1:27), „защото мъдростта на тоя свят е безумство пред Бога" (1 Кор. 3:19). Без това реално усещане за мъдростта на този свят като безумие пред Бога въобще няма вяра, която не вярва, а във вярата, която не вярва, това е особено силно – вярата в безсмислицата, в абсурда, в невъзможното. Такава вяра, дори вяра, която не вярва, премества планини, извършва невъзможното.

Третият: в тази вяра, която не вярва или вярва в това, което го няма и не може да бъде, човек получава вярата – Божия дар – *gratia gratis data*.

Тази вяра схоластите са наричали обективна вяра или обективен момент на вярата. Аз бих нарекъл това абсолютен момент. Условието да бъде получена тази вяра (условие в значителна степен необходимо, но недостатъчно само по себе си) е вярата в невъзможното (първа част, втори момент), „...за човеците това е невъзможно..." (Мат. 19:26).

Четвъртият: тази вяра дава само Бог.

Само Той може да определи има ли у мен вяра, която не вярва – вяра в невъзможното – за да мога аз да приема вярата, която е Негов дар.

***

Състоянието на вяра, която не вярва – преди тя да достигне своя максимум – е само желание да се вярва без смелостта за вяра, която изисква да се отречеш не само от външните удобства, но и от вътрешните, тоест от всичко онова, което сам смяташ за правилно и добро. Изисква първо реално да почувстваш цялата безсмислица и нищожност на космоса – въображаемия благоустроен свят, който аз си измислям. Този космос не е извън мен, а преди всичко вътре в мен. Аз сам, сам на себе си се представям благоустроен. И изведнъж откривам колко

[1] Отчаяние (нем.)

неблагоустроен съм, ако Бог не съществува. Това състояние на моята неблагоустроеност ме устрашава. Бесът, когото Христос изгонил в Гадаринската страна, е казал: *Легион ми е името, понеже ние сме много*. Бесът е разделен в самия себе си, бесът е принципът на вътрешното разделение и разпадане. В усещането за своята неблагоустроеност аз се разделям – у мен се е появила или ми е дошла не-моя мисъл Не-моята мисъл изтласква мен самия, аз се разделям, разпадам се и вече мога като беса да кажа: *името ми е легион* (Лук. 8:30). Аз губя себе си. И второ: аз мога окончателно да загубя себе си – това е слабост и страхливост и тук все още не съм се раз-уверил в себе си окончателно. Слабост и страхливост или от това, че все още жаля себе си, или още намирам в себе си някакви достойнства, или още вярвам в логиката, в ума, или, накрая – гордост. Но вече окончателно раз-уверен в себе си, в пълно съкрушение на сърцето и духа си, аз правя скок и сякаш се хвърлям в пропастта. Това вече не е страшно, защото няма нищо по-страшно от усещането за своята пълна неблагоустроеност и отсъствието на Бога. Този скок е именно вярата, която не вярва, вярата в онова, което по мое мнение и по мнението на всички разумни люде е безсмислица, абсурд, невъзможното – вяра в това, което го няма и не може да бъде. И тогава Бог прави невъзможното действително.

***

А) Бог може да прави всичко освен едно – да спаси човека против неговото желание.

Б) Вярата е дарът на Бога, който Той дава на човека независимо от заслугите му, а също и от неговата воля и желание – *gratia gratis data*.

Тези две изречения са несъвместими, тоест едното изключва другото, ако говорим от гледната точка на разума. И същевременно в актуалната вяра те са не само съвместими, но и тъждествени, и като две са едно и също. Тази антиномия се излага с думи, тоест с общи понятия. Затова във всяко изложение, в теорията, винаги ще се откроява, първо – или различността на тези два тезиса на антиномията, или тяхната тъждественост, и второ – ще преобладава или А, или Б. Защото тези два тезиса трябва да бъдат тъждествени като различни, и различни като тъждествени.

В това разсъждение е избрано едно определено състояние – вярата, която не вярва, и е отъждествено с вярата, която вярва в абсурда, в невъзможното. Това отново е същата антиномия, но изложена по друг начин. Формално логически двете вери са различни: първата е неверие в себе си (А); втората е скокът, вярата в невъзможното (Б). В действителност това отново е едно: едно като две или две като едно. Защото пълното неверие в себе си е вяра в невъзможното, и обратно: вярата в невъзможното е и неверие в себе си. И в отрицателна форма: неверието в себе си без вяра в невъзможното все още не е пълно неверие в себе си, и обратно: вярата в невъзможното без неверието в себе си не е все още действителна вяра в невъзможното. Отъждествяването на тези две изречения не е аналитично, а синтетично, защото логически по смисъл те са различни

и независими. Отъждествяването им е чудо – чудото на вярата. Но отново: то не значи, че съм длъжен да чакам това чудо, докато не ми го изпрати Бог. Ако просто ще го чакам, като продължавам да живея в своя въображаем благоустроен външен и вътрешен космос, едва ли ще го дочакам[2]. Като се опирам само на това чудо, аз вече го натурализирам, тоест правя го не чудо, а нещо естествено – другото естествено. За разума чудото е противоречие, парадокс, абсурд: в него винаги ще има два несъвместими за разума момента. Това чудо се извършва в реалното живо отношение: аз – Бог, или по-добре: аз – Ти. Разумът не може да проумее това отношение. Когато го излага, той или придава извънмерно значение на първия член – пелагианство[3], деизъм[4], иманентизъм[5], или съвсем унищожава неговото значение – фатализъм или квиетизъм[6].

По такъв начин антиномията на вярата не може да бъде разрешена логически. Тя се пренася в друга, по-субективна област.

А) Аз не вярвам в себе си и тъй като източникът на логическата увереност е у мен самия, то вече в нищо не вярвам.

Б) Аз вярвам в абсурда, в невъзможното, в това, което го няма и не може да бъде.

И тук Б, или по-точно, реалното отъждествяване на А и Б е вярата, дарът, който даром се дава. За това, че оттук не следва квиетизъм – очакването, че ще я получа без собствени усилия, като продължавам да живея в благоустроения вътрешен космос, в Bestehendem[7] – аз вече говорих. Мога да я получа и против своята воля, като Савел, но Савел не е бил квиетист и до своето обръщане той се е борел с Христа, тоест с Бога. Ако човек се бори с Бога, Бог идва при него, но ако човек живее извън Бога, встрани от Бога, за Бог е трудно да дойде при него.

---

[2] Струва ми се, че това не е казано точно. Получава се синергизъм: „доколкото у мен е силна вярата, която не вярва, за да мога да приема вярата, която е Негов дар". Тази вяра няма степени; тя или съществува, или не – трето положение не може да има. После: ако има трето, то значи отново ще се появяват моите заслуги. Във вярата аз усещам Неговия дар, а във вярата, която не вярва – само своето неблагоустроение без Него, и тук не би могло да има нищо повече или по-малко. След това: вярата, която не вярва, започва с това, че Бог ме е оставил съвсем. Значи не аз започвам, а Той започва и така ме претопява, дава ми ново сърце и нов дух (Иез., Псалми). Тогава и вярата, която не вярва, е *gratia gratis data – б.а.*

[3] Пелагианство – ерес по името на нейния създател ПелагиЙ – IV–V век. Той смятал, че спасението е постижимо най-вече със собствени човешки сили, чрез избора и волята да не се греши, и така пренебрегвал участието на божествената благодат в личното спасение – б.пр.

[4] Направление в богословието около XVII век, което изгражда понятието си за Бога само на основание на разума. Богът на деизма по нищо не може да бъде отличен например от Платоновия или Аристотеловия абстрактен първопринцип на битието и космоса. Вярата според някои деисти не може да бъде свръх-разумна, не може обектът на вярата да е умо-непостигаем,.а също така според тях е необходимо критическо отношение към откровението. Деизмът залага на нравствения аспект на всяка религиозност – б.пр.

[5] Иманентизъм – от „иманентно", тоест „вътрешно присъщо" – в противовес на трансцендентно (трансцендентизъм), тоест отвъдно, съвършено неприсъщо – б.пр.

[6] Квиетизъм – мистическо направление в западната богословска мисъл, което има своята най-голяма популярност, но и бива осъдено през XVII век. Квиетистите обещават, че Бог се откровява, че се постига единение с Бога само когато душата е в покой – очистена от всякакви мисли, чувства и желания, дори и самото желание за спасение, при което човекът се превръща в напълно пасивно оръдие на Божия Промисъл, приемайки, ако това е угодно на Господа, дори да извърши ужасни дела, да бъде отпратен в преизподнята – б. пр. и б.ред.

[7] Съществуващото (нем.)

* * *

Четири момента на вярата, която не вярва, са скрити или потенциално присъстват в живата вяра, чието разделение на четири момента би било лъжа, лицемерие или неверие.

Във всяка вяра съществува и някакво усещане за собственото неблагоустроение. Ако се отдалечавам от Бога, това е моето собствено неблагоустроение, неблагоустроението „аз самият" и усещането на страшното в това неблагоустроение. Това е някаква борба с Бога – опит да благоустроиш себе си със свои сили и раз-уверяване в този опит – сърдечно съкрушение и смирение на духа, и накрая – вяра в абсурда и невъзможното. Това е първият момент.

Втори момент. Безсмислицата, абсурдът, невъзможното. И това го има във вярата и то се проявява ту като непонятното, което ме устрашава безкрайно, ту като непонятното, което безкрайно ме привлича, ту като тъждеството на тези две състояния. То винаги се усеща като онова, което превъзхожда всяка възможност, не намира място в никоя логическа система и все пак е по-убедително от всяка убедителност. Най-убедително, фактически убедителното, не е това, което може да се докаже или опровергае, но именно онова, което се изплъзва от всякакво логическо доказателство или опровержение. И това именно е невъзможното за човеците и възможното за Бога.

Третият момент е вярата, която е дар, който даром се дава[8]. В живата вяра този момент дотолкова подчинява на себе си първите два, че тяхното разграничение се превръща в изкуствена абстракция, преминаваща понякога дори в неверие – например разделението на вярата на субективна и обективна.

Четвъртият момент е самият Бог Във вярата Той се разкрива, вярата Го открива, във вярата Той реално присъства у мен и с мен, а може би и аз в Него, но самата вяра не е Бог. Отъждествявайки вярата с Бога, както прави това Зимел[9], аз отъждествявам себе си, своя дух, тоест отричам Бога. Такъв религиозен иманентизъм е фактически антирелигиозен. Бог е не само иманентен, абсолютно иманентен във вярата, но и абсолютно трансцендентен: онова, което е най-далече от мен, абсолютно не-моето, вярата прави най-близко на мен,

---

[8] Вярно е, че аз не трябва пасивно да очаквам чудото на вярата. Това пасивно очакване е неверие, живот в един благоустроен космос, тоест встрани от Бога. Теоретически това отново е синергизъм: аз правя или не правя нещо, а Той дава в зависимост от моето правене или неправене. На практика синергизмът се проявява или в двете крайни форми – фатализъм или квиетизъм, или в лицемерния път на усъвършенстването. Синергизмът е съединение на две несъвместими начала вместо синтетичното им отъждествяване. И в Стария, и в Новия завет има пълно разделение: ...Царството небесно бива насилвано..." (Мат. 11:12) и в същото време: „Не вие Мене избрахте, но Аз вас избрах" (Ин. 15:16). В Библията и в Евангелието практически съществуват два самостоятелни и непроницаеми свята на едно място, тоест през цялото време има две самостоятелни линии, които не се съединяват – пълно отсъствие на синергизъм, тоест ограничение на Божието все-могъщество, и едновременно ограничение на моята абсолютна свобода. В живата вяра, която понякога, макар и един-единствен път в живота, се дава във вярата, която не вярва, двата несъвместими момента (пълната предопределеност на всичко от Бога и моята пълна, абсолютна свобода) не се съединяват, а се отъждествяват. Това е абсолютно непостижимо за моя ум, който е паднал в Адама и абсолютно ясно в живата вяра – б.а.

[9] Зимел (Simmel), Георг (1858 – 1918), немски философ и социолог, един от главните представители на т.нар. философия на живота, имаща корените си във философията на Ницше – б.пр.

абсолютно мое: тъй казва Високият и Превъзвишеният, вечно Живеещият – „*Светий е неговото име: Аз живея в небесната височина и в светилището, също и със съкрушените и смирените духом, за да оживявам духа на смирените и да оживявам сърцата на съкрушените*" (Ис. 57:15).

* * *

Вярата, която не вярва, тоест най-силната, индивидуалната, абсолютно субективна вяра, предполага пълна индивидуализация на човека и възможност за пълна самота и изоставеност от всички, дори от Бога. В Стария завет това все още не би могло да се случи. Всеки иудей е чувствал връзката си с избрания народ. И месианските пророчества понякога ясно били отнасяни до Христа, понякога обаче и до избрания народ. Затова у иудеите по-късно се появява идеята за индивидуалното безсмъртие. По времето на вавилонския плен безсмъртие било обещавано на избрания народ. При съседните народи – египтяни, вавилонци и др., безсмъртието фактически било само продължение на същия този земен живот. При иудеите след вавилонския плен това вече не е безсмъртие, а възкресение от мъртвите и живот вечен, като противоположност на временния.

Пълната индивидуализация на човека се осъществява в Христа. Затова пълната изоставеност на човека от всички и пълната самота са възможни, струва ми се, като се започне от Христа, а следователно това се отнася и за вярата, която не вярва.

Превод от руски: Слава Янакиева

Юрген Хабермас (1929, Дюселдорф) е може би най-популярният жив европейски философ. Защитава дисертация през 1954 г. в Бон. Хабилитира се през 1961 г. в Марбург, получава извънредна професура в Хайделберг, а от 1964 до 1971 г. е професор по философия и социология в института „Йохан Волфганг Гьоте" във Франкфурт на Майн. След това заедно с К. Ф. фон Вайцзекер ръководи института „Макс Планк" в Щарнберг до Мюнхен. През 1983 г. се завръща във Франкфурт и до пенсионирането си през 1994 г. ръководи Катедрата по философия. Носител е на множество най-престижни награди. Автор е на около 40 монографии и сборници, сред които: *Теория на комуникативното действие* (1981), *Философският дискурс на модерността* (1985), *Постметафизичното мислене* (1988), *Модерността – един незавършен проект* (1990), *Фактичност и валидност* (1992), *Бъдещето на човешката природа* (2001).

Юрген Хабермас

РЕВИТАЛИЗИРАНЕТО НА СВЕТОВНИТЕ РЕЛИГИИ – ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВО ЗА СЕКУЛАРНОТО СЕБЕРАЗБИРАНЕ НА МОДЕРНОСТТА?

I. Какво означава ревитализирането на световните религии за едно в голяма степен секуларизирано общество?

(1) От дните на Макс Вебер и Емил Дюркем тезата, че между напредващото модернизиране на обществото и едно достигащо все по-далече секуларизиране на съзнанието съществува тясна взаимовръзка, за дълго време остава неоспорима. Тази теза се крепи на три размишления.

Първо, научно-техническият прогрес подхранва едно *антропоцентрично разбиране* на „разомагьосаните" зависимости в света, тъй като те могат да се

обяснят каузално, а един научно просветен хуманизъм не позволява безусловно обединение с тео- и космоцентрични картини за света. Второ, в хода на функционалното *обособяване на обществените подсистеми* църквите и религиозните общности губят от достъпа си до правото, политиката и публичното благоденствие, културата, възпитанието и науката; те се ограничават до изконната си функция по управлението на свещените блага, превръщат упражняването на религията в частно дело и в общ план губят публично значение. Накрая, развитието от аграрни към индустриални и постиндустриални общества има за последица средно по-голямо благосъстояние и увеличаваща се сигурност, а с разтоварването от жизнени рискове, т.е. с *нарастващата екзистенциална сигурност,* се снижава за отделния човек нуждата от някаква практика, която обещава справяне с неовладените случайности чрез „комуникацията" с една „отвъдна", съответно космическа сила. И действително в европейските общества на благоденствието, също както в Канада, Австралия и Нова Зеландия, религиозните връзки на гражданите постепенно, а след края на Втората световна война – драстично, се разхлабват.

Но вече повече от две десетилетия тезата за секуларизацията изглежда спорна за социологически специализираната публичност[1]. За тезата се подозира, че само е подбрала културните разбирания на западната интелигенция, които тя има за самата себе си от времето между 1870 и 1910 г. и ги е консолидирала до голям разказ[2]. Междувременно в талвега на не съвсем необоснованата критика към този евроцентрично стеснен ъгъл на гледане стана дума вече дори за „края на теорията за секуларизацията"[3]. САЩ, които със своите неизменно витални верски общности и със запазващите се дялове на религиозно обвързаните и на активните граждани сякаш стоят тъкмо на върха на копието на модернизацията, за дълго време се смятат за голямото изключение в тренда на секуларизирането. Поучени от *глобално разширения* поглед върху други култури и световни религии, днес те изглеждат по-скоро като нормален случай.

От тази ревизионистична гледна точка европейското развитие, което със своя окцидентален рационализъм би трябвало да е модел за остатъка от света, се представя като същинския специален път – *Sonderweg*[4]*.* Три са феномените, припокриващи се един с друг, които се сгъстяват до степента на впечатлението за повторно оживяване на религията – *resurgance of religion* – в световен план: мисионерското разпространение на големите световни религии (а), тяхното фундаменталистко изостряне (б) и политическото инструментализиране на потенциала им за насилие (с).

---

1 J. Hadden, *Towards desacralizing secularization theory*, *Social Force*, 65, 1987, 587-611.

2 D. Martin, *On Secularization*, Burlington 2005, въведението.

3 H. Joas, *Gesellschaft, Staat und Religion*, in: ders. (Hg.) *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt/M. 2007, 9-43.

4 P. L. Berger, *The Desecularization of theWorld: A Global Overwiew*, in: ders. (ed.), *The Desecularization of theWorld. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 2005, 1-18. на бълг: Питър Л.Бъргър (съст.), *Десекуларизацията на света. Възраждащата се религия и световната политика*, "КХ", София 2004.

(а) Знак за виталността е първоначално обстоятелството, че в рамките на наличните религиозни общности и църкви навсякъде са в настъпление ортодоксални и във всеки случай консервативни групи. Това се отнася за хиндуизма и будизма в същата степен, както и за трите монотеистични религии. Биещо на очи е най-вече регионалното разпространение на установени религии в Африка и в страните от Източна и Югоизточна Азия. Успехът на мисионерството очевидно зависи и от мобилността на организационните форми. Мултикултурната световна църква на римския католицизъм се напасва по-добре към тенденциите на глобализиране, отколкото това се удава на конституираните според националните държави протестантски църкви, които са и големите губещи. Най-динамично се разгръщат децентрализираните мрежи на исляма (най-вече в Африка, южно от Сахара) и евангелистите (преди всичко в Южна Америка). Те се отличават с екстатична, подкласждана от отделни харизматични фигури религиозност.

(б) Най-бързо нарастващите религиозни движения, каквито са петдесятниците и радикалните мюсюлмани, могат най-лесно да се опишат като „фундаменталистки". В техния култ се свързват спиритуализъм и скорошно очакване с твърди морални представи и буквална библейска вяра. Противно на тях, възникващите стихийно от 70-те години на XX в. „нови религиозни учения" се характеризират по-скоро с „калифорнийски" синкретизъм. Във всеки случай обаче те споделят с евангелистите деинституционализираната форма на религиозна практика. В Япония за последните години са възникнали около 400 такива секти, които смесват елементи на будизма и народните религии с псевдонаучни и езотерични учения. В Народна република Китай държавните репресалии срещу сектата *Фалун-Гонг* насочиха вниманието към големия брой „нови религии", чиито привърженици там се изчисляват на общо 80 милиона[5].

(в) Режимът на моллите в Иран и ислямският тероризъм са само най-спектакулярните примери за политическо освобождаване на религиозни потенциали на насилие. Често пъти едва религиозното кодиране разпалва жарта на конфликти, които имат друг, профанен произход. Това важи така добре за „десекуларизирането" на близкоизточния конфликт, колкото и за политиката на хинду-национализма и за трайния конфликт между Индия и Пакистан[6] или за раздвижването на религиозната десница в САЩ преди и по време на инвазията в Ирак.

(2) Не мога да се занимавам в детайли със спора на социолозите относно така наречения специален път на секуларизираните общества в Европа насред едно религиозно мобилизирано световно общество. По мое впечатление глобално предложените данни за сравнение все още осигуряват на защитниците на тезата за секуларизацията силно тилово покритие[7]. Докато в благоденстващите

[5] J. Gentz, *Die religiöse Lage in Ostasien*, in: *Joas* (2007), 358-375.

[6] Вж. приносите на H.G. Kippenberg и H. von Stietencron в: *Joas* (2007), 465-507 и 194-223.

[7] P. Norris, R. Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004.

и развити общества секуларизирането се засилва, световното общество – на основата на по-високата норма на раждаемост в по-бедните, схванати като развиващи се страни – става все по-религиозно. Разбира се, динамичното разпространение на религията се обяснява не само от демографски тенденции. Един по-точен поглед върху новите очертания на заобикалящата ни среда, върху преломните ситуации на различните, но в еднаква степен социално несигурни групи, които примерно в Латинска Америка, Източна Азия и Африка са станали възприемчиви за популистки инсценираните послания на харизматично ръководените мегацъркви на евангелистите, потвърждава хипотезата за взаимовръзката между екзистенциална несигурност и религиозна потребност[8]. За фундаменталисткото изостряне и за политическото инструментализиране на световните религии също могат да се намерят обяснения, които са в съзвучие с тезата за секуларизацията[9].

Вярно, че на пръв поглед развитието на религиозното съзнание в САЩ не пасва към теоретичния модел за прогресиращото секуларизиране. Но П. Норис и Р. Ингълхарт обясняват религиозната виталност на обществото на САЩ, от една страна, демографски – със сравнително високата имиграция от по-скоро традиционни общества с религиозна ориентация и висока раждаемост, и от друга страна, социално-структурно – с позоваване върху слабостта на социалните осигурителни системи. В САЩ липсва социална мрежа, която да пази особено застрашените и предразположените към това групи от населението от обществените рискове на една необуздана капиталистическа стопанска система в степента, в която това все още се случва в Европа.

Слабостта на теорията за секуларизацията е по-скоро в недиференцираните заключения, които издават непрецизна употреба на понятията „секуларизиране" и „модернизиране". Правилно остава изказването, че в хода на обособяването на обществените функционални системи църквите и религиозните общности са се ограничавали все повече върху централната функция на душепастирската практика и е трябвало да се откажат от обятните си компетенции в други обществени области. Същевременно упражняването на религията се е оттеглило в по-индивидуални форми. На функционалното специфициране на религиозната система съответства индивидуализиране на религиозната практика.

И все пак Хосе Казанова с право показа и изтъкна, че функционалната загуба и индивидуализирането не трябва да имат за последица загуба на значението на религията – нито в политическата публичност и в културата на едно общество, нито в личното провеждане на живота[10]. Независимо от количествената им тежест религиозните общности могат да заявяват своето „мяс-

[8] D. Martin, *Evangelical Expansion in Global Society, in*: Martin (2005), 26-46.

[9] M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*, München 2000; H. Bielefeldt, W. Heitmeyer (Hg.), *Politisierte Religionen*, Frankfurt/M. 1998.

[10] J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

то" и в живота на в голяма степен секуларизирани общества. По отношение на публичното съзнание в Европа днес подхожда описанието „постсекуларно общество" дотолкова, доколкото то засега „се настройва към продължаващото съществуване на религиозни общности в непрестанно секуларизиращо се обкръжение"[11]. Промененият прочит на тезата за секуларизацията засяга не толкова нейната субстанция, колкото предпоставките за бъдещата роля на „религията". Новото описание на модерните общества като „постсекуларни" се отнася към една *промяна на съзнанието*, което искам да изведа най-вече от три феномена:

(а) Първо, медийно опосреденото възприятие на онези конфликти, които често се представят за религиозни противоречия, променя публичното съзнание. Изобщо няма нужда от натрапчивостта на фундаменталистките движения или от страха от религиозно обрамчения тероризъм, за да се разкрие пред мнозинството на европейските граждани относителността в световен мащаб на собственото им секуларно съзнание. Това придава несигурност на секуларисткото убеждение в обозримото изчезване на религията и прокужда от секуларното разбиране за света всяка триумфалност. Съзнанието, че се живее в секуларно общество, вече не се свързва с *убеждеността*, че напредващото културно и обществено модернизиране се осъществява за сметка на публичното и личното значение на религията.

(б) Второ, религията засилва значението си и в рамките на националните публичности. При това си мисля не за медийно въздействащото самопредставяне на църквите, а за обстоятелството, че в живота на секуларните общества религиозни общности все повече поемат ролята на интерпретативни общности[12]. Те са в състояние да упражнят влияние върху публичното формиране на мнението и волята чрез релевантни приноси – били те убедителни или пък отблъскващи – към надлежни теми. Нашите светогледно плуралистични общества предоставят на подобни интервенции почва, чувствителна за резониране, тъй като все по-често са разцепени относно ценностни конфликти, нуждаещи се от политическа регулация. В спора за легализирането на аборта или на евтаназията, по биоетични въпроси на репродуктивната медицина, по въпроси за защитата на животните и на промяната на климата – в тези и подобни въпроси състоянието на аргументацията е толкова необозримо, че в никакъв случай не може да се каже предварително коя страна може да се позове на правилните морални интуиции.

(в) Имиграцията на работници и бежанци, най-вече от страни с традиционно оформени култури, е третият стимул за промяна на съзнанието на населенията. От XVI в. Европа е трябвало да се учи да се справя с *конфесионални* разцепления в границите на собствената си култура и общество. Като последица от ими-

[11] J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. 2001, 13; на бълг.: Ю. Хабермас, *Бъдещето на човешката природа*, "Идея", София 2004, 7 абзац от последната глава в книгата.

[12] Напр. F. Schüssler Fiorenza, *The Church as a Community of Interpretation*, in: D. Browning, F. Schüssler Fiorenza (Hg.), *Habermas,Modernity and Public Theology*, New York 1992, 66-91.

грацията, пронизителните несъзвучия между различните *религии* се свързват с предизвикателството на *плурализъм от форми на живот*, което е типично за обществата от преселници. То надскача предизвикателството на *плурализма от насоки на вярата*. Мюсюлманите в съседство натрапват на християнските граждани срещата с конкурентна верска практика. В европейските общества, които сами се намират в мъчителния процес на трансформиране в постколониални общества от преселници, толерантният съвместен живот на различни религиозни общности се усеща като предизвикателство във връзка с тежкия проблем за обществената интеграция на преселнически култури. Впрочем и местните конфесии придобиват от своя страна повече резонанс от появата и виталността на чуждите религиозни общности. Също и по отношение на секуларните граждани, те им помагат по-ясно да осъзнаят феномена на една религия, изявяваща се публично в своите проявления.

Промяната на съзнанието, която се извършва в тези в голяма степен секуларизирани общества, се отнася на първо място до прогностичното съдържание на тезата за секуларизацията – до мнимото изчезване на религията от един разомагьосан свят. Тази промяна на акцента напомня за това, че първоначално тезата е била свързана със социално-еволюционна перспектива на развитие, достигаща твърде далеч, и която днес – чрез глобално разширения поглед към мултикултурното световно общество – губи убедителност[13]. По какъв начин оценяваме бъдещето на религията, зависи от това по какъв начин преценяваме съдбата на модерността *в цялост*.

II. Как можем да схващаме „модерността" с оглед мержелеещото се световно общество?

Става дума за въпроса дали многообразните модерности (*multiple modernities*), които се очертават, само променят *картината на проявление* на модерността, или принуждават към *културалистко преразпределяне* на основните понятия в теориите за модернизацията. Днес по същество се конкурират три концепции. Първоначално ще сравня системно-функционалисткото понятие за световно общество с противоположния проект на радикалния културализъм, за да премина след това към една трета концепция, която свързва тези две теоретични перспективи по многообещаващ начин.

Ако схващаме с Никлас Луман световното общество като резултат на еволюционна динамика, която тласка функционалното диференциране отвъд границите на организираните чрез национална държава общества, ни се натрапва образът на глобално разкрепостени функционални системи[14]. Като последица от дигитално лишените от пространство комуникации в световната мрежа (*www*) и по модела на един едновременно ускорен и глобално разкрепостен обмен

[13] R. Inglehart, C.Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy*, Cambridge 2005, Part I.

[14] N. Luhmann, *Die Weltgesellschaft*, in: ders., *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen 1975, 51-77; R. Stichweh, *Die Weltgesellschaft*, Frankfurt/M. 2000.

на лица, стоки и капитали, други подсистеми, каквито са науката и техниката, музикалната и масовата култура, спортът и организираната престъпност, правото, медицината, възпитанието, нахлуват безпрепятствено през държавни и културни граници[15]. След последния глобализационен тласък на стопанската система вече не съществува опция за излизане от орбитата на капитализма. По-скоро във всички региони на света се развива една и съща инфраструктура – същите урбанизирани форми на обитаване и мрежи на транспорт, приличащи си в организацията системи на администрация, здравеопазване и възпитание, еднакви масмедии и т.н.

В противоположност на този системно-функционалистки прочит, културалистките начинания изтъкват, че един поглед, фиксиран върху „цивилизация" в единствено число, се отклонява от своеобразието на онези цивилизации, които се проявяват единствено в множествено число[16]. За разлика от социологически въведеното понятие за отграничени чрез териториална държава и в тази степен колективно дееспособни „общества", ние разбираме „цивилизациите" като едроформатни исторически формации, които обхващат повече общества – както синхронно, така и диахронно. Те се удържат от силни традиции и са дифузно структурирани в центъра и по периферията. Разбира се, в редакцията на Освалд Шпенглер (та дори и на Арнолд Тойнби) културните кръгове или цивилизациите – в едно съмнително подобие на държавно организираните общества – се опредметяват като холистки конципирани големи субекти, които като тоталности се отграничават помежду си и като колективи – щом вече не съществуват без връзка един край друг – „се блъскат помежду си". В противоположност на генерализираната понятийна стратегия на обществената теория, есенциалисткото разбиране на затворените в себе си „култури" – както е примерно при Самюъл Хънтингтън[17] – подхранва партикуларистката представа за екзистенциално отношение „приятел-враг" и за сблъсъка на цивилизации – *clash of civilizations*.

Никоя от тези две противоположни версии не може да отдаде дължимото на един същностен феномен на съвременната модерност – многообразието на лицата, което модерността приема в хода на глобализирането на тласъците, идващи от Запада по посока на други световни региони. От една страна, радикалният културализъм е сляп за глобалното разпространение на функционални системи, които следват съответната си собствена логика в произволни контексти. Пазарът принуждава *всички* предприемачи, инвеститори и потребители към утилитаристка преценка на благата и към калкулация на максималната печалба – било то в Африка, Азия или Латинска Америка. От друга страна, системният функционализъм вижда единствено нивелиращите ефекти на общите еволюционни тенденции. На практика обаче другите цивилизации реагират

15 Stichweh (2000).

16 J. P. Arnason, *Civilizations in Dispute*, London, Boston 2003, Кар.1: *The rediscovery of Civilizations*.

17 S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996; на бълг.: Самюъл Хънтингтън, *Сблъсъкът на цивилизациите*, „Обсидиан", София 1999.

спрямо западните подтици за модернизиране на техните общества като към *предизвикателства*, за които трябва да намерят отговори чрез посягане към собствени културни ресурси. Така е, защото *същото диалектическо напрежение между традиция и модерност*, от което е произлязла окцидентaлната форма на модерността, оперира сега и в другите цивилизаторски комплекси. Това се вижда особено в културите на Източна Азия. Там собствените традиции, даряващи идентичност, оформят не само стила на всекидневната комуникация и несъмнената физиономия на жизнения свят, а и институционализирането на държавната бюрокрация и пазарния обмен, архитектурата и планирането на мегасититата, възпитателния етос и образователната програма в училищата, относителната тежест на труд, потребление и свободно време, спорт, здраве и т.н.

Такива наблюдения на сравнителното изследване на цивилизациите са подбудили Ш. Н. Айзенщат към интересна изследователска програма[18]. Той довежда до понятие картината на мултикултурното световно общество, а именно до понятие за собствена цивилизационна формация, която чрез динамиката на модернизирането си се е откъснала *в еднаква степен* от *всички* традиционни високи култури (в това число и от културата на Запада). Обобщаващата перспектива на обществената теория се обединява с диверсифициращото вглеждане на сравнителното изследване на цивилизациите[19]. На основата на една и съща глобализирана обществена инфраструктура (която е оформена най-вече от системното своеобразие на научно-техническото овладяване на природата и света, бюрократичното упражняване на господство и капиталистическото производство на богатство) „модерността" създава днес нещо като арена, на която се срещат *различни цивилизации* в хода на едно повече или по-малко специфично за културата им оформление на общата инфраструктура. Те си разясняват взаимно спорни версии на съответните разминавания в себеразбирането.

„Модерността" възниква на Запад като *културно* понятие[20], което се отнася към базата на променящите се отношения на живота като към нещо *възприемано* радикално ново и от своя страна – благодарение на дефинитивната си мощ – *участващо в определянето* ѝ[21]. По подобен начин П. Арнесън си представя съвременната глобализирана модерност, произлизаща от мултикултурни корени, като бойно поле за спора относно дефинирането на една съвместна обществена основа. От своя страна този спор не оставя тази основа без касателство и е причината за определено фрагментаризиране на световното общество[22].

[18] J. P. Arnason, S.N. Eisenstadt, B.Wittrock (ed.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden 2005.

[19] Arnason (2003), 42.

[20] H. R. Jauß, *Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der 'Querelle des Anciens et des Modernes'*, in: H. Kuhn, F.Wiedmann (Hg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt,* München 1964, 51-72.

[21] J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985; на бълг.: Ю. Хабермас, *Философският дискурс на модерността*, "ЕА", Плевен 1999.

[22] Arnason (2003), 325.

Ала картината за един *културно разцепен* и в тази степен *не напълно* интегриран свят не взема предвид факта, че конфликтите на тълкуването, които се износват в плоскостта на културните политики на идентичността, само в минимално необходима степен прикриват глобалното неравномерно разпределение на благополучие и власт, както и ръководения от интереси социален дарвинизъм в световната политика. И все пак наблюдаваме едно настроено и изпълнено с надежда, макар и слабо противоположно, развитие. Сгъстяването на мрежата от международни организации насочва вниманието към едно досега пренебрегвано измерение в понятието за световно общество. С това по-нататъшно измерение на прогресиращото *юрифициране на международните отношения* понятието за културно разцепено световно общество премества въпроса за секуларизирането в нова светлина.

В нашия контекст са интересни преди всичко *когнитивните предпоставки*, които трябва да са изпълнени, за да е успешно интеркултурното разбирателство относно принципите на политическата справедливост, подходяща за едно мултикултурно световно общество. Абстрактният отговор е на една ръка разстояние: всички страни, независимо от културния им фон, трябва да са готови да премислят спорни точки едновременно от собствената си и от перспективата на съответните други участници и също така да употребяват по практически въпроси само такива аргументи, които биха могли да са ясни *по принцип на всекиго,* независимо от неговите метафизически или религиозни фонови убеждения. *В резултат* тези когнитивни предпоставки отличават едно светогледно неутрализирано и в този смисъл секуларно равнище на разбирателството. От тази гледна точка дискусията за секуларизацията поема друга насока.

III. Секуларното равнище на интеркултурния дискурс относно принципите на политическата справедливост

Въпросът вече не е дали при модерните условия на живот религията изчезва от главите на хората, или се губи публичната ѝ релевантност. Междувременно ние срещаме на глобалната арена религии с непомръкнала виталност. Същевременно са налице *вече единствено модерни* общества, които сблъскват членовете си неизбежно с определени основни факти:

- с индивидуализиращия и рационализиращия натиск, които капиталистическото стопанство и бюрократичното господство упражняват върху традиционните отношения на живота, с които сме свикнали;

- с институционализираните правни, икономически и научни дискурси, произвеж-

дащи светско знание, неимунизирано срещу грешки;

- и не на последно място, с плурализма на светогледи и форми на живот, които представляват алтернативи на съответната собствена вяра и етос.

Днес въпросът за връзката между модернизиране и секуларизиране се поставя по друг начин: може ли себеразбирането на която и да било култура, която трябва да се справи с изброените основни факти, да устои на течението, налагащо рефлексивно самодистанциране. Ще могат ли цивилизациите, по пътя към мултикултурната модерност, да трансформират първоначалната си изработка така, че да предоставят когнитивен потенциал за нуждите на освобождаването на общоприемливи и в този смисъл „секуларни" убеждения от импрегнираните със светогледни моменти описания и аргументи? И ако се приеме това: дали тогава и мултикултурното световно общество ще се придвижи в посока на функционалното обособяване на една религия, която ще запази публична релевантност, без да накърнява секуларните „самостоятелни" основания за легитимност на политиката и правото?

Само при тези предпоставки тенденциите, които подсказват конституционализиране на международното право[23], биха имали изобщо някакъв шанс[24]. Напротив, ако „реалистите" останат в правото си с тяхното схващане, че на основата на семантичната затвореност на несъизмерими картини за света е невъзможно такова нещо като „справедливост между нации", в най-добрия случай би могло да дойде ред на някаква концепция за световен ред *а ла* Карл Шмит, съгласно която една забрана за интервенция по отношение на „сили, чужди на пространството", ще умиротворява света, разделен на имперски „големи пространства"[25].

Естествено, че трябва да избегнем предразсъдъка, че е работа най-вече на църквите и на религиозните общности да се отдадат на интеркултурни дискурси и да се учат от тях. Нека приемем контрафактично, че *всички* големи религиозни общности са се възползвали вече от рефлексивността, заложена в модерните форми на живот, за да допринесат за разбирателството относно нормативните условия за глобален съвместен живот на основата на еднакво уважение към всеки един. В предхождащия това процес, който естествено е продължителен и прекъсван от много обрати, но който – при *трайно несъгласие* относно правилното себеразбиране на модерността – в края на краищата все пак е довел до приемането на правилата и процедурите на едно конституционализирано международно право, би трябвало да са излезли наяве особен род аргументи, а именно:

[23] S. Leibfried, M. Zürn (Hg.), *Transformation of the State*, Cambridge 2005, und die Nachfolgestudie: A. Hurrelmann, S. Leibfried, K. Martens, P. Mayer (Hg.), *Zerfasert der Nationalstaat?*, Frankfurt/M. 2008.

[24] Относно очертанията на едно политически конституирано световно общество вж. репликата ми в: P. Niesen, B. Herborth (Hg.), *Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*, Frankfurt/M. 2007, 406-459, особено 442 ff.

[25] C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung* (1941), Berlin 1991; ders., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europäum* (1950), Berlin 1997.

онези понятийни и емпирични, научни, морални и правни аргументи, които – на фона на опита при модерни условия на живот – биха могли да са ясни на *всички* страни, независимо и отвъд светогледните противоречия. На първо време бихме могли да наречем способността да се развиват и признават подобни аргументи „секуларен разум".

И все пак в един аспект тази картина е непълна. Защото в мисловния ни експеримент досега взехме предвид единствено религиозни общности или поне такива страни, които в своите менталности се отличават едни от други по формиращия ги фон на културата на техния произход. Нали обаче не ни е нужно единствено разбирателство между религиозно формирани култури; съществува и друг вид *несъгласие*, над което да се хвърли мост – това *между секуларни и религиозни граждани* и елити – и то преминава днес през гражданските общества на всички държави. Този път страните са в спор относно *схващането на самия секуларен разум*.

Привържениците на силни традиции и на всеобхватни доктрини биха могли – под формата на *един консенсус на припокриването*, както ни предлага Дж. Ролс – да се обединят относно принципите на конструкцията на един справедлив порядък с помощта на аргументи, за които се е установило, че са *светогледно неутрални*. Но това ще бъдат аргументи, които не се насочват към претенцията за истина на религията и на метафизиката като такива. Тъй като за вярващите те дължат силата на своята убедителност на това, че могат да се свържат към предпоставки на съответната им собствена картина за света; а тези, като някакъв *модул*, пасват на всички възможни картини за света[26]. Противно на това, лицата, които подхранват разбирането за себе си и за света *единствено* от секуларни основания и информации, имат по-малко рестриктивно понятие за секуларен разум. За тях „разум" не е онова, което в конкуренцията *остава* най-малкият общ знаменател, а е авторитет по собствено право[27]. Докато от религиозна гладна точка „бюджетът" на секуларните аргументи е ограничен предварително дотолкова, че за вярващия не възникват когнитивни несъзвучия, то от секуларна гледна точка разумът е автономен в определянето на онова, което в съответния случай би трябвало да се смята за добър или лош аргумент.

Това все още не трябва да води по *необходимост* до пренебрежителна оценка относно нравствените намерения и потенциалните истинни *съдържания* на религиозните или метафизически изказания; а само допуска един съдържан агностицизъм. От друга страна, една рязко лаицистична резервираност спрямо пророчески учения и метафизични картини за света може да доведе както в границите на същата култура, така и в световен мащаб, до конфликт между вярващи и секуларисти, който ще стига толкова надълбоко, колкото и други-

[26] J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993, 12f.; на бълг.: Дж. Ролс, *Политически либерализъм*, "Обсидиан", София 1999.

[27] J. Habermas, *'Vernünftig' versus ,Wahr' oder die Moral derWeltbilder*, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. 1996, 95-127.

ят – между страните в споровете на светогледите. Ако секуларната страна изключва религиозните съграждани от кръга на модерните съвременници и ги разглежда като екземпляри, които сякаш са вид, заплашен и затова – защитаван от изчезване, тя посяга към субстанцията на равноправното *членство* в универсума на разумните лица. Без реципрочно признаване формално осигурената правна равнопоставеност на гражданите на държавата или на света не може да осигури нещо повече от *modus vivendi*. Какво означава това за стабилността на конституционалната държава от гледна точка на политическата теория, съм разяснил на друго място[28]. Във връзка с тезата за секуларизацията обаче става дума за разликата между едно секуларно и едно секуларистко разбиране на автономния разум.

Аз допълних заложеното от теориите за цивилизацията понятие за световно общество с едно общо когнитивно равнище, което най-малкото позволява интеркултурно разбирателство относно това какво би могло да смята за „справедливост между нациите". Но успехът на тази интеграция зависи, както вече виждаме, не само от това, че *всички религиозни общности* се осланят на правилното рефлексивно преработване на основните факти на модерността, вместо да отстъпят пред фундаменталисткото изкушение за оттегляне от модерния свят или за борба с него. В много по-голяма степен в постсекуларните общества става дума и за *допълващ* процес на учене, който поставя под въпрос лаицисткото себеразбиране на един секуларен разум, упорстващ в името на самия себе си. С това минавам към сърцевината на темата.

IV. Себеразбирането на секуларния разум

Първоначално секуларното себеразбиране на постметафизичното мислене има *негативния* смисъл на отказ от предпоставки, които черпят от божествени откровения и пророчески учения. Но автономията на разума се опира не само на различаването на *lumen naturale* от *sacra doctrina*. То гласи по-скоро, че вярата няма какво повече да добави към знанието за света. А именно *позитивно* значение секуларното мислене получава в хода на една рефлексия:

- върху новия тип природно познание, което възниква от XVII в. насетне, както и

- върху новия опит от загубата на наивност, която настъпва в резултат на прогреса в познанието на науките за природата, обществото и духа.

В този ефект на просвещение от модерните науки се крие жилото на критиката към религията. Така например на Запад (в Оксидента) природонаучно обоснованата критика засяга преди всичко библейската вяра в сътворението, докато историческото изследване – с неговата критика на изворите – се прицелва

[28] J. Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den 'öffentlichen Vernunftgebrauch' religiöser und säkularer Bürger*, in: ders. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005.

в сърцето на библейското предание. В сравнение с това посегателство, въздействията на социология и антропология на религията, които изискват функционалистко разбиране на религията, са по-скоро индиректни по вид.

Както и да е, от постметафизична гледна точка спорът между религиозни учения или космогенични картини за света не допуска вече никакви рационални решения. Поради това фактът на светогледен плурализъм се превръща в подбуда за обосноваването на един автономен, обоснован единствено от разума морал на равно уважение към всеки. „Броят се" само такива изказвания, които могат да убеждават независимо от космологичните или теологични контексти, в които са вложени и които някога „са им придавали истинност".

Конструктивният разум, който черпи от себе си всички нормативни съдържания, открива в Кант визия за човека, която свързва една научна и просветена култура с една справедлива, осигуряваща мир и свобода организация на обществото. Този хуманистичен дух инспирира, заедно с рационалното право, също и секуларната държава, гарантираща свобода на религията. От XVII в. философията не се задява съдържателно с религията и по този начин подсигурява на конфесиите свобода на движение на едно политическо равнище. Доколкото изобщо се настройва за някакво отношение към религията като форма на духа, тя не среща чуждия друг на нивото на очите. Тъй като за философското мислене остава отредено да определя кое в съдържанията на религиозното предание е разумно и кое е неразумно. Естествено, за вярващия една по този начин „схваната (в понятие)" религия, присъединена от философията, не е никаква религия.

Самоувереното хуманистично себеразбиране на модерността се поставя *исторически* под въпрос не само от колониалния империализъм на XIX в. и от катастрофите на XX в. След като Хегел открива религиозното наследство в сърцето на философията, се променя и *философското* себеразбиране на просвещението. Разбира се, че рационалното право произлиза едва от критическото си прение с християнското естествено право. Но един внимателен поглед върху началата на испанската схоластика показва, че е могло същевременно да се подхранва и от егалитарния универсализъм на богоподобието на човека „като такъв"[29]. Модерните понятия за индивидуална личност и за индивидуализиране чрез жизнената история извличат своите конотации от уникалността, незаменимостта и интимността на библейския свят в представи за живот, провеждан с отговорност пред очите на Господ[30]. И секуларно обоснованият морал на равностойното уважение към всекиго запазва категоричния характер на безусловно валидните задължения, тъй като тук божествената перспектива на Страшния съд оставя в „гледната точка на морала" следата на *вътрешносветовата трансценденция*.

[29] E.-W. Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Sozialphilosophie*, Tübingen 2002, 212-370; T. Stein, *Himmlische Quellen und irdisches Recht*, Frankfurt/M. 2007.

[30] J. Habermas, *Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität*, in: ders. *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1988.

Тези примери илюстрират едно наследство, което постметафизическото мислене възприема от симбиозата, осъществена още през Средновековието, между християнското мислене и гръцката метафизика. И все пак модерната философия, след като разширява класическия си каталог от задачи и се изправя пред предизвикателството да размишлява диагностично върху новото на „Новото време", получава и *индиректни подтици* от страна на есхатологичните и апокалиптични традиции. Философският дискурс на модерността, който започва след откриването на Новия свят и с проекта на обществени утопии, а в хода на XVIII в. намира продължение в историкофилософското и социалнотеоретичното мислене, се подхранва от мотиви и стимули с библейски произход. Съзнанието за актуалност на кризата придава на критиката новото измерение на съдбовно очакване за скорошното пришествие. Понятието за еманципация натоварва егалитарно схванатата свобода с динамиката на едно историческо мислене, критично към господството. Апелът към всеобхватно братство и солидарност живее от спомена за един общностен живот, в който вярващите са били побратимени отвъд границите на пространства и времена.

Полемичната позиция на Просвещението към светската власт на религията скрива факта, че постметафизическото мислене усвоява критично съдържания от юдео-християнската традиция, които не са по-маловажни от наследството на метафизиката. Това обстоятелство не засяга секуларния характер на това мислене, което произлиза още от антропоцентричното преобръщане на посоката на гледане. В нашия контекст е релевантно другото обстоятелство, че практическата философия – на основата на един методичен атеизъм – съхранява когнитивни съдържания от спасително религиозните истини на откровението и ги въвлича в собствени аргументации. За „когнитивни" се смятат онези семантични съдържания, които могат да се „преведат" в един дискурс, който се е освободил от залостващия ефект на „откровението". В този дискурс се зачитат само „публични" основания, т.е. такива, които по принцип могат да убеждават и отвъд една партикуларна религиозна общност.

От факта, че постметафизическото мислене е позволило да го инспирират религиозни съдържания, не следва някакво размекване на границата между вяра и знание. Дори когато семантични съдържания могат да преминат през тази граница, „сменяйки си знака", двата модуса на приемане-на-нещо-за-вярно остават без досег помежду си. В съответния случай изказванията се опират на друга основа на оправдаване и се свързват с претенции за валидност, които се отличават помежду си по вид и обем[31].

V. Агностицизъм, готов да се учи

Желая да приключа с въпроса какво може да научи секуларният разум от съзнанието за неговата генеалогична връзка с юдео-християнското наследство.

[31] По въпроса за „религиозните претенции за валидност" вж. E. Arens, *Gottesverständigung*, Freiburg 2007, 239ff.

Като никой друг философ, Хегел вкара християнското учение в топилния казан на диалектиката, така освободи съдържанията му от тяхното първоначално догматично капсулиране и от опита на този учебен процес извлече самосъзнателно заключение. Той схвана религията в нейната цялост като „мислене в представи", а самата философия ангажира със задачата тя да решава кое в религията е вярно и невярно. Разбира се, с това се предпоставя, че религията е *по същество* феномен на миналото и че философията вече нищо не може да научи от нея. Но можем ли да сме сигурни, че процесът на дискурсивно усвояване на религиозни съдържания е приключил? От Киркегор до Бенямин, Левинас и Дерида постоянно е имало „религиозни писатели", които – независимо от личната им нагласа – са въвеждали в секуларното мислене религиозни съдържания.

Може ли постметафизичното мислене, което е загубило силното Хегелово понятие за теория, да изключи, че религиозните предания влекат със себе си семантични потенциали, които – ако се откажат от *профанни* съдържания на истината – ще разгърнат инспирираща сила за *цялото* общество? Без да ощетява едно секуларно себеразбиране, постметафизическото мислене може да се отнася към религията едновременно *с готовност да се учи и агностично.* По отношение на знанието вярата съдържа нещо непрозрачно, което не бива нито да се отрича, нито просто да се приема. Секуларният разум настоява върху разликата между увереностите на вярата и публично критикуемите претенции за валидност, но се въздържа от теория, която да преценява разумното и неразумното в религията в цялост[32].

Превод: Стилиян Йотов

[32] Примерно при подобна предпоставка Карл Ясперс влиза в диалог с РудолфУлтман. От друга страна, не споделям релативистката преценка на разликата между науките и едно постметафизическо мислене, което под формата на „философска вяра" се конкурира с религиозни учения на едно и също ниво. Ср. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962. По този въпрос – J. Habermas, *Vom Kampf der Glaubensmächte* , in: ders., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt/M. 1997, 9-40.

Стилиян Й. Йотов, професор дфн, по съвременна философия и философия на правото в СУ „Св. Климент Охридски". Автор на *Справедливост и респект* (2001), *Етика и мултикултурализъм* (2003), *Равенство и егалитаризъм* (2004), *Хабермас и претенциите на автономията* (2006). Преводач на трудове на Теодор В. Адорно и Юрген Хабермас.

Стилиян Йотов

ХАБЕРМАС И РЕЛИГИЯТА

Предложеният по-горе текст на Ю. Хабермас представя структурата на евентуалната първа глава от книга, която му се иска да напише. В малко по-разгърнатата форма е четен единствено в университета Йейл и засега е последната научна публикация на своя автор, навършил съвсем наскоро 80 години. Наред с това в него се поставя важен акцент в обсъждането на религиозната проблематика, вълнуваща Хабермас през последните 15 години.

Но преди всичко, можем ли да кажем, че Хабермас е станал религиозен? Въпросът за консерватизма, идващ с възрастта, се е повдигал за не един или двама мислители. Понякога обаче става дума за обрат или за изплуване на усет, който е бил стаен дълги години. Убеден съм, че в случая имаме работа със социологическа реакция. Засиленият интерес на Хабермас се дължи не на промяна в базисните му убеждения, а на промяна в съвременния свят – религията отново е сила, която определя възпроизводството на обществото. Този факт сам по себе си вече изисква осмисляне, и то в светлината на нормативи преценки. Освен това предложеният току-що модел на обяснение има предимството, че се отнася към цялостната теоретична нагласа на Хабермас – неговото „кантианство" не извежда от разума обвързващи правила и принципи, а единствено формални стандарти, с чиято помощ да разчете съдържанията и тенденциите, идващи насреща му „хегелиански", т.е. предлагащи му се от традициите, носени от културата на жизнения свят. След тази предварителна забележка ще се опитам да очертая мястото и ролята на религията при Хабермас в етиката, политиката и разума.

Дискурсната етика и религията

В двете най-пространни изложения на дикурсната етика (1983, 1991)[1] религията играе твърде малка роля. Според Хабермас моралът трябва да се обоснове

[1] Хабермас, Ю., *Дискурсна етика. Бележки към една програма за обосноваване* в: Хабермас, Ю., *Морал, право, демокрация*, ДНЧО, С. 1999; Habermas, J. Erläuterungen zur Diskursethik in: Habermas, J., Erläuterungen zur Diskursethik, Suhrkamp, FfM. 1991.

независимо от метафизически и религиозни картини за света, тъй като те са винаги твърде конкретни, преплетени са с определена нравственост и форма на живот. Епистемологичният им потенциал, макар и да е рационален и да може, не е задължително да сублимира във взаимно признаване. От гледната точка на постметафизическото мислене религията и самата метафизика изглеждат остарели. Но понятието за морал, което извежда дискурсната етика, е не просто формално, то е безсъдържателно и не може да генерира норми, а само да ги изпробва. Затова в най-ключовото място на изложението на концепцията си Хабермас изтъква, че моралът се нуждае от два ресурса – овладяване на неизбежните принципи на аргументацията и съзнание за това какво са обосновани норми. А самите норми не се раждат от динамиката на процедурализма, те се вземат от живота и от културата.

Това разбиране помага на Хабермас да предложи алтернативно разбиране за морала в противоположност както на скептическото, така и регионалното мислене, доминиращо съответно в 70-те и 80-те години на XX в. То е в съзвучие и с идеята за либерализъм по онова време, изразена най-пълно от Ролс в *Теория на справедливостта*. Нещата се променят, когато Ролс публикува новата си книга – *Политически либерализъм* (1993). Там светогледните учения и религиозните убеждения получават собствена роля в публичността наред с тази на практическия разум и създават фон на припокриващ се консенсус, който дори надделява над неутралността на практическия разум. Ролс е подтикнат към това решение, осъзнавайки факта на неизбежния и непреодолим обществен плурализъм. Хабермас също приема плурализма на сериозно, но за разлика от Ролс, изтъква два други момента в значението на светогледните и религиозни учения. Това се вижда най-ясно в текста му за генеалогията на морала (1996)[2]. Първо, за разлика от Ролс, съдържанията на религията се приемат афирмативно – налице е връзка между юдео-християнската традиция и постметафизическото мислене. Философията черпи съдържания и модели съответно от индивидуалистката справедливост на юдейството и от инклузивната солидарност на християнството, а в общ план – от универсализма на монотеизма и от усета за егалитаризъм в сътворението на хората. Второто се дължи в известна степен на дискусии, в които Хабермас е въвлечен от някои теологически среди. По тяхна инициатива той трябва да отговори в края на 80-те години на XX в. доколко собственото му понятие за комуникативно действие има отношение към съвременни разбирания за смисъла на религиозното мислене и поведение. Опирайки се на резултатите от тези дебати, Хабермас изтъква в противоположност на Ролс, че съвременната постметафизическа философия е трансформирала божествената гледна точка в иманентна за света трансценденция. Именно тя намира израз в принципа на морала и задава стандартите за инклузивност. Това антропоцентрично „снемане" на религиозното дава нов шанс на практическия разум едновременно да запази неутралност отвъд полето на сблъсък между светогледи и религии и наред с това да черпи импулси от тези убеждения и доктрини. В този случай фоновият консенсус на Ролс не е нито припокриващ се, т.е. просто случващ се

[2] Хабермас, Ю., *Едно генеалогическо наблюдение върху когнитивното съдържание на морала* в: Хабермас, Ю., *Философия на езика и социална теория,* ЛИК, С. 1999.

зад гърба на социалните актьори, нито надделява над практическия разум.

Делиберативната демокрация и религията

Демокрацията е навярно темата, която най-постоянно занимава Хабермас. Затова беше очаквано и напълно естествено, когато в началото на 90-те години на XX в. се появи собствената му концепция. Делиберативната демокрация е понятие със силни претенции. Съгласно стандартите му само онази политика може да е легитимна, която среща съгласието на гражданите, постигнато в резултат от процес на публични дебати, без изключване на някого и без ограничения на теми и аргументи. В това аранжиране на демокрацията гражданите си дължат един другиму оправдания, които трябва да стъпват на рационално споделими основания, и по този начин те биха могли да се чувстват не само субекти, но и автори на правото, с което регулират живота си. Лесно се вижда, че в това разбиране либералната идея удържа труден шпагат между разумно съгласие, от една страна, и експониране на различията на плурализма в тяхната дълбочина и автентичност, от друга. Политическите решения в делиберативната демокрация са сериозно когнитивно изпитание, тъй като трябва да са едновременно „много общи" и „силно свои".

Концепцията съдържа напрежение не само в ядрото си. В цялата ѝ структура демокрацията е обвързана във „вертикален план" с конституцията, т.е. с обратното закотвяне на публичната автономия върху частната автономия и с необходимостта от постоянно обновление на конституционния проект на политическата общност[3]. В „хоризонтален план" демокрацията е поставена на изпитание в конкуренцията с други принципи – нацията, мултикултурализма, религията. Ако в предния случай връзките ѝ са с правото, тук те са със силите на „предполитическото". В каква степен и дали изобщо съвременната представа за легитимност се нуждае от подобни енергии? Ако ги отприщим – да пуснем нацията или религията да определят политиката – ще означава да зачеркнем векове европейска история. Можем да ги загърбим; бездруго едно съвременно – правово и секуларизирано – мислене е достатъчно и приемливо за демократичното и легитимно управление на властта. Но няма да е мотивирано! За гражданите би било от полза, ако в политическото си битие могат да черпят за своите аргументи подкрепа от културата, в която са се формирали като личности. Затова, въпреки че могат да минат и без, те се нуждаят от енергията на дополитически източници. Либералният модел трябва да откликне на тази потребност и негова е отговорността тези стихии да се филтрират и утаят в тъканта на т.нар. политическа култура[4]. Етносът, културното многообразие и религията са ресурси, които могат да инспирират, както и разбира се, да затлачат демокрацията, а с това и процесите на модернизация изобщо. Удържането

[3] Хабермас, Ю., *За вътрешната връзка между правовата държава и демокрацията* в: Хабермас, Ю., *Морал, право, демокрация*, ДНЧО, С. 1999; *Демократичната правова държава – едно парадоксално свързване на противоречащи си принципи* в: Знеполски, И., (съст.) *Около Хабермас*, ДНЧО, 2000.

[4] Хабермас, Ю., *Постнационалната констелация*, КХ, С. 2004; *Борбата за признаване в демократичната правова държава* в: Ч. Тейлър, *Мултикултурализъм*, КХ. 1999; *Равностойно културно третиране и границите на постмодерния либерализъм* в: *Критика и хуманизъм*, кн. 16, 2003, 2; & Ратцингер, Й., *Диалектика на секуларизацията*, Изток-Запад, С. 2006.

на балансирано равновесие между усвояване и дистанциране е задача за всеки, изкушен в диалектиката.

Сред тези три „сили" религията заема особено място, тъй като в хода на европейската история секулариазцията я е неутрализирала политически – държавата и религията не бива да се намесват с решаващ глас в делата на другата. Тук се налага отново да се върнем към Ролс, защото в неговото разбиране за либерализъм постепенно си проправя път едно понятие за „публична употреба на разума", в което демократичната и правова държава трябва да разчита на подкрепа както от граждани със секуларно мислене, така и от такива с религиозно съзнание.

През 1997 г., определено повлиян от дискусията си с Хабермас, Ролс публикува за първи път *Идеята за публичен разум ревизирана*[5]. Там в публичността е прокарана граница между „публичен форум" и „фонова култура". Първата област е институционална и строго политическа, в нея се вземат обвързващи решения и валидността на политическото равенство е безусловно условие. Втората дава достъп на много от частните теми, в нея връзките са по-хлабави, равенството в самата област е налице, но не означава, че е осигурено по същия начин и в околната ѝ среда, т.е. в отношението между „форума" и „културата". В теорията на Хабермас подобно деление в публичността съществува от порано, а именно между „силна публика" (парламент, съд, администрация) и „политическа публичност" (неформални структури за формиране на воля и мнение)[6]. В резултат може без съмнение да се види, че от 1998 г. насетне за Ролс и за Хабермас религията може (има право) да присъства в публичността. Това не значи пряко и властно. Според Ролс, за да преминат от фона на културата във форума на политиката, религиозните аргументи трябва да бъдат съпроводени (сякаш „пренесени") от секуларни основания, споделими от всички граждани. По сходен начин при Хабермас строгата неутралност е уместна само в полето на институциите, в останалата част на публичността всякакви основания, в това число и религиозни, имат своето място и право[7]. В този смисъл и при двамата образцови либерали публичният разум се разкрива като по-широко понятие от „секуларен разум". Но пък още самата употреба от страна на Хабермас и на понятието „постсекуларен разум" подсказва нещо друго – секуларните аргументи не са единствената валута, циркулираща между двете области на публичността. Оттук нататък Хабермас предлага нещо, което липсва при Ролс. В постсекуларната ситуация двата вида граждани – притежаващите секуларно и религиозно съзнание – трябва да осъзнаят, че прибягвайки до услугите на един вече готов неутрален език, те се товарят асиметрично и в различна степен с бремето да превеждат едни на други своите позиции. Този допълнителен товар на превода влече със себе си и друга представа за толерантност. Гражданите със секуларно мислене трябва да си дават сметка и да уважават по подходящ начин усилията на религиозните си съграждани да обяснят на публичен език

[5] Rawls, J., *The idea of public reason revisited* in: *University of Chicago Law Review*, vol. 64, 1997, 3.

[6] Вж. глава 7 на *Faktizität und Geltung*, 1992.

[7] Habermas, J., *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den "öffentlichen Vernunftgebrach" religiöser und säkularer Bürger* in: Habermas, J., *Zwischen Naturalismus und Religion* Suhrkamp, FfM 2005.

взетите политически решения и в контекста на споделяната от тях религия. В противен случай те ще постигнат обединение с другите, но на цената на някакво тяхно отчуждаване. Затова самите трябва „да отворят съзнанието си" с очакването и с готовността да научат как и с какво религията допринася за общия диалог. В този смисъл демокрацията трябва да бъде не просто безпристрастна, а позитивно настроена към различията.

Не само Хабермас, но и други отбелязват, че в модела на Ролс религиозните граждани трябва постоянно да черпят от два източника подкрепа за становищата си и да изтъкват някакво предимство на секуларните аргументи, което влече след себе си заглушаването на религиозния глас, който именно е важният за тях. В алтернативата на Хабермас преводът се пада задължение на всички, не само на религиозните. И двете страни трябва да заемат рефлексивна позиция към предпочетения от тях светогледен избор и към европейската модерност в цялост. На общия фон на случващото се в неформалната публичност, сега вече във формалната, т.е. в полето на институциите, гражданите, които са се нагърбили с тези задължения, трябва да се придържат строго към езика на секуларните аргументи. Ограничението, което при Ролс засяга всички религиозни граждани, при Хабермас се отнася само за тесен кръг от публичните лица[8]. Следователно и при двамата е налице някакво ограничаване, но то е на различно ниво и засяга различен кръг от участниците в процесите за публичното формиране на политиката. Естествено, такова ограничение не може да изчезне, защото и двамата съвременни либерали знаят още от Кант, че в религията има ядро, което е когнитивно „непробиваемо" и около което дискурсивното мислене то ще обикаля, без да може да го проумее.

Ето как в крайна сметка (в случая при Хабермас) гражданите със секуларно съзнание се оказват с предимството, че могат по-безпроблемно да си служат публично с разума, но пък за сметка на това трябва да поемат задачата да подпомагат религиозните в превода на религиозните аргументи в секуларни. Разбира се, тезата на Хабермас очертава нагласа, която онези, за които религията е чиста идеология или само обскурантизъм, няма да приемат. За други пък това е поредната привилегия, подценяваща религиозното мислене. Което следва по-долу трябва да покаже, че религията притежава семантичен и екзистенциален потенциал, с който секуларното мислене не разполага и не може да роди от самото себе си.

Постметафизическото мислене и религията

Но преди това, какво се има предвид с „постметафизическо мислене"; израз, който дотук беше вече няколко пъти употребен? Вместо дефиниция ще предложа по-скоро описание.

Първо, постметафизическото мислене заема средно място между упованието в

[8] Ibid. Този аспект от теорията остана неотбелязан в по-ранните ми анализи. Вж. Йотов, С. *Хабермас и претенциите на автономията*, Агата-А, С. 2006; *Религия и публичност – Тейлър и Хабермас* в: Знеполски, И., *Около Ч. Тейлър. Религия и политика. Безпокойствата на модерността*, ДНЧО, С. 2006.

някаква метафизика и отдаването на постмодернистки разгул. Следователно представата му за рационалност е по-умерена и парцелирана; в най-добрия случай единството ѝ е процедуралистко по характер. Второ, то приема, че времето за метафизически проекти е отминало. Според него класическият философски усет за достъп до хомологичната цялост на света е съхранен единствено на дотеоретично ниво. Опитите за метафизика в стила на Кант, опиращи се на съзнанието и самосъзнанието, подценяват ролята на съвременните модели за наука и на историята. В резултат на това постметафизиката признава тенденциите за детрансцендентализиране на духа и приема, че разумът трябва да се мисли неизбежно като потопен в символни контексти и ситуиран във форми на живот. Трето, предпочитанието да говори за „пост"-, а не за „анти"-метафизика подсказва, че миналото не се зачерква напълно, а присъства в ресурса на културното наследство.

За връзката на постметафизическото мислене с религията не бива да се произнасят предварително присъди, тъй като религията се оказа важна тема и в редица постмодерни проекти[9]. Затова пък едно по-внимателното вглеждане ще открие, че моделът на Хегеловото отношение към религията дава израз на нагласа от „по-горния регистър", запазила вяра в метафизиката. Затова всяко днешно мислене, следващо стъпките на Хегел, в крайна сметка ще види религията като нещо прозрачно за философията, като отминала форма на абсолютния дух, като диагноза на епохата в съзвучие със социологическите обяснения за неизбежността на секулариазцията. Моделите на мислене, в които доминират „по-ниски регистри", не е задължително да са израз само на разкрепостения дух на постмодерността. В техния хор участва, при това забележително и стабилно, сциентизмът. Светът, който се има предвид от такова мислене, е натуралистки, знанието – технически управляемо, религията – оставена без място или за домашна употреба. Именно в тази връзка гласът на Хабермас прозвуча „като камбана", когато непосредствено след 11 септември 2001 г. изтъкна опасностите от едностранчивостта както на религиозния фундаментализъм, така и на сциентисткия натурализъм[10]. Религиозният тероризъм и либерализираната евгеника – две страни на една монета!? Колкото и невероятно да изглеждаше това за мнозина, именно постметафизическото мислене (разбира се, не само то) се оказа в състояние да види общ корен в нагласите, залагащи на пълната противоположност и на тясното разбиране за „вяра" и „знание".

Затова отношението на Хабермас към религията не е (и не трябва да е) нито философски-спекулативно, нито сциентистки-пренебрежително. И в двата случая се оказва, че единствено в началото печалбата е само за сметка на религията; чисто и просто впоследствие не се осъзнава собствената загуба. В анализа си на Киркегор[11] Хабермас изтъква по убедителен начин спецификата на личния опит от обръщането в религията, който никоя философия не може да даде, както не може да го даде пряко и познаването на свещените текстове.

[9] Вж. Градев, В., *Прекъсването на пътя*, ЛИК, С. 2000.

[10] Хабермас, Ю. *Да вярваш и да знаеш* в: *Бъдещето на човешката природа*, Идея, Стара Загора 2003.

[11] *Основателна въздържаност. Съществува ли постметафизичен отговор на въпроса за „правилния живот"*? в: *Бъдещето на човешката природа*, Идея, Стара Загора 2003.

Парадоксът на „скока" задължава философията да признае, че в религиозната вяра намира израз една специфична хетерогенност на волята – усетът за вина и уповането на идващата насреща благодат, нещо, което по принцип е „чуждо тяло" за самата философия. Придобивката от тълкуването на Киркегор може да се приложи ретроспективно и върху Шлайермахер, но което е по-важно – върху Кант[12]. Едва ли има някой, който да не се е стъписал от проблема в Кантовата теория за морала, че едновременно сме задължени да търсим и не можем да постигнем висшето благо. Стъписването е затова, че е застрашен принципът „трябва имплицира мога"; що за морал е този тогава? Решението на Кант е да се постулира насрещен гарант (Бог), който да ни даде основателна надежда в преследването на парадоксалната цел и да подкрепи индивидуалните сили на всеки чрез общността на Църквата. Според Хабермас това решение показва как философията се е възползвала от есхатологическа представа, която сама не може да породи. Онова, което може да направи (и това го прави например дискурсната етика), е да трансформира импулса за свръхчовешко решение в колективна практика, управлявана от универсални стандарти. Надмогването на индивидуализма е шината, която свързва, но не слива опита на религията и на моралната философия. Което според Хабермас налага усилието за диалог помежду им със „съзнание за онова, което липсва"[13].

Диалектическото отношение между знанието и вярата има място не само в науката и философията, от една страна, и в религията, от друга. То се проявява и в социалния ни живот, в напрежението между секуларен и религиозен разум. Тук – отново с помощта на постметафизическото мислене – Хабермас не само коригира представата за секуларизирано общество, отчитайки съживената роля на религията, но дешифрира настъпилия обрат и съвременната ситуация с помощта на по-мощно социологическо понятие, каквото е модерността, и на опитите за осъзнаването му в контекстите на глобализацията. Този разширен фон ни предлага възможност да усвоим модела за мислене от своя перспектива и от перспективата на другите, след което да се върнем отново към по-частния проблем, който засяга състоянието на секуларизацията в момента[14]. И тук, както по-рано при морала, политиката и науката, философията трябва да не предава стандартите на рационалността, но и да прояви сдържаност, да не се държи като контрольор или инспектор, който тества „истината" в религията, за да ѝ се надсмее, а със съзнанието за умерен „агностицизъм" да се опитва да усвои от нея онова, което няма.

Естествено, че идеята за два вида употреба на разума – напасваща разнолики аргументи или преценяваща силата им – които Хабермас приписва съответно на гледната точка на религиозното или на секуларното мислене, ще срещне за

[12] Habermas, J., *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung der Kantischen Religionsphilosophie* in: Habermas, J., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, FfM 2005.

[13] Habermas, J., *Eine Replik* in: Michael Reder & Josef Schmidt (Hrsg.) *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas,* Suhrkamp, FfM. 2008.

[14] Разбира се, и в това измерение има специфичен поляризиран сблъсък между „радикален мултикултурализъм" и „войнстващ секуларизъм", между които трябва да се търси решение. Вж. по-подробно Habermas, J., *A "post-secular" society – what does that mean*? http://www.resetdoc.org/EN/Habermas-Istanbul.php

пореден път и съгласие, и критика. Не може обаче да ѝ се отрече едно предимство: тя не просто се осланя на решения, които по някакъв начин вече работят в полето на науката, на националната и на международната политика, а апелира към отговорността в избора – какъв модел искаме да ни води занапред в науката, националната и международната политика. Защото всяка едностранчива рационалност, била тя секуларна или религиозна, влече загуби за всички страни. Стратегията, която преследва Хабермас, търси общи решения, подкрепени максимално искрено, при това от най-различни позиции. Само по този начин демокрацията днес няма да изглежда просто формално гарантирана от правото, но ще се радва и на мотивационна подкрепа, на „строго" знание и на различни „вери".

Проф. дфн Владимир Градев преподава теория на религията в специалност културология на Софийския университет „Св. Климент Охридски". От 2001 до 2006 г. е посланик на България при Светия престол и Малтийския орден. Автор е на книгите *Прекъсването на пътя* (2000), *Политика и спасение* (2005), *Между абсолютното тайнство и нищото* (2007).

Владимир Градев

МАЛКА ПОЕТИКА НА СЕТИВАТА

на Ирена за 8 септември

Тази малка „поетика" не е трактат по естетика, нито цели някакво систематично представяне на изкуството. Ще се опитам да застана отсам изкуството, на равнището на сетивността, защото тя ни кара да усетим света като наш дом, наша „обител", но и като място, което прекосяваме и се опитваме да прекрачим, устремени към едно „другаде". На всяка една от тези линии, на всяко едно от сетивата съответства собствена, оригинална поетика. Ще се спра на онези нейни елементи, които позволяват да се разкрие фундаменталната сетивност, която изпълва сетивата и ги скланя в едната или другата посока. Нищо не е по-чуждо на тази фундаментална сетивност от подреждането на сетивата в йерархия, където да им бъде отредено съответно ниското, средното или високото място. Затова по-добре е да ги оставим в качеството им на елементи, в смисъла не толкова на съставни части, а на среда, в която „живеем и се движим, и съществуваме".

Нашият опит, нашето преживяване на света, себе-осъзнаването, усещането, че сме усетени, разбирането, че накрая сме разбрани (и това всъщност е съ-знанието) се ражда най-напред от единението на сетивата, от съвместността на докосването и вкусването, виждането и чуването (това, което на езика на философията се нарича *синестезия*: тази едновременност на сетивния и смислов, непосредствен и рефлексивен, телесен и духовен, възприемащ и изграждащ опит). От докосването минавам към интимния досег и оттам към изтънчеността на вкуса, към непосредствеността на това разграничаващо и оценъчно съ-състояние, което спонтанно бележи моето само-при-съствие. От виждането минавам към гледането, в което овладявам зрителното поле и погледът ми едновременно улавя формата на нещата и обвиващата ги светлина (трансценденталният хоризонт на феноменолозите). Критичният момент е когато се видя видян от другия, когато погледите ни съвпаднат и се съизмерят. От чуването минавам към слушането, към съвместната изразителност на гласа и звуковия фон: чувам шума, слушам гласа (който е винаги зов и послание). Докосването, виждането,

чуването са основаващи събития, изначални места, трансцендентални ситуации, в които се разтваря пред нас сцената на живота, в които ни се дава смисълът на всяка среща. Те са категориални и трансцендентални, обективни и субективни, пунктуални и обгръщащи (с аура), непосредствени и символни, херметични (единични, шифровани, несъизмерими) и херменевтични (нуждаещи се от тълкуване, което вече имплицират). В тях изначално се съдържа опит на опита, способност за оценъчно обръщане на първия сблъсък с действителността. Те, накратко, са елементите на една, да я наречем, „естествена мистика": пасивни по отношение на света и на вътрешния импулс, притежавани от обекта и неговата аура, изложени на темпоралната динамика. Оттук и утвърждаването на естетиката в модерната епоха, на правата на сетивата, на тяхното превъзходство над логиката и спекулацията, което ще доведе до романтичната утопия за трансцендталното единство на сетивата, но и до търсенето на изкуствените райове през „дверите на възприятието" и до някои от тежките патологии на съвременната култура.

Изкуството, но и философията и мистиката се раждат от тази люлка, от тази матрица. Да си помислим за *Пира* и другите митове на Платон, за разказите за Възкресението или за картините на Караваджо (П*ризоваването на свети Матей*) и Рембранд (*Вечерята в Емаус*). Темата за сетивата и тяхната връзка със сетивността се разработва най-вече от френската феноменологична школа: Мерло-Понти, Левинас, Владимир Янкелевич, Мишел Анри се опитват да разработят програмата на „бъденето в света" (*In-der-Welt-Sein*) на ранния Хайдегер и „жизнения свят" (*Lebenswelt*) на късния Хусерл.

Накратко, темата за духовните сетива е несъмнено класическа. Въпросът, най-напред, е какво е тяхното отношение с телесните. Дали се отнася просто за аналогия, определена от сблъсъка и въздействието на две реалности: външната и духовната? Дали става дума за съперничество и пречистване: колкото повече познанието става духовно, толкова по-малко сетивно е то? Или по-скоро за преобразуване на сетивата под въздействието на присъстващите и в плътта Логос и Дух? И какво точно представлява *delectatio, jouissance*, наслада, която те дават, за която говорят мистиците (*Dulcedo Dei*), а в наши дни Лакан и Барт?

Докосване, вкус

Тактът, допирът, докосването е най-деликатното и същевременно най-възвишеното от сетивата. За Хердер докосването е в основата на чувството ни за действителността, първичен източник за образуването на понятията на мисленето. Докосването поема въздействието, непосредствения сблъсък на действителността. Това е съкровеният и граничен, епидермален контакт между външния и вътрешния свят. Чрез него действителността вписва своята следа в нас, оставя ни осезаем белег, предава ни най-общо за пространството, което се създава около нас, което може да е широко или тясно, привличащо или отблъскващо, „между телесност" и афективност, от която никога не можем да избягаме.

Реагираме, опитваме се да дадем смисъл на въздействието, на което сме изложени, реагираме с вътрешностите, със сърцето, което определя съвместимостта между полето на излъчване и присъствие на другия и нашата собствена сфера и чувствителност. Докосването и реакцията са едновременни: допирът, контактът, е това междутелесно, обгръщащо, духовно, опасно и блажено наслагване на междуличностните ни сфери, които чрез него се срещат, съизмерват, съ-образяват и пре-образуват една друга. Прагът на срещата, допирът, тук е тъждествен с центъра на преживяването, епидермалната реакция със съкровеното общение, външното сетиво с духовното. От такта зависи (не)способността на субекта за осмоза, неговата уязвимост и алергичност, автономност и свобода, самота и взаимност. Докосването, първично, основополагащо събитие, което винаги ни придружава: от вълшебството и травмата на раждането до смъртта, докосване, което ни кара да осъзнаем участта си, принадлежността си към тази крехка и бездънна природа, която ни създава и погубва, която излага тялото на премеждията на пространството и времето, която ни заставя да бъдем сами и с другите.

Ето основополагащото събитие на християнството, докосващите, разтърсващите събития на Пасхата: преминаването от живота към смъртта, от самотата към общението, от отчаянието към радостта, от изгубването на смисъла към събуждането на сетивата, от тревожността и свиването на душата към разтварянето на сърцето. Вървящите към Емаус ученици не виждат, не могат да разпознаят Иисус в човека, който върви редом с тях. Ала те са докоснати от него, увлечени, грабнати в този непосредствен контакт, който не позволява да се види направо Другият, но който се усеща с вътрешностите (пламтенето на сърцето, несекващото вътрешно трептене от докосването и жеста, от тембъра на гласа); докосване, което преобразува себе-усещането, спонтанния усет за света, хората и Божественото. Разширява се сферата на чувствителността на докоснатия от Бога, променя се ритъмът, обхватът на белязания от трансцендентното вътрешен свят. Докосването на абсолютно Другия разтваря и преобразува всяко съдържание, запълва пролома в душата: пролома между естествения разум, с неговото здравомислие, неверие, скептицизъм, с неговата банална, но логика (мъртвият се провали), и новата светлина, мистичната логика на тайната, раждането на една нечувана и невиждана радост. Учениците стават свидетели: те са докоснати от нещо, което не може да бъде напълно познато и изразено с думи, обхванати са от това *nescio quid* (изненадващ опит в първо лице, който изключва всяко обяснение), *unheimliche*, от това обезродяващо родство; те се люшкат. В тази среща с Другия те са били разтърсени от нещо, което не могат да обяснят, не могат изцяло да изразят. Но нима най-важните, най-същностните, най-наситено-живите срещи в живота могат да бъдат обяснени? Преживяното, този опит, тази среща довеждат всяко обяснение, всеки израз в криза. Те, а и всеки преживял подобна среща (тъкмо мистикът е този, което е преживял подобна среща) ще се опитат да изразят, в непрестанна борба срещу границите на езика, тази среща, да опишат това движение, когато земята се е разтворила изпод краката им, естествените сетива са станали свръхестествени, ще се опитат да изразят едновременно досега и недосегаемостта на mysterium с онзи божествен реализъм, който разтваря ре-

алността, превръща я в преливаща чаша. Докосване, възприятие, оценяване, нов усет за себе си, света и другите, нов смисъл на съществуването, всички те се раждат едновременно, в едно-единствено „син-естетично" събитие, събитие на обръщането и срещата, събитие на неизразимия и незаличим опит на Божественото: мистиката се ражда именно от това.

Законите, ритмите на докосването са валидни и за **вкуса**, само че тук всичко е много по-интензивно, по-интимно и експресивно, спонтанно и рефлексивно. Вкусът е изключващ и определящ, задава стила на дадена личност, той определя нейния вкус и способност за преценка и неговата нагласа и поведение. Орган на вкуса е езикът, най-смиреният, но и най-деликатният, най-изтънченият между всички останали: обикновен инструмент и определящ всичко бдителен вход. Орган, който позволява най-елементарната и същностна алхимия на поглъщането и асимилирането, което може да стигне чак до пълно уподобяване с погълнатото, или напротив, до отхвърлянето.

Храненето – това най-необходимо телесно действие, позволява усвояването от тялото на частица от природата, свързва микро- и макрокосмос, неслучайно винаги е начело на духовните азбучници. Човекът е животно, което иска да стане това, което яде: да погълнеш реалността, за да не бъдеш погълнат от нея. Откъдето и желанието за поглъщането и асимилирането на божеството (теофагия), като единствена гаранция срещу неговото всемогъщество и произвол, оттук необходимостта за верния да изяде своя бог: безкрайността на божеството гарантира, че никой от хранещите се с него не ще остане гладен и незадоволен или пък ще намали, изяде най-скъпоценната от всички храни – божествената. Бог на Тайната вечеря (голям надгробен пир, на който се яде все още живо безсмъртното тяло) яде Себе си, но каква друга храна може да вкуси Бог, ако не самата своя божественост, за да се даде като храна за другите. Затова и Екхарт казва, че Бог вкусва себе си и същевременно всички твари, вкусва и се наслаждава на това, което е абсолютно различно от него. „Бог сам на себе си е вкусен. Във вкуснотата, чрез която сам на себе си Той е вкусен, вкусни са му и всички твари... Бог сам на себе си е вкусен във всички неща". А „на вътрешния човек нищо не е вкусно като твар, а само като дар Божи. На най-вътрешния човек пък те са вкусни даже не като дарове Божи, ами като вечни[1]. За човека това, което първоначално е било горчиво на вкус, се преобразява в сладост (Иез. 2-3) и така се променя не само вкусът, усещането, но и неговата идентичност. Ала това не става веднага, не става автоматично, никак не е лесно да имаш вкус за божественото, във всичко да вкусваш щедрото присъствие на божественото, да предвкусваш идването на тази нова действителност. „Вкусете и ще видите колко е благ Господ" (Пс. 33, 9). Този вкус, това знание, тази мъдрост (на тези думи коренът на латински е един: *saper-sapor-sapientia*) е същината на мистиката, но и на философията, както показва Кант, който успява чрез вкуса да свърже в едно останалите след работата на критическия разум разединени, апоретични полюси: сетива и смисъл, чувство и познание, естетическо и интелектуално удоволствие, красиво и добро, природа и дух. За

[1] Екхарт, *Проповеди*, превод Ц. Бояджиев, С. УИ, 1995, с. 126-127.

Шлайермахер чувствителността, изтънченият такт, вкусът е мястото, където се събират естетика, етика и херменевтика, за да създадат, вдъхновяващи и освобождаващи, благоприятната почва за религията.

Обоняние, мирис

Вкусът осигурява бъденето ни в света чрез инкорпорирането на неговите субстанции, а мирисите, уханията създават около нас онази ефирна среда, която ни освобождава от тежестта на битието. Есенциите на розата, теменужката, лавандулата извикват в нас нещо леко, дух на нещата, сякаш творението, за да изпълни съдбата си, трябва да се разтвори в ухание, в дъх. Цветно жертвоприношение, вечерна слава, което отпуска, одухотворява всяко владеене, всяко притежание. Това одухотворяване създава пространството на свобода, в което сме и в което живеем. (То съвсем не е толкова далеч, колкото ни се струва, от темата за възкресението. Така или иначе, жестът на приношението запазва винаги уханието на жертвата и покоят на седмия, неделния ден прелива в спокойствието на пепелявата сряда.) Ако успеем да уловим бродещите атоми, които излъчват цветята, за да ни предадат своя дух, ще успеем да продължим играта на света със самия него. Тогава сферата, в която живеем, се обвива с атмосфера. Мирисите, уханията, строго погледнато, не предлагат, не дават нищо. Те обвиват само с онова *nescio quid*, не знам какво, което отхвърля всяко очертаване. Те се изплъзват от представите на окото и поставят под въпрос полето на неговите владения. Сетивността, която милват, се освобождава от всеки обект. В тях търсим не толкова убежище, а онова, на което не сме се надявали, което се изплъзва от нашата власт и притежание. Богът, когото призовават духовните люде, не живее нито в пищните цветове, нито сред хармониите на небето и земята и дори тамянът за тях идва в повече със своето тежко ухание, дори неговият „жарък, гъст дим" трябва да се разпръсне в ухаещата прозирност, която забравя за самата себе си; *Gelassenheit*, оставяне на битието да бъде. „Мирише хубаво, мирише лошо". Миазми, ухания, едните се качват, другите слизат. Струва ми се, че уханията слизат в онази неопределена, обвиваща и галеща, разцъфваща благодат. Образът, с който веднага свързваме уханието, е женското очарование. Мъжките ни предразсъдъци разтварят женственото, мислейки го в някаква слугинска допълнителност (където преобладават миризмите на кухнята) или в привидната безполезност на лукса, в придатъка наслада, който освобождава от скуката в часовете на отмора. Сякаш се налага заключението: „женственото не съществува" (Лакан). Ала не-съществуването се колебае от „малката слугиня на господаря" до почти-нищото на едно присъствие, което се саморазтваря в това, което поражда. Нима женственото (със своето призвание към възвишеното), разположено някъде между крилото на ангела и сянката на Всевишния, е обречено на същото изпаряване като уханията? Уханията, тези пренебрегвани цветни есенции, разкриват женската същност на света. Тази женска, утробна същност на света, неговото фундаментално тук, *Da*, в което сме и от което привидно неподвижно произтичат всички движения. Женственото, летлив етер, прозирна обвивка, човешко качество на света, без което не бихме могли да дишаме (неутрално, което трансцендира, но без да пренебрегва в своята схематизация индивидуалността на конкретните живи носителки,

трансцендентално, което трябва да напомни това изначално човешко качество на света). Това бавно отпускане в празното (което мнозина отхвърлят като отпускане в забравата, в полусъня на *dolce farniente*) не е безполезен лукс. Безвъзмездността на тази благодат е най-необходимата от всички необходимости. Фундаментален покой, усетен може би най-добре от източните хора, които поставят покоя на съботния ден в началото, а не в края.

Ала трябва ли непременно да избираме между Марта, силната, работлива жена, и нищо неправещата Мария? Няма противопоставяне между тях, ала да не бъдем глухи и за словото, че Мария избра по-добрия дял. Не трябва да забравяме този по-добър дял в разделянето на света, отвъд всички негови форми и господства. И ако има още надежда за нас, тя е, че той не ще ни бъде отнет.

Поглед, виждане

Нашите очи не са винаги отворени, не са непрестанно съсредоточени, гледащи. Те се затварят, и то не само докато спим, но и във всеки момент на отпускане и разсейване. Виждаме нещата и света, търсим яснотата на светлината и очертанията винаги върху тъмния фон на близостта и откъсването (които можем да чувстваме като щастие или страдание), на съсредоточването и разсейването. Изведнъж, с едно мигване само очите се отварят и пред нас блесва, открива се светът, сякаш ни е свалена превръзката от очите, в този миг, *kairos, Augenblick*, събираме и овладяваме света с нашия поглед.

Всичко се явява в нашето зрително поле, чийто център сме ние, чиито перспективи определяме. Светът се явява пред очите ни като обект, пре-дмет, т.е. на разстояние. Погледът събира, обективира, доминира нещата, за да подреди техния хаос, да ги изгради като феномени, да ги положи в рамките на определена теория. Този овладяващ и събиращ нещата „синоптичен" поглед не може да поеме направо светлината, очите се затварят от нейната сила и блясък. Яснотата и отчетливостта на нещата и света на едно поле погледът дължи на източник на светлина, който го трансцендира и обгръща. Оттук и интуицията, че толкова неща се изплъзват от погледа, остават вън от зрителното поле, интуицията за хоризонт, който определя начин на виждане. Съкровеното знание на окото е интуицията, „провиждането" на онова, което не вижда, постигането, макар и винаги по обиколен път, на онова „сляпо петно", който позволява да се види самото око.

Това, че обикновено им даваме първото място сред сетивата, не означава, че сме непременно аристотелианци, но просто отчитаме, а можем ли иначе, силния и властен характер на визуалните възприятия. Виждането, взорът е сетивото, което най-пряко и непосредствено се отваря към действителността на света, то ни налага идеята за реалната реалност на света, че той действително съществува. То е най-агресивното, най-нападащото от всички сетива, виденият предмет ни кара да излезем от самите себе си, той неудържимо ни привлича да отидем при него, да разтворим, да забравим своя аз в него или ни кара безвъзвратно да се отдалечим („Отвърни очите ми да не виждам суета" Пс. 118:37),

да се обърнем, да потърсим в себе си, далеч от всичко видимо, несътворената светлина. Така или иначе, видяното неминуемо навлиза дълбоко навътре в нас, отпечатва се трайно в паметта и душата ни.

Окото вижда и се отразява, вижда се видяно в окото на другия. Очи в очи се съизмерваме с погледа на другия: потъваме любовно в неговите очи или свеждаме очи, засрамени, покорени, подчинени пред господстващия, разголващ, обективиращ поглед; очи, които можем да сведем не само от свян и срам, но и от наслада, че сме намерени, познати, приети. Взаимното отразяване и разпознаване на погледите изгражда и разкрасява лицето, позволява му да се открие не като маска или муцуна, а именно като лице. Погледът, с който овладяваме света, изразява тайната на личността, на душата, позволява ни да разберем другия, да проникнем в тайната на сърцето му. Ала да не забравяме, че той същевременно моли неговата тайна, неговата интимност да бъде уважена и съхранена. Погледът търси, умолява, копнее за деликатността на такта. А вкусът с неговия *esprit de finesse* отваря очите: сетивата се докосват, преплитат, взаимно се подпомагат.

Във виждането на цялото, в перспективата и ретроспективата откриваме същността на озарението, което е в сърцевината на пасхалния опит на учениците на Христа. Това, което до този момент е било крайната цел, окончателният хоризонт на мисленето и интуицията, се превръща сега в изходна точка, открива пред погледа нови пейзажи, непознати, удивителни гледки. Взаимоизключващото се, алтернативното, антагонистичното (живот и смърт, власт и любов, Бог и човек) сега се явява като звезда, полюс, фокус на една елипса. Това, което преди се е сливало в неясно еднообразие, сега започва отчетливо да се разграничава: всемогъщият, далечен, недостъпен Бог се открива в съкровението на Троичното общение.

Това озарение отключва сетивата, преобразява индивида, позволява му да види, да събере и съзерцава целия свят като видян от Бога, да вижда вече всичко в светлината на Неговото виждане. (Окото е йероглиф на Бога, който е светлина и съзерцание, но преди всичко всевиждащ взор, надзор. Модерното съзнание търси да убие Бога най-вече за да си присвои неговото око.) Сам Бог никога не може да бъде обект на виждането на човека, ала се осъществява и постига в самото това виждане като всеобятна перспектива, в която субект и обект, хоризонт, светлина и конкретно присъствие намират себе си, присъщия си вид и изглед.

Подобно събитие е нематериално, необективируемо. В погледа властва императивът на дистанцията, на повелята „не се допирай до Мене", с която Иисус отказва на Мария Магдалина сигурното утешение, нежността на докосването. Ала и окото, макар и да има на своя страна превъзходството на нематериалното, макар единствено за погледа да се открива възкръсналото тяло в неговата слава, не дава самото то достъп до блаженството. Вярата на тези, които не са видели, но са повярвали, не се нуждае от удостоверяването на докосването (недоверчивият апостол) и виждането, а единствено от слушането (Рим. 10:17). Така или иначе, не успяваме да фиксираме присъствието на Другия, най-многото

да имаме интуицията да прозрем това, което не можем да съзрем: мистиката се ражда от едно херметично свидетелство, което обаче може би тъкмо затова отключва херменевтичното разбиране. Естетиката, изкуството на виждането, етиката на себенадмогването и изумлението на разума израстват заедно в съзерцание, където поглед и докосване се съединяват (ср. *Разбулването на красивото* в *Пир*, 210е-212а).

И тъй като Бог не е нищо от това, което виждаме, човек трябва да затвори очи, да не вижда нищо (или да вижда всичко – но в неговата голота и нищо-та), за да може всичко да се яви като образ на неговата светлина, като отражение на неговия поглед. И ето отново стигнахме сякаш до изходната си точка. Очите ни се затварят, заслепени от светлината, про-виждат не-нещото (*non-aliqud* на Кузански) като същност на всички неща, съзерцават всяка реалност с ясния и съ-творяващ поглед на Бога. И навярно от това затваряне и отваряне бликат сълзите, напук на безстрастието на онези, които са целите зрение, тъй проницателни, прецизни, надзиращи, теле-виждащи, съдещи всичко и за всичко, но забравят, че същността на нещата се намира в страстта, в сълзите както на скръбта (пронизано всичко от язвата на нищото и страданието), така и на радостта, защото всеки може да възкръсне, да се види видян от Божия поглед. Само така може да се види Божественото присъствие, само така човек може да види Бога не като обект, а като чист сътворяващ всеки друг поглед. „Окото, в което виждам Бога, е същото око, в което Бог вижда мен: моето око и окото Божие са едно око, едно зрение, едно познание, една любов”[2].

Чуване-слушане

Християнството винаги се е колебаело между първенството на виждането, теорията (гръцкия произход) и пророческото слушане (юдаизма), между спекулативното разсъждение и вслушването в зова на словото, между рефлексията и послушанието.

Ухото, за разлика от окото, не се затваря, то винаги е отворено и изложено на шумовете на света. Звук, вибриране, Stimmung, това е изначалното пространство на нашето съществуване (още от утробата – ритъмът на майчиното сърце); оттук магията на ритъма, мелодията, танцът, значението на гласа и песента, на музиката и мълчанието във всеки култ, музиката, тази съкровена, космическо-небесна музика, която обгръща сферата на божественото.

От този звуков фон на живота, от неговия непрестанен шум се отделя гласът на индивида, който е вик, зов, послание, молба, призив, предизвикателство. Неочакван, изненадващ глас, който идва отдалеч и неочаквано, свободно изразява своята воля. Идващ отдалеч, неподозиран трансцендентен зов, благовестие на онази истина, която не бих могъл сам никога да измисля (окото и докосването могат лесно да ме заблудят). Този зов е непредвидим, той идва и ме достига отвъд сферата на всекидневното, обичайното съществуване, в отправения към

[2] Екхарт, цит. пр., с. 83.

мен призив, в очакването на моя отговор се създава междуцарието на времето и свободата. Трябва да наострим ухо, да внимаваме, за да чуем този глас, това послание. Ухото винаги е изложено на безчисленото шумове на света, но затова то е и „глухо", тъпо. То изобретява собствените си механизми, филтри, за да се освободи от всички тези обсаждащи го анонимни гласове. И за да чуе гласа, отправения зов, то трябва да се отвори, да реши дали да слуша, или да остане запушено, да се обърне на другата страна. В този процес се ражда съзнанието, раждам се като отговорен-отговарящ субект: ти можеш и трябва да отговориш на предизвикателството на гласа, който се обръща към теб. Зовът на Другия иска свободен и адекватен отговор, който вярващият дава най-вече с молитвата, в която се изправя пред лицето на Бога, в която отговаря за себе си, за поверения на грижата му свят и други хора.

Този диалог, разговор (който често се проваля и е пълен с двусмислици и неразбирания) между свободния и освобождаващ глас (който тъкмо затова не можем да идентифицираме) на божествения Друг и нашето повече или по-малко наострено или упорито запушено ухо бележи историята, изгражда драмата на отношението между Бог и човека. Божественият зов може да завари човека разсеян и подозрителен, недоверчив и глух, той често прави всичко възможно, за да избяга от него (Йона), да го отклони, да го опитоми. Съзнанието трудно се формира и лесно (де)формира, то е път и отклонение, защото гласът не стои дълго и постоянно като светлината, която е хоризонт на всяко нещо, но лесно изчезва и се разтваря в безкрайното мълчание на космоса или пък се изгубва в празния шум, във врявата на деня, в лабиринтите на двусмислието и недоразумението. Гласът на Другия е ефимерен, той минава и оставя зад себе си празнота, която често запълваме с фантазми и идоли.

Да не забравяме, че човек никога не е на височината на самия себе си, не може да помирише самия себе си, не успява да види своя профил, дори в огледалото се вижда не така, както другите го виждат, че разпознава собствения си глас като странно и далечно ехо. Не можем сами да определим собствената си физиономия, не можем да дадем тоналността, аурата на нашето присъствие: откъдето нежеланието, което може да стигне чак до ужас, да се гледаме на снимки, да слушаме записи на гласа си, откъдето и изумлението, чувството за *unheimliche*, обезродяващо родство, което се поражда, когато си дадем сметка за привличането и отблъскването, за това *nescio quid*, което ние излъчваме и което поражда реакцията на околните. Само отвън можем да възприемем смисъла на нашите сетива, само отвън, чрез другите, можем да възприемем самите себе си. Откъдето необходимостта от култура на сетивата. Можем да възпитаме сетивата си само ако се научим да ги възприемаме...

Сетивата функционират единствено в тяхната **взаимност** (синестезия). В основата на човешкото познание е елементарният опит, динамиката на разчленяващото и събиращо единство, пасивно и формиращо, на различните сетива, които се основават, взаимно обогатяват и критикуват, на сетива и усет, на усет и смисъл, свят и субект, обективното познание на света и непрякото възприемане на тайната на светлината, на хоризонта, на първичното докосване, на

гласа, който зове нашето съществуване. Този основополагащ опит на сетивата е първичната, елементарната мистика на живота: човек се ражда и израства благодарение на тази динамика на сетивата, усета и смисъла (все една дума в западните езици: *sense, sens, senso, Sinn*), която го пронизва, сграбчва и изгражда. Западният рационализъм смята, че сетивността, свръхчувствителността е само измама, илюзия, хипертрофия на психическия апарат. Ала от нея се раждат както илюзиите (добър пример за това е церебралният театър на илюзиите в *Степния вълк* на Хесе), така и изкуството, тя позволява осъществяването на религиозния опит[3].

Да вземем най-обикновената църковна служба. Тамянът преобразява дишането със своя еротичен полъх, ушите са разтърсени и се разтварят, песните, иконите, пламъчетата на свещите, полъхът, който тръгва от Дверите на светая светих и прекосява изправените като лъкове тела или пък прегърбени в дълбоки поклони, падащи на колене, проснати на земята... всичко единява и умножава възприятията. Всичките пет сетива са в екстаз, извън тялото, извън света, в състояние на изострено бдение, начало на тяхното преобразуване. Съкровеното общуване с божественото минава през сетивата, през тяхното преображение. Придобиването на свръхестествени, духовни сетива изисква жертвоприношението на естествените, хвърлянето им в огъня, изгарянето им (като драгоценните масла при правенето на мирото). Общуване, което минава през страха от изгубването на сетивата (какво ще ни остане тогава, нали не притежаваме нищо друго), но и движено от порива да не останем затворени в техните стени. Мистичният опит е духовно въ-образяване (*Imaginatio spiritualis*) на телесните сетива, стремеж към по-висша форма на сетивност (*cognitio centralis*). (Но към какво друго се стреми и алхимичният *opus*: одухотворяване на материята, материализиране на духовното, способността да се направи телесно безтелесното?) От Ориген до Бьоме и Лойола в духовните сетива се търси усъвършенстването на сетивността и постигането на една по-висша духовност, възстановяването на съвършената Адамова сетивност (Адам и Ева се намират в състояние на *status integritatis*, имат духовна телесност преди грехопадението, Адам, облечен единствено в божествената светлина, диша не въздух, а направо божествения дух, храни се, като разтваря духовно нещата в устата си, пие, но единствено от извора на вечния живот, мистиката), на изгубеното начално състояние и връзката с божественото (*restitutio in integrum*).

Или както казва Исак Сириец: „Когато по волята на благодатта една жива твар придобие сетивата на вътрешния човек, получи млякото от разположената вън от естествените сетива сфера... тогава става видима твар от царството на Духа и получава по нов начин, свободно от множественото, всичко, което е".

Ще си позволя да завърша, като привлека вниманието ви към една страничка, която Хегел записва през 1797 г. в Йена под диктовката на Хьолдерлин и Шелинг, и публикувана едва през 1913 г. от Розенцвайг като *Най-старата систематична*

[3] Да вземем, например, съвсем сетивното представяне на Бога, когато се разхожда в своята градина в часа на следобедния бриз или когато вдъхва благоуханията на жертвоприношенията, наостря ухо към молещия се, когато очите Му съзерцават света и търсят хората.

програма на немския идеализъм. Господстващият тогава рационализъм пресушава изворите на всяко вдъхновение. За да намери лек за пустотата и безплодието, което заплашва не просто различните изкуства, но самия живот, тази „най-стара програма на немския идеализъм" призовава за спешното създаване на „естетическа философия, сетивна религия, нова митология". Ни повече ни по-малко, а „монотеизъм на разума и сърцето, политеизъм на въображението и изкуството: ето от какво имаме нужда!".

Тази обезоръжаваща дързост вече ни е тъй чужда, че предизвиква най-вече усмивки. Знаем, че не се фабрикува от раз, с пистолетен изстрел, ще каже по-късно вече зрелият Хегел, „нова митология, сетивна религия и естетическа философия". И все пак авторите на този манифест ясно съзнават жизнената необходимост от свещеното и вярват във възможността то да се роди отново. Те са убедени, че красотата, която схващат като сетивен знак и парадигма на свободата, трябва да се превърне в религия, във всеобща връзка между нещата и между хората. Фрагментът е благородна програма за нова синестезия, която да бъде в състояние да разреши противоречията между науката и вярата, между природата и обществото, между изкуството и етиката, между философията и красотата.

Ала независимо от тона и претенцията на Манифеста той не е напълно чужд на собствената ни постмодерна актуалност. Той продължава да предвещава онази „съсредоточваща симфония", онази синестезия, в която човечеството да намери своето място и обещание за бъдеще. Както и да е, струва ми се, че от тази вече далечна епоха, от звездния прах на този текст отново се възражда парещият със своето вечно безпокойство въпрос: къде е твоето съкровище? Къде почива твоето сърце? Струва ли си твоят живот, ако радостно не пламти сърцето ти? Къде и какво е днес за всички нас, вярващи и невярващи, мястото, в което, по думите на апостола, да живеем, да се движим и да съществуваме? Или както се обръщат още в Евангелието: „Учителю, къде живееш?". Ето питането, с което бих искал да завърша тази малка поетика на сетивата.

Кристина Япова е музиколог, старши научен сътрудник I степен в Института за изкуствознание – БАН, доктор на изкуствознанието. Изследванията ѝ са в областта на теорията, историята и теологията на музиката. Автор е на книгите: *Добри Христов и идеята за личността и общността* (1999), *Архивът на Добри Христов. Каталог* (2002), *Църковност и музикално мислене* (2006), *Музиката на горните сърца* (2007).

Кристина Япова

DE INSTITUTIONE MUSICA НА БОЕЦИЙ И ОТНОШЕНИЕТО ФИЛОСОФИЯ/МУЗИКА

Ще развия тезата си за отношенията между музиката и философията в координатна система от два термина на музикалната теория. Първият е терминът *синкоп* (фигура, положена върху разминаването между силните и слабите метрически времена). С него имам за цел да очертая вид отношение, което се натрапва при едно историческо разглеждане. Става дума за наблюдаваното разминаване между осмислянето на музиката в общ философски контекст (класификациите на науките, класификациите на изкуствата, както и в контекста на определен философски възглед), от една страна, и от друга – в системата на знанието, поставящо обектива върху самата музика (musica theorica, musica practica, musica poetica). Една формулировка обаче по ключовите думи музика, философия, синкоп предизвиква рефлекса да вмъкнем „синкопа" между „музика" и „философия", очертавайки някаква веднъж завинаги дадена схема, и така е подвеждаща: преди да се разкрие съдържанието на понятието „музика", преди да се разгърне исторически това съдържание, преди да се динамизират отношенията на музиката с философията, създаващи цялата сложност на конфигурацията музика/философия, ще изглежда така, сякаш синкопът идва да оправдае тип връзка между две области от човешкия универсум, които не се съгласуват по друг начин.

Разплитането на тази сложност изисква да се започне с някои „заварени" положения, които ще претърпяват промяна в процеса на изложението. Първото (*какво е музиката*) е едно заварено днес конвенционално разбиране, което помни твърде малко от историята на идеите. Според това разбиране музиката е изкуство, като такова заема отреденото си място сред други изкуства и трябва

да бъде познавана като изкуство. Призовавайки да отдадем признанието си на епохи, ако не по-музикални, то във всеки случай отделящи по-голямо внимание на музиката, този текст още в началото трябва да припомни съдържанието на понятието музика отпреди модерните времена – тогава, когато *musica* е била наука (scientia), не изкуство (ars), т.е. когато това понятие се е отнасяло към знанието, наречено *musica*. С надеждата, че изразът Boetius dixit няма да бъде схванат буквалистично, а като отправен пункт в осмислянето на това знание, ще се позова върху крилатото изказване на авторитетния съдник: „Quanto igitur praeclarior est scientia musicae in cognitione rationis quam in opere efficiendi atque actu!" („За познанието на разума науката за музиката е толкова по-добра от това, което се създава чрез труд и действие, колкото разумът превъзхожда плътта")[1].

Оттук и дефиницията – като второ положение (*какво е musicus*): musicus е човек, който познава законите на музиката; този, който я съчинява, е движен от природен инстинкт (instinctus naturalis), онзи пък, който я изпълнява, прави това заради умението на ръцете – затова както съчинителят, така и изпълнителят заемат по-ниско място в музикантската йерархия. И понеже мястото, което musica заема сред науките през цялото Средновековие и поне до барока, е в квадривиума – математическите дисциплини аритметика, музика, геометрия, астрономия, което те извървяват към философията (scientia scientiarum), музикусът на Боеций е музикус „на математиците"[2].

Третото положение – атакуващо пряко въпроса за *синкопа* – е свързано с едно съзнателно опростяване. Според начините, по които бива осмисляна, музиката е произвела – в първо разграничение – две мисловни традиции: на музиканта и на философа. На разклона е фигурата на Питагор – митичната фигура на философ/музикант, хвърляща и по двата пътя една и съща формула: формулата на числото, стоящо в основата на космическия порядък и имащо своя израз в акустическия звук. Това, което ще правят различните епохи и мисловни системи по двата пътя на музиката – следвайки собствена логика на движение, изграждайки собствен понятиен апарат, актуализирайки собствени познавателни съдържания, създавайки собствени йерархии в съжденията за музиката, ще произвежда и умножава различия, които обобщавам с метафората за синкоп. Двете „знания" за музиката, т.е. двете познавателни посоки в нейното осмисляне, оказвайки се на синкоп още на изхода – тогава, когато могат да бъдат преброени като две – ще го умножават според вътрешните си движения в полифоничната фактура на знанието, чиито отделни гласове, по-близки или по-далечни, ще синкопират един с друг.

Изказвания от рода на приведеното в следващите редове превръщат наблюдението за синкоп в представа за орис: „Ако изключим спекулациите от математически или математико-космологически тип, били те, както при Лайбниц, и от

[1] Boetii. *De institutione musica*/Боеций. *О музыкальном установлении*. – В: Е. В. Герцман. *Музыкальная Боэциана*. Санкт-Петербург, "Глаголъ", 1995, с. 212, лат./с. 329, рус.

[2] Въвеждането на термина quadruvium (четирипътие), трансформиран по-късно в quadrivium, принадлежи на Боеций. Вж. Герцман, *Е. Боэций и его трактат о музыке*. – В: *Музыкальная Боэциана*..., с. 28.

неоспорима метафизическа значимост, без преувеличение може да се твърди, че в преобладаващата част от случаите между философията и музиката повече от две хиляди години не се е случило нищо значително и че историята на техните взаимоотношения се е оказала твърде мътна. Редки са, като правило, онези философи, които са заговаряли за музиката (в сравнение с обема на разсъжденията, посветени на така наречените „пластически" изкуства и особено на литературата), а когато са предприемали това... то е било неясно и несамостоятелно, без голямо разбиране за това какво да се говори или какво да се прави с музиката – и дори къде точно да бъде поместена (подобно обърквване достатъчно добре илюстрира Кант); или пък напротив – но това е само обратната страна – екзалтирано; впрочем двата начина могат прекрасно да съжителстват, както свидетелства примерът с Шопенхауер. Не се чувства в свои води дори и Хегел. Така че на тази дразнеща пречка или патос – музиката – не ѝ върви много с философията и се прокрадва, особено днес, подозрението, че става дума за изключително неподатлив за философски обхват обект, който може би по тази причина не престава да свидетелства нямо за предела на философията, за някакво тайно препятствие към нейното пълно разгръщане (при възможен оглед) и дори – вероятно и така – за някаква заплаха"[3].

На музиката „не ѝ върви с философията" – към този рефрен се връща периодично европейската история на знанието, без да се отказва да поставя успоредно с това музиката като обект на философско разглеждане.

Третото положение представя отношенията между двете знания за музиката в друга схема, която не толкова преодолява синкопа, колкото успява да не се интересува от него. Такава е логическата схема на Шелинг от неговите *Лекции по философия на изкуството*: „само доколкото науката за природата или за изкуството възпроизвежда в тях абсолютното, тази наука е действителна философия, *философия* на природата, *философия* на изкуството. Във всеки друг случай, където особената степен се третира като *особена* и се установяват закони за нея като *особена*, където следователно става дума съвсем не за философията като философия, която е безусловно обща, а за едно *особено* познаване на предмета, следователно за една ограничена цел – във всеки такъв случай науката може да се нарича не философия, а само *теория* на един особен предмет, например теория на природата, теория на изкуството"[4].

С профанирана лексика, но не и смисъл, от тази постановка следва: на философа теорията на музиката му се струва прекалено „особена", на теоретика философията му се вижда прекалено „обща". Според тази схема изглежда така: възпитаният музикалнотеоретично и музикалнопрактически музикант – този, който с обучен „по музикантски" ум, душа и слух отсъжда и по първа интуиция (непосредствено даденото знание) отсява, попада в една и съща (ако редуцираме понятието за вкус) зона на критичност, сродяваща го с останалите музиканти – една зона, която отвън е неразпознаваема и която отвън изглежда

[3] Лаку-Лабарт, Ф. *Musica ficta. Фигурите на Вагнер*. Axioma/*Азбука*. Петербург, 1999, 128-129.

[4] Шелинг, *Философия на изкуството*. София, *Наука и изкуство*, 1980, с. 53.

като зона на повинност, на дължимост. Обратно, отсъждането за философа ще е според системата на философския възглед, според принципа, който музиката илюстрира в качеството си на *особеното*. Освен класификацията на Шелинг на изкуствата, в която на музиката е отредена ролята да илюстрира алегорическия принцип, можем да приведем случая с Киркегор, у когото музиката е отново израз на принцип – този на чувствеността[5]. Тръгвайки към нея от друг център на интерес, Киркегор я изгубва като предмет, за да я спечели отново, но вече като *медиум* на принципа. Между него и предмета е застанал изграденият философски възглед за естетическия принцип на съществуването. За да си запази обаче способността да илюстрира други принципи от други системи (волята у Шопенхауер например), музиката не може да прилепне плътно към изрезката – от нея ще да е отпаднало нещо, при това нещо съществено. Тя ще бъде в синкоп със самия принцип. От друга страна, от гледна точка на философа изглежда, че за музикалния теоретик музиката (особеното) заема целия екран. Затова и изглежда още, че теоретикът няма какво да каже на философа, освен да сподели това, което говори на своя особен език, предназначен за комуникация между музикантите. От тази гледна точка екранът на музиката препречва пътя към общото. Но ако непосредствената откритост към предмета дава достъп за постигането на едно познание, намиращо се *във* и идващо *от* този предмет – за едно *музикално* познание – то може да се попита дали преди втвърдяването на музиката като обект и дали преди познавателните филтри и механизмите по отключването на това музикално познание да са се намесили, не съществува възможността за един преобразуван от интереса си към това музикално познание *субект*.

И понеже дисциплината следва да се мисли според „*този, който*", можем – като четвърто положение – да представим интересуващото ни отношение във фокуса на институцията – музикант/философ. Но дали поддържаното със завидно историческо упорство правило, че перспективите в знанието за музиката са различни за философа и за музиканта, предава тези перспективи на синкопа по начин, който отнема на *musica* възможността да надскочи положението си на поддисциплина, за да се издигне до онова, което се нарича *философия на музиката*? И дали самото разгръщане на синкопиращото отношение не открива възможност за осцилиране между парадигмите *и* и *или* (музикант и/или философ), представена и от това, философът да бъде музикант. За да се отговори на тези въпроси, е необходимо да се обхване и другата координата, в качеството на каквато, отново метафорично, въвеждам термина *елипсис*.

Петото положение е от типа „пример" за дискомфорта, който поражда регистрирането на синкопа, този път от близката история и от страната на композитора. Антон Веберн споделя едно твърде типично за музиканта недоумение от това „колко малко хора са в състояние да осмислят дадена музикална мисъл... Сигурно знаете колко странно се отнася към музиката например Шопенхауер. Този, който е развил най-необичайните идеи за музиката. И въпреки това именно той дава най-глупавата оценка: харесва му не Моцарт, а Росини!... Нека

[5] Вж. Киркегор, С. *Непосредствено еротичните стадии или музикално-еротичното*. – В: Сьорен Киркегор. Избрани произведения. Т. 1. София, *Народна култура*, 1991, 107-201.

видим по-нататък: Гьоте. – Какво му харесва? – Целтер! – Шуберт му изпраща *Горски цар* – той дори не го поглежда... По-нататък... Ницше! – при него няма никакво музикално отношение към Вагнер, а само мисловно-философско. С *Парсифал* Вагнер се обръща към съвсем друга мисловна област, с което Ницше не е съгласен. Очевидно по неволя Бизе става за него заместител. Католицизмът на *Парсифал* е бил официалната причина за разрива – т.е. нещо извънмузикално. Отново все същото: по-недостойните се превъзнасят, а по-значимите се отхвърлят. Все пак един Ницше премисля какво говори и пише. Ако той говореше за музиката, то причината за разрива не би трябвало да бъде нещо извънмузикално. – Ние виждаме колко очевидно трудно е да се осмисли в музиката мисълта. Защото иначе тези необичайни умове не биха се излъгали! Но тъкмо мисълта те не са могли да разберат. Нито веднъж дори не *достигат в близост до нея*!"[6].

Веберн настоява да се приближим до музикалната мисъл, което означава – по теоретична традиция – до „законите на музикалното формообразуване"[7]. Разбира се, у Веберн това основно положение е изказано в системата на новата музика, която наследява теорията на естетическата музика, издигнала още през XIX век принципа на *тоновостта*. Но дефиницията, която гласи: „Тонът е закономерност на природата по отношение на слуха"[8], съвсем не е само следване на определено естетическо направление (исторически теорията на Веберн е във вътрешен синкоп с теорията за естетическата музика); тя изказва онова, което е от основополагащ характер в знанието за музиката. Защото става дума за числовия характер на звука, за универсалните акустически закони на музиката; става дума и за природната закономерност тон-слух като артикулация на основна познавателна връзка; става дума в последна сметка за питагорейските принципи в осмислянето на музиката, остинатно пронизващи цялата нейна история.

Върху същия фундамент и отново с отчетливи следи назад до тези принципи е положена музиката в системата на знанието през Средновековието. Ще си позволя да привлека на свое разположение студията на Джоузеф Диър *Мястото на* musica *в средновековните класификации на знанието*[9] и да ползвам изключително богатата и прецизна фактология и разбор на изворовия материал. Студията взима за отправна точка двойната оптика в знанието за музиката, очертана от философските класификации на знанието (*divisiones scientiarum*), от една страна, и музикалната теория, от друга. Възпроизвеждайки схемата на особеното и общото, двете страни предоставят възможността за избор на едната или другата, избягвайки драмата на синкопа в отношенията си: „Вместо да вземем за изходна точка литературата по музикална теория на Средновековието, аз предлагам да изследваме как философите вписват музиката в голямата

[6] Веберн, А. *Пътят към новата музика*. – В: Антон Веберн. *Пътят към новата музика. Пътят към композицията с 12 тона.* София, ИИК Везни, 2005, 17-18.

[7] Пак там, с. 19.

[8] Пак там.

[9] Dyer, J. *The Place of* Musica *in Medieval Classifications of Knowledge*. – *The Journal of Musicology*, Vol. 24, № 1, 2007, 3-71.

схема на човешкото знание, полагащо се (все по-категорично по посока на XIII век – б.м.) върху аристотелиански принципи”[10]. Аналитичното удържане на тази оптика втвърдява тезата в нейното разгръщане: „Тъй като възнамерявам да изследвам мястото, заемано от *musica* в *divisiones scientiarum*, аз няма да взема под внимание трактатите по музикална теория, които разясняват интервалите, тоналностите (modes), псалмодията и (по-късно) ритъма с практическа насоченост[11]. В тези трактати рядко се появяват следите на новото философско учение (авторът има предвид „аристотелианската философия и нейната методология” – б.м.)... От друга страна, философите не биха си направили труда да консултират съчинения, посветени на музикалната теория: поради своя прагматизъм те биха били неподходящи за философски цели”[12].

Авторът привежда съдържанието и обема на понятието musica: „През Средновековието терминът musica се прилага в точното си значение по отношение на спекулативната наука, която разглежда пропорционалните отношения, докато *cantilena* и *cantus* се отнасят до звучащата музика”[13]. На него това му е нужно, тъй като в качеството си на *дисциплина* musica е в един и същи ред с останалите дисциплини в третираните от автора класификации; а на мен това привеждане ми е необходимо, тъй като разграничаването на musica от cantilena и cantus загатва за друг вътрешен синкоп, който вече не е синкопът между теория и философия и дори не е синкопът между знание и правене, а е синкопът между два различни начина, по които *musica* се отнася към звуковия феномен, към онова, което се нарича „царството на звука”, към самата звучаща музика – *cantilena* и *cantus*.

Защото едва при определени условия, в определена точка на *елипсис* и от една нова субектност ще стане възможна и новата връзка между *musica* и нейното „звуково царство”. Тази нова субектност познава по нов, различен начин от присъщия за спекулативната абстракция на числовия закон от звука, но и по нов, различен начин от този, нужен на η τέχνη. Новата зона на знанието започва с един нов musicus, който тепърва ще трябва да се ориентира в нея и из нея да изработва „спекулативно ухо”, за да може да създаде нова цялост на знанието за музиката, което тепърва ще се разкрива като *музикално* знание. Едва сега, със зоната на *музикалната философия*, ще прозвучи същинският синкоп между тази зона и философския систематизиращ подход (към науките и изкуствата), но и между нея и теорията като точна наука. И ако Боеций постановява musicus да бъде онзи, който знае чрез разума – „господарят и съдията”, и ако това все още е музикусът на математиците, то самият Боеций е онзи, който пръв разлиства книгата на музиката, разгръща я като свят, надниква в зоната, открива точката на елипсис и с това сам прави възможно музикусът да стане различен от онзи, който посочва мястото на тази книга в библиотеката на науките (или на изкуствата). В зоната, чиято завеса

[10] Dyer, J. Op. cit., 3-4.

[11] Т.е. особеното.

[12] Dyer, J. Op. cit., 18-19.

[13] Ibid., p. 3.

Боеций повдига, става възможно философът *да бъде* музикант – музикус като музикален философ, различен от математическия музикус, но още по-различен от музикалния теоретик.

Като нов субект на музикалното знание музикусът обитава различна смислова вселена от всеки друг, който говори за музиката. Самото негово знание не може да бъде отрязано от ножицата общо/особено. Защото светът, който музикалното открива и пази за този, който избира него, е свят на цялостност и пълнота, свят, в който на нова сметка се определят отношенията между разума и сетивата (независимо от това на кое от тях ще е дадено правото на господар), между науката и изкуството (независимо от това дали изобщо ще се приема или отрича идеята за *музиката като изкуство* в класическия смисъл на думата – в смисъла, според който изобщо е създаден този израз).

На границата на музикалната вселена, или в елиптичната точка, в която тази вселена зазвучава музикално, проблясват очертанията на нещо, което го няма в *пред*-стоящата реалност и което, макар и да може да бъде разпознато отвън, от всички други човешки светове, като различно, носи смисъла, задава конституцията и определя структурата единствено на тази вселена. Това *онтологично основание* на музикалната вселена е, разбира се, нещо музикално, едно и също, при всички различия, които ще разкриват исторически дефинициите му.

Боеций и основаването на елипсиса

Най-напред активността на Боеций е активност по *divisiones scientiarum*, след това – по отстояването на мястото на музиката сред онези дисциплини, чиято цел са формите, „които биват извличани от материята, но не са напълно отделени от нея”[14]. Това са математическите дисциплини от квадривиума, а оправдаването на мястото на всяка от тях следва линията на последователните числови конкретизации. Първата от тях ги групира в разделението между multitudo (аритметика, музика) и magnitudo (геометрия, астрономия); при втората аритметиката и музиката са обособени според това дали се изследва количествената величината *per se* или в отношение към друга *ad aliquid*[15].

Върху основата на разделеното и подредено знание *De institutione musica* извършва следващ ход и той е в съотнасянето на онзи, „на когото е достъпна спекулативната способност”[16] (математически знаещият музикус) към това, което той познава – към музикално съществуващото, или към света, сътворен по законите на музикалното (хармонията). По този начин Боеций „стяга” знанието във фокуса на музиката така, че то да може да следва нейния „релеф”. *De institutione musica* е трактатът, който предава на цялата история на музиката прочутата триада, според която „съществуват три музики” – tres esse musicas[17]: „Et prima quidem mundane est, secunda vero humana, tertia, quae in quibusdam constituta est

[14] Ibid., p. 12.

[15] Boetii. *De institutione*..., 215-216, лат./с. 332, рус.

[16] Ibid., p. 213/с. 330.

[17] Ibid., p. 191/с. 303.

instrumentis..." („Първата е световната, втората е човешката, а третата е, която използва някакви инструменти...").[18] Да останем обаче при триадата като при троичната схема на музиката, по която тя следва да бъде изучавана, означава да я затворим в някакви особени, специфични граници и да затворим вратата пред радикалната перспектива, открита от Боеций. С нея обаче се случва нещо друго: тя претърпява онази точка на елипсис, която я преобразува от модел за познаване в свят за обитаване. С това тя сякаш повтаря онзи път, който е описан в Платоновия диалог *Тимей* – пътя на формирането на вселената по законите на хармонията. Този диалог, станал известен като Платоновата версия за Питагоровата космологическа доктрина, подробно описва оформянето на Световната душа (Тимей 35-36): „след като тази психогония е била завършена, тя служи като модел (παράδειγμα) за създаването на телесния свят"[19]. Позоваването на Боеций върху идеята на диалога, „че душата на света е била съединена с музикална връзка"[20], е много повече от дан на традицията: предадена на историята на музиката, триадата musica mundana, musica humana, musica instrumentalis се превръща в модел на предоставянето на света, вече сътворен според истинния образец – хармонията, – за музикално обитаване и музикално познаване. Оттук нататък „*този, който*" (или познавателният субект) ще трябва да познава този свят отвътре, като пребивава в него – като го живее. Едва оттук започва оползотворяването на възможностите на една *музикална* философия – музикална в съществен смисъл, тъй като музикалното в това определение посочва своето отекване в езиковата рефлексия, говоренето за музиката чрез обитаването на нейното царство.

Кой е пунктът, коя е елиптичната точка, която прави възможно това преобразуване? Кое е това, което полага началото на този нов, различен, сътворен по истинния образец, *музикален* свят. Това, разбира се, е *звукът*. При това звукът не още в своята материалност и телесност, не като нещо, което е реално звучащо, сетивно доловимо, слухово установимо, а като самото условие, което прави възможен този свят. Звукът е „камертонът", по който е настроен той – причината, казва Боеций, когато го дефинира: „Sonus igitur est vocis casus emmeles, id est aptus melo, in unam intensionem"[21] („И така, звукът е причината на звученето „емелис", тоест звук, съответстващ на мелоса на една интензивност [т.е. височина]"). Sonus е причината гласът (vox) да е произнесен/изпят музикално, според хармонията, благозвучието, мел(од)ичността (емелис), защото съответства на „мелоса на една височина" – на *тона* (intensione)[22].

Тази емеличност на сонуса, неговата тоновост, съвсем не маркира само разликата на музикалния звук от природния шум – от звука без определена акустическа височина (както ни учат учебниците по елементарна теория на музиката).

---

[18] Ibid.

[19] *Haar*, J. Pythagorean Harmony of the Universe. – In: Dictionary of the History of Ideas. Vol. 4. New York, Charles Scribner's Sons, 1973, p. 39.

[20] *Boetii*. Op. cit., p. 189/ с. 300.

[21] Ibid., p. 195/ с. 309.

[22] Съществителното τόνος произлиза от глагола τείνο (обтягам, напрягам), вж. Герцман, Е. *Музыкальная*..., с. 514.

В контекста на триадата тя сочи още в две други посоки – към принципа на хармонията (mundana) и към разпознаването си тъкмо като емеличност, благозвучност (humana) – защото къде, ако не в humana звукът може да бъде разпознат като *благо*-звучен?

Затова трябва да преобърнем христоматийните представи и да кажем: не тонът прави звука музикален (той прави такъв само сетивния звук, телесната отливка на звука), а обратно, едва със sonus – като чистата причина на звученето – се ражда самата възможност за една „музикална постановка" на света. Едва с него тонът може да прозвучи с определената си обтегнатост, intensione, като бъде музикално (хармонично) настроен според числото, мярата и пропорцията.

Така sonus извършва определено движение – от причина за емелично нагласения vox, през преминаване във и през гласа, до откъсването си от него, отделянето си в сонорна субстанция. И цялото това движение пренася през себе си и изнася на светло възможността sonus-ът *да бъде чут* – акустическата възможност на музикалния феномен.

Но тъкмо тогава, когато преминава през vox, за да го настрои по себе си и да се откъсне като сетивния, телесния звук, и тогава, когато настройва по себе си слуха на онези, които го чуват, за да бъде акустически споделен като него самия – в това движение той набелязва територията на музикалната вселена, територия за музикално обитаване, музикално общуване и музикално познаване. Това е територията на новата, *музикална субектност*, която не само разпознава музикалния звук, но за която този звук е извор на смисъл. Защото музикалният звук е действително музикален, което ще рече музикално-смислен, едва след като е преминал през vox – през обтягането, интензитета, напрягането (τόνος) на разума и сетивата, т.е. когато е мелопоетически за света на музикалното – сътворяващ и смислопораждащ.

Сетиво или разум – коментар, който отсъжда: „разум" и приключва въпроса за това, коя е способността за познанието на музиката според Боеций, стои пред прага на музикалната философия, каквато сам Боеций наистина не прави, но на която със сигурност открива пътя. Защото, представяйки себе си като musicus – такъв, какъвто сам го дефинира, като онзи, който познава числовия закон, той трябва да обоснове този път, за да оправдае неповторимото място на музиката сред математическите дисциплини. И тъкмо в момента, в който определя с какво от числото се занимава всяка от тези четири дисциплини, Боеций вдига завесата на света на музикалното. Индикатор за този поглед зад завесата е понятието *хармоника*, при това не със самата си употреба (самото понятие не е изобретено от него), а с разкриването на неговото съдържание, тъкмо с което започва една нова конфигурация на музикалното познание: „Хармоника е способността със сетиво и разум да се определя различието между високите и ниските звукове. Защото сетивото и разумът са инструменти на хармоническата способност, тъй като сетивото разкрива нещо неясно и твърде приблизително по отношение на това, което се усеща, а разумът познава в пълнота и максимално изследва различията. И по такъв начин сетивото напипва нещо

неопределено и доближено до истината, а разумът я познава в пълнота"[23]. В света на музикалното хармоническата способност тепърва организира разума и сетивото. По четири начина можем да попитаме за тази способност за различаване. Кой я притежава, или кое е мястото, в което тя е локализирана, или кога започва тя, или кое е онова, което я дарява.

Боеций започва разясняването на въпроса за сетивото и разума с това, че основата на музиката е „в зависимост от възприятието на слуха. Защото ако няма нещо, което да се слуша, то обсъждането на звуковете изобщо не би било възможно"[24]. Насилваме ли много автора на *De institutione musica*, ако кажем, че ролята на слуха не е само „заради звуковете". Действително, звуковете са обекти на обсъждането, те са това, което се чува, и ако ги няма, е без*предмет*но обсъждането. Излизаме ли извън неговата мисловна рамка, ако кажем, че ролята на слуховото възприятие е още и в това, да създаде опора на разума: разумът познава обектите, неминуемо преминавайки през слуха, той е първата връзка със звука. Може би – ако съдим само от този цитат. Но за мислителя, който е довел до знанието на историята триадата, в която mundana и humana не се чуват, музиката, чийто звуков състав се долавя от слуха, би била възможна за обсъждане и без слуховото възприятие, ако неговата роля беше само в това да удостоверява, че *има* нещо за слушане. Слушането обаче осигурява хармоническата способност, способността за музикално ориентиране „със сетиво", но и „с разум". Така слушането не е само сетивното възприятие, то дисциплинира цялата музикална способност на човека, с която той постига истината, отхвърляйки „неясното ѝ и доближено до нея подобие"[25]. Но Боеций дава на историята още един „жокер" да разпознава границите на музикалния свят: „емеличното (благо-звучното) е абсолютно неотделимо от устройството на душата. Затова слушането е това, което дели музиката от останалите математически дисциплини, то бележи границата, то е маркерът: да не беше то, да не беше способността за различаване, при това за емелично различаване, тези други дисциплини биха били достатъчни за познанието: от това, че „слухът има способността да възприема звуковете и да им се възхищава или да се дразни от тях"[26], следва, че „макар да съществуват четири математически дисциплини за изследването на истината, единствено музиката е свързана не само с науката, но и с нравствеността... Оттук можем да разберем, както вярно казва Платон, че душата на света е била съединена с музикална връзка. Понеже когато ние забележим, че това, което е съединено и добре съгласувано у нас, е съответно съединено и в звуците, ние се радваме, тъй като разбираме, че самите ние сме организирани по този начин"[27].

Хармонията се превръща в способността за вслушване в музикално подреде-

[23] Boetii. Op. cit., 285-286/ 413-414.

[24] Ibid., p. 196/ c. 309.

[25] Ibid., p. 286/ c. 414.

[26] Ibid., p.188/ c. 300.

[27] Ibid.,188-189/ c. 300.

ната вселена – с число, мяра и тегло[28]. Хармоническата способност засяга музикалната личност в пълнотата ѝ, тя не може да прескочи равнището на musica humana, защото тъкмо humana е територията, на която „се дава" тази способност. И се дава „заради хармонията" („което с помощта на звука е полезно за слуха, е дадено заради хармонията"[29]). Способността на слуха у Боеций не е само способност на човека да различава звуковете и не е само в това да предизвика възхищение от тях, „ако те представляват приятни и съгласувани мелодии"[30], или раздразнение, „ако те достигат до усещанията му като неподредени и несвързани"[31]. Тя засяга чуващия така, че да го накара да „навлезе в себе си" и чрез онова, което е съединено и съгласувано в звуковете, да открие съединението и съгласуваността на собственото си устройство: „Музиката на човека (humana) се разбира от всеки, който навлиза в себе си. Какво би съчетавало този безтелесен живот на разума с тялото, ако не някакво съгласуване и необходимо устройство, аналогично на консонанса от ниски и високи звукове? Какво друго би съединявало частите на душата, която – както показва Аристотел – е съставена от разумното и неразумното? Наистина, какво друго би съединявало елементите на тялото или би свързвало една с друга части чрез определено съгласуване?"[32].

Действително, musica humana може да бъде аналитично изолирана, заобиколена или обсъждана като отделна „част" от музиката затова, защото законите на хармонията, извън аналогията между музиката на човека и музиката на звука, имат пряк израз в друга връзка, системно определена от триадата – акустическата връзка между mundana и instrumentalis. Но ако подобно обсъждане има място в такъв тип изследване, какъвто извършва математическият музикус, то като музикален философ музикусът не може да стои извън територията на humana – ако музикалният философ е този, който, живеейки в света, съграден от число и звук, предприема начинанието по постигане на неговия смисъл. Като музика, която познава всеки, който „in sese ipsum descendit"[33], musica humana дава достъп до законите на хармонията.

Но така става ясно, че хармоническата способност – с инструментите си „разум" и „сетиво" – не може да бъде сведена до някаква физиологическа, психологическа или естетическа територия, тя ще е център на цялата територия на човешкото музикално познание – музико-естетическо, музико-етическо и музикологическо.

Дванайсет века по-късно Лайбниц ще даде своята ненадминатата дефиниция: „Музиката е тайно аритметическо упражнение, което душата несъзнателно извършва" („Musica est exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare

[28] Идеите за музикалния порядък на света в средновековните трактати неизменно препращат към библейския стих: αλλα πάντα μέτρω και αριθμώ και σθαθμώ διέταξας (Прем. 11:20).

[29] Платон. *Тимей* 47с-е. – В: Платон. *Диалози*. Т.4. София, Наука и изкуство, 1990, с. 500.

[30] Boetii. Op. cit., p. 188/ с. 300.

[31] Ibid.

[32] Ibid., p. 192/ с. 304.

[33] Ibid., p. 192.

animi")[34]. На друго място ще разгърне дефиницията така: „Музиката ни покорява, макар красотата ѝ да се състои единствено в съотношението на числата и в пресмятането – което ние не осъзнаваме, но което душата непрестанно извършва, – на ударите и вибрациите на звучащите тела, редуващи се на известни интервали"[35].

Тази дефиниция отново подсказва, че пред изследователския разум са открити два пътя: самостоятелната и пряка връзка mundana – instrumentalis (съотношението на числата и пресмятането на ударите) осигурява възможността на познание на законите число-звук; личният ангажимент с humana е пътят на музикалния философ, на когото предстои да проясни тайното аритметическо упражнение, което неговата собствена душа непрестанно извършва. Той няма как да ѝ повели да замлъкне, да спре да се упражнява; той трябва едновременно с нейния непрестанно протичащ ритъм и мелос да постига смисъла на това, което тя пресмята – така както не искаме от този, когото наричаме изобщо философ, да спре да съществува, за да постига мъдростта.

По двата очертани пътя музикусът влиза в различни отношения с музиката: математическият музикус я *вижда* като обект; музикалният философ я *чува*, което ще рече, че той се оставя да бъде вслушан в смисъла, който разкрива пред него звукът – sonus.

Един следващ ход би разкрил музиката изобщо като онзи жизнен модус, който донася ангажираното, „въвлечено" познание. Неслучайно идеята за чуването като специфичен начин в постигането на смисъл е идея с музикални основания – свързана пряко с „основата на музиката". Ще се позова на двама автори, които въвеждат разликата между виждането и чуването като принципна разлика на разбирането. Първият се отнася до екзегезиса на определен текст: „Бих искал да изясня нещо, което наистина трябва да бъде прието за несъмнено – че в усилието си да интерпретираме Стария завет ние приемаме двойната роля да бъдем и *зрители*, и *слушатели*. Като зрители ние трябва да изследваме оригиналния текст с всички налични инструменти за такова начинание: текстов критицизъм, филология (граматика, синтаксис, лексикален анализ); литературна форма, стил и реторика; исторически критицизъм, включващ изследването на историческите условия и ситуации; психологически анализ... Но интерпретаторът е и *слушател*. Той трябва да усвои думата в себе си, древните слова трябва по някакъв начин да станат негови, той трябва да участва в живия диалог между аз и Ти. Тази вътрешна връзка между субекта и обекта, говорителя и слушателя, е нещо повече от психологическо състояние на емпатия или Einfühlung... Докато нещо от това родство не се установи, той ще стои отвън, търсейки идеи, понятия, принципи и други опори, представянето на които не е първостепенна цел

[34] Aus einem Brief an Chr. Goldbach, 17. Apr. 1712. Цит. по: Schäfke, R. *Geschichte der Musikästhetik in Umrissen.* Mit einem Vorwort von Werner Korte. 2 Aufl. Tutzing, Schneider, 1964, S. 289.

[35] Лейбниц, Г.В. *Начала природы и благодати, основанные на разуме*. – В: Готфрид Вильгельм Лейбниц. *Сочинения в четырех томах*. Т.1. Москва, *Мысль*, 1982, с. 412.

на Писанието”[36].

Вторият откъс извежда посочената разлика до ранга на основна модусна разлика в „разкриването на действителността”: „Окото е органът, чрез който светът бива притежаван и овладяван. Чрез окото светът е *нашият* свят, в който ние не сме изгубени; по-скоро той ни е подчинен като едно неизмеримо пространство на обитаването, което ни е близко. Обратната страна на тази физическа функция означава дистанция, отделност... Чуването е напълно различен, почти противоположен модус на разкриването на действителността. Това, което чуваме, не са обектите – в тъмното, когато не се вижда, – а техният изказ и съобщенията им. Следователно не ние сме тези, които определяме по наша воля това, което чуваме, и не го поставяме пред себе си като обект, за да му обърнем внимание, когато ни се иска. Това, което чуваме, връхлита върху нас, без да бъдем предизвестени за неговото идване. То ни сграбчва, без да ни пита... Основното отношение между онзи, който чува, и това, което се чува, е по такъв начин отношение на беззащитност, от една страна, и на свързаност, от друга... Чуващият принадлежи на другия и му се покорява”[37].

Какво се случва с категории като консонанс и дисонанс – категории, които биват признати за специфично музикални още на територията на общата класификация на знанието, въпреки че докато те не са оправдали себе си тъкмо като музикални – като категории на музикалния смисъл – това признание е все още „на кредит”.

По същия алгоритъм, както и при звука, Боеций започва с консонанса като емпирично понятие – изминавайки целия път на физическите условия, без които той не може да възникне: „Консонансът, който ръководи цялата хармония на музиката, не може да възникне без звук; звукът не се произвежда без някаква пулсация или удар; а пулсацията, както и ударът, не могат да се осъществят, ако не са предшествани от движение... Затова звукът (sonus) се определя като удар на въздуха, който не изчезва чак до самото слушане”[38]. Това изходно положение дава основание на цитирания по-горе Диър да заключи, че тук Боеций „защитава едно физическо определение за музиката”[39]. Но физическите звукови явления, които достигат чак до самото слушане, биват разпознати като консонантни или дисонантни едва достигайки го и едва от него. Боеций вече е предупредил, че слуховото разпознаване – първото, до което достигат звуковите явления, е само основата на музиката, то играе роля да подбужда към познание, а силата на познанието е „заключена в разума, който, притежавайки истинните критерии, никога не се заблуждава”[40]. Затова, когато излага дефинициите си за консонанса и дисонанса, той разяснява звуковите им отношения не според това,

[36] Muilenberg, J. Цит. по: Wood, G. *Hermeneutics* (Bible VI. 3). – *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 2. Washington, Jack Heraty and Associates, 1981, p. 512.

[37] von Balthasar, Hans Urs. *The Glory of the Lord* [*Herrlichkeit*]. Цит. по: Oakes, E. T. *Pattern of Redemption*: *The Theology of Hans Urs von Balthasar*. Continuum, New York, 1997, p. 138.

[38] Boetii. Op. cit., p. 192/ c. 305.

[39] Dyer, J. Op. cit., p. 13.

[40] Boetii. Op. cit., p. 196/ c. 309.

както те са сами по себе си, не по числовите им пропорции, а според това, как те се възприемат (слухово) и преценяват (разумно). Тоест самата дефиниция обхваща техния смислов резонанс: „Консонанс – това е съчетание на висок и нисък звук, оказващо се приятно и еднообразно за слуха. Дисонанс – това са достигащи до слуха нестройни и неприятни удари на два съединени звука. Всеки от тях се пренася неприятно от възприятието, доколкото те отказват да се съчетаят един с друг, и всеки от тях се опитва да достигне до [слуха] някак самостоятелно, защото единият противодейства на другия"[41]. Познаването на консонанса като съгласуван и еднообразен и на дисонанса като нестроен и неприятен е възможно заради съответствието на звучащата музика с устройството на душата. Казано в контекста на триадата, познаването на елементите на instrumentalis обменя характеристики с елементите на humana: вън от тази връзка понятията консонанс и дисонанс се връщат до изходното положение на емпиричен звуков материал. Така, ако консонансът и дисонансът като понятия на дисциплината musica могат да се определят числово обективно, т.е. ако математическият музикус знае отнапред (според универсалните закони на хармонията) кои отношения дават консонанс и дисонанс, то музикусът на една музикална философия, човекът на разбирането чрез чуване, може да ги разпознае чрез усилието, чувствителността и разумността на своята хармоническа способност.

Може да се каже следователно, че понятията консонанс и дисонанс са понятия на дисциплината musica[42], но не са автоматично понятия на музикалната философия. Те могат да бъдат термини, инструментално посочващи мястото на музиката или на една от нейните области в определена класификационна система. Но в точката на елипсиса, с която започва светът на музикалното, тези понятия откриват себе си за музикалния смисъл.

С това, че понятията консонанс и дисонанс се спускат едно равнище по-дълбоко от статуса си, в който посочват музикалнофизическото, с изоморфността между elementa musicae и елементите на душата (което по силата на триадата означава, че достигат и до mundana), с идеята за това, че музикусът притежава способността да познава законите на хармонията, защото самият той е сътворен според тях, Боеций открива един нов път пред него. За този нов музикус като музикален философ понятията консонанс и дисонанс – както и понятието звук като „първоначалото" – от технически термини за посочване на емпиричните явления стават трансцендентални категории за обозначаване на идеални същности, които тепърва правят мислими самите явления.

За Боеций консонансът и дисонансът са категории на музиката, аналогични в трите ѝ области: mundana, humana и instrumentalis. Но открояването на връзката между човешката и инструменталната музика не се изчерпва с удостоверяването на аналогията, то крие ресурс за онзи метод в постигането на музикалната

[41] Ibid., p. 196/ с. 309.

[42] В *Tractatus quidam de philosophia et partibus eius* – анонимен трактат от школата Шартр (XII в.), се прави разграничение между пропорции изобщо и музикални пропорции: ако с първите се занимава музиката като цяло, то вторите се отнасят до музика instrumentalis. *Dyer*, J. Op. cit., p. 27.

истина, чиято същност е: познавам го, защото го откривам, навлизайки в себе си. Тъкмо така аналогията се разкрива не като метод на наблюдение, сравнение и *виждане* на сходството и съответствието, а като метод на *чуването*, възможен тогава, когато засяга онзи, който я открива. На територията на знанието musica това е една претърпяна аналогия.

И ето тук започва да се разбира, че „навлизайки в себе си", човек познава не само човешката музика; че самата тази музика (humana) е територията за познаването на цялата музика в пълнотата на нейните три области. Боеций казва: радваме се, когато слушаме хармонични и благозвучни мелодии, защото разбираме, че и ние сме устроени така. Обратното положение също е в сила: ние страдаме заради музиката, когато разберем, че е неистинна – не-хармонична, не-емелична, не-логична; а можем да го разберем, защото имаме „способността за различаване" на истинното и неистинното като наша хармоническа способност.

Така, още при общото философско разглеждане и подреждане на музиката, чрез „задържането" върху музикално-посочващите термини – звук, консонанс, дисонанс – приканващо към тяхното елиптично преобразуване, самото *музикално* започва да изговаря себе си, и с неумолимото изискване да бъде чуто – да води този, който го чува, към своето драматично познаване.

В перспективата на идеята на Балтазар за чуването става ясно, че *„този, който"* може да бъде наречен познаващ субект само условно, защото сега механиката на отношенията обект-субект следва друго движение; че той започва да познава едва тогава, когато, чувайки камертона на емеличното в точката на елипсис, позволи на идващия звук да съгражда неговата нова субектност. Едва когато знанието за общите принципи, които стоят в основата на музиката, стане знание за принципите на консонантното отношение между самия него и музиката, което ще рече – когато той се „настрои" музикално-смислено, едва тогава ще може да предприеме философското начинание в musica. За да го упъти в това начинание, за да го накара да разбере емеличния звук като основание на музикално съществуващото, за да го отправи към разкриването на положената върху звука и явената чрез звука музикална истина и да му помогне да постигне тази истина като музикален смисъл, музиката го предава на чуването.

Една философия на музиката следователно не е на мястото си нито при философските систематизации на знанието, нито при класификациите на изкуствата, нито в музикалните теории, които се занимават с частно музикалното, нито при онези авторски възгледи, които третират музиката като илюстрация на някакъв принцип. Тя започва с признанието на „този, който", че е зависим, въвлечен, ангажиран, пребиваващ и разбиращ в границите на света на музикалното и в този свят изгражда своя философски възглед. Тя изследва битието на музикалния смисъл, като принадлежи към света, в който той се саморазкрива. Тя търси музикалната истина с вярата за нейната постижимост, съобщимост и споделимост, исторически давайки предимство на разума или сетивото, на ритмомелодичния акт на душата или на чистата звуковост, но никога не закри-

вайки хоризонта на онова начало, което я прави *музикална* истина. Но затова и биографията на музикуса като музикален философ не се създава в някакъв етапен ход от едно знание за музиката към друго. Нейното летоброене започва с доловения звук (εμμελής), с който започва и сътворената от този звук вселена. В историчността на самата тази биография музикалната философия не е някаква „регионална философия", намираща се на синкоп с „общата". Както всеки философ, така и музикалният в последна сметка ще може да бъде дефиниран като философ заради стремежа си и според способността си да постига истината за света, в който съществува; както всеки философ, така и музикалният ще бъде философ заради това, че живее, изпитва и претърпява този свят, разкриващ му се като смисъл.

Иван Еленков е професор в Софийския университет "Св. Климент Охридски", преподавател в катедра „История и теория на културата", доктор на науките за културата. Автор е на ред изследвания, сред които са: *Защо сме такива? В търсене на българската културна идентичност*. С., 1994 (съставителство с Румен Даскалов); *Родно и дясно. Принос към историята на несбъднатия десен проект в България от времето между двете световни войни*. С., 1998*; Културният фронт. Българската култура през епохата на комунизма: политическо управление, идеологически основания, институционални режими*. С., 2008.

Иван Еленков

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ВЪВЕЖДАНЕТО НА ТРАУРНИЯ РИТУАЛ И СОЦИАЛИСТИЧЕСКАТА ПРАЗНИЧНО-ОБРЕДНА СИСТЕМА У НАС – 1969–1971 Г.

Водеща по тази материя е извънредно ценната статия на Анастасия Пашова от 2006 година[1]. Вече бях чел доклад на конференция пред студенти и преподаватели от Философския факултет, но преустанових заниманията си, намерил след обнародването ѝ отговори на научните задачи, към решението на които се домогвах. Преустанових и документните си издирвания, защото проведената реконструкция у нея стига дълбочина и детайлност, опряна на ключови исторически свидетелства из националните архивохранилища и на първокласни данни из Окръжния държавен архив в Благоевград. През последните години обаче попаднах на източници от фонда на Комитета за култура, Министерския съвет и на разни други, които, мисля, принасят още факти към историята, позволяват нови посоки за осмисляне и разбиране на соцпогребалната обредност, празнично-обредната система, както и на социализма у нас изобщо. Това, прочее, ми даде куража и след писаното от тази авторка да се върна отново на темата.

[1] Пашова, Анастасия. *Днес остана празно едно работно място (Нова идеология за смъртта и погребалната обредност на държавния социализъм в България от 50-те – 70-те години на XX век).* –Балканистичен форум. Кн. 1-2-3/2006, с. 319-340.

***

Съпоставката на събраното дава възможност да бъде разделен привидно еднообразният документен поток и да се направи вътрешно видово групиране на отделните единици, изхождайки от съставящите ги сведения. Нареждани по естеството на съдържанието им, най-напред в една първа група могат да се обособят документи, установяващи реалности, гранични състояния и важни изменения в социалната структура на социалистическото общество от края на 60-те години насетне. За провежданото по страниците нататък изследване такива ще бъдат определящи. В друга, втора, биха могли да се съберат тия, по които се проследява пряко през годините провежданата идеологическа линия. Накрая могат да се турят документите, които разкриват нормативната регламентация на изучаваното явление, изпълнителските равнища и разположението им в йерархията на държавните и партийните ръководни инстанции, развоя на управленските решения по налагането на новите ритуали, по практикуването и отношението на населението към тях и т.н.

Всъщност идеологическата линия е тъканната основа на всички документи и по нея Пашова възсъздава новата „идеология на смъртта и погребалната обредност на държавния социализъм в България". По нея именно тя разказва съкрушителната история на гражданското погребение при социализма като история на съвършения абсурд, на който наистина друг няма равен. Това положение явява субективността на делението, което предлагам, защото след като идеологията е основата на всеки исторически паметник оттогава, очевиден е личният момент при преценката и поставянето му на едно или друго място. И все пак един последователен контрол, едно изследователско самообладание, което да следи за принципното им оразличаване, не е невъзможно, ако се „превключи" на идеологическия език, на който те са написани, ако се постигне отчуждено вникване в неговата иносказателност, отвъд която са фактите, позволяващи систематизация на документите в групи от порядъка на горепосочените. Така, струва ми се, историческата реконструкция би се разгърнала още и биха се направили нови стъпки към проумяването на абсурда, ако последното, разбира се, изобщо е възможно.

***

Социалният контекст, който подбужда *действителна* загриженост за нова погребална обредност е разгръщането на почин за осигуряване на безплатно погребение за всеки български гражданин. Разработката на експертни мнения по този въпрос започва от самия край на 60-те години и до обобщено виждане се стига в съвместен доклад на Атанас Димитров, председател на Държавния комитет за битови услуги, и Младен Костов, началник на отдел „Народни съвети" при Президиума на Народното събрание, от юни 1970 година пред Министерския съвет[2]. Документът намира, че правеното към момента от народните съвети

[2] ЦДА, ф. 136, оп. 51, а. е. 321, л. 12-19. Доклад от Атанас Димитров, председател на Държавния комитет за битови услуги при МС, и Младен Костов, началник отдел „Народни съвети" при Президиума на Народното събрание, относно подобряване услугите на граждани при погребения на починали лица.

по извършване на погребения на починали лица е „...една изоставаща дейност от областта на административните и комунални услуги на населението...” и за да бъде тя на нивото на големите успехи в социалистическото строителство, опечалените близки трябва да бъдат освободени от тежестта на множеството административни изисквания към тях, предявявани от различни инстанции, най-често и на немалко отстояние една от друга – за снабдяване с медицинско свидетелство, за съставяне на акт за смърт, за отпечатване на некролози, за отпускане на гробно място и заплащане на съответна такса, за набавяне на ковчег, за превоз, надгробни знаци и пр.[3]. Тези изисквания, наред с внезапността на събитието, краткия срок за организиране на необходимото по него (от 24 до 30 часа), нерядко парични затруднения и т.н., правели обяснима у тях „...крайната чувствителност, огорчението, дори негодуванието и при най-незначителните неуредици и разтакаване от страна на местните органи... Такива неуредици – продължава докладът – често пораждат лоши настроения сред населението и създават благоприятни условия за религиозното влияние. Това е и една от причините за слабата застъпеност у нас на гражданския погребален ритуал – само около 10–20% от погребенията се извършват с граждански ритуал, а останалите с религиозен”[4]. За 1970 година тази експертна констатация е направо изненадваща, още повече ако бъде съпоставена с ключови за провежданата в това отношение идеологическа линия документи от предходни години[5].

Какво е положението дотук и кое подбужда инициативата за обезпечаване на всеки гражданин с безплатно погребение?

Съпричастността на социалистическата държава при случаи на смърт официално за първи път се установява в приетия на 13 ноември 1951 г. Кодекс на труда. В него се предвиждат парични обезщетения *само* за близките на починали селяни кооператори, работници в държавни предприятия и държавни служещи, направили разходи по тяхното погребение. Очевидна е класовата тенденциозност на този социален жест. Съобразно паричните реформи и след много дребни поправки на първоначалния текст, положението принципно остава непроменено до края на 60-те. Като се държи сметка за динамичните социални промени през тези две десетилетия – кооперирането на земята, социалистическата индустриализация и урбанизацията на българското общество като цяло – към датата на доклада излиза, че помощи за погребение се изплащат *вече* при почти всички смъртни случаи, откъдето по всяка вероятност – и гневящите се лесно навалици пред гишетата на административните власти[6]. Приложена статистика сочи, че близките на само около 5% от починалите лица през 1969 г. не били осигурени – на неангажираните никога в държавна работа домакини, на частни занаятчии, на още некооперирани земеделски стопани и други такива – общо 3377 случая годишно, което е и най-сериозният експертен аргумент, че нововъведението няма да натовари изобщо републиканския бюджет, защото разходите по него отдав-

[3] Пак там, л. 13.

[4] Пак там, л. 14.

[5] Примерно с решението на Секретариата на ЦК на БКП от 27 декември 1966 г. „За по-нататъшно подобряване на работата по атеистичното възпитание на трудещите се”.

[6] Пак там, л. 15-16.

на си съществували[7]. Заключението недвусмислено извежда, „...че досегашната практика по отпущане помощ на лицата, направили разходи по погребението... не е целесъобразна"[8]. Как обаче да стане действително „подобрението на услугите на гражданите във връзка с извършване на погребения и облекчаване близките на починалите лица от излишни грижи...", коя да бъде инстанцията, организираща безплатното погребение, и как на практика да бъде организирано самото то – това са въпроси, повдигнати на няколко пъти в доклада и съпътстващата го експертна документация, по които в следващите години много ще се мисли и прави[9].

Последвалото съвсем скоро Разпореждане № 338/28 юли 1970 г. на Комитета за стопанска координация при Министерския съвет приема изказаните вече основни препоръки от доклада. От 1 януари 1971 г. грижите за погребенията на починалите трябва да се поемат изцяло от общинските народни съвети, включително с доставката на необходимите погребални потреби, без да бъдат внасяни никакви такси от близките. Самите погребения да се организират от стопанските предприятия „Комунални услуги" или от създадените към някои общински народни съвети погребални служби по разработени за тях специални мероприятия. Производството на потреби, без производството на ония, предоставени на Българската православна църква[10], да се възлага от изпълкомите на окръжните народни съвети на посочени изрично от тях предприятия производители към „Комунални услуги" в съответния окръг. За целта Държавният комитет за планиране следва да предвиди и осигури отпускането на дървен материал, цимент, желязо, тухли, мрамор и други необходими при такива случаи материали на окръжните народни съвети. На всички изпълнителни комитети на народните съвети документът вменява изрично и отговорността да поддържат гробищата в „приветлив вид" и завършва с донякъде изненадващото настояване Държавният комитет за битови услуги, съгласувано със съответните ведомства, до края на октомври с.г. да внесе цялостно предложение за гражданските ритуали[11].

На 25 декември 1970 г. в Държавен вестник се публикува подготвен съобразно гореизложеното „Правилник за погребенията"[12]. Първата му част утвърждава безплатните погребения и конкретизира, че „...безплатно се отпускат – гроб,

[7] Пак там, л. 29. На този прагматичен довод има направено едно интересно възражение, което потвърждава политическата насоченост на оказваната до този момент държавна осигурителна помощ в случай на смърт. То иде от експерти при Централния съвет на Българските професионални съюзи и в него се казва, че помощта „...представлява едно обезпечение и е пряко свързана с личността на осигурения... Сега предложението се разпростира върху всички и работниците, служителите и стопаните кооператори би приели това за ограничение на осигурителните си права...". Пак там, л. 32.

[8] Пак там, л. 5.

[9] Пак там, л. 15 и сл.

[10] По силата на Постановление на МС № 11 от 22 януари 1954 г. на БПЦ се предоставя производството и продажбата на свещи за църковна употреба, тамян, фитилца за кандила, брикети за кадене, както и производството на църковните утвари, тъкани, украшения, икони, значки и погребални емблеми, с изключение на производството на предмети от благородни метали. – В: Сборник нормативни документи, отнасящи се до вероизповеданията. Второ допълнено издание. С., 1982, с. 91.

[11] ЦДА, ф. 136, оп. 51, а. е. 321, л. 37-38. Разпореждане № 338 от 28 юли 1970 г. на Комитета за стопанска координация при Министерския съвет. По това време председател на Комитета за стопанска координация е Пенчо Кубадински.

[12] Правилник за погребенията. Държавен вестник, № 102, 25 декември 1970.

погребален ковчег или дъски и платно, надгробен знак по утвърдени проекти от Държавния комитет по битови услуги, отпечатването на скръбна вест, както и превозването на починалото лице от дома му или болничното заведение до гроба"[13]. И се продължава – „Погребението обхваща всички действия и процедури, включително и траурния ритуал, които се извършват от смъртта на лицето до полагането му в гроба, поставянето на надгробен знак и съответно оформяне на гроба при самото погребение"[14]. Всичко около самия ритуал е изказано изключително предпазливо. Определя се като „...съвкупност от действия, извършвани при строго определен ред и в името на определена идея при прощаването с починалото лице от близките му и обществеността". Неотнимаемите му елементи са „...идейност, тържественост и емоционалност", а крайната му цел е „...да приобщи присъстващите към определена идея[15]. За коя идея е думата, по този въпрос едва ли би могло да възникне прение (научно или дори ненаучно); факт е обаче, че в основополагащия правилник няма изречена ни една от свещените думи на идеологията. Казано е там още – „...религиозните погребални ритуали са частно дело и се изпълняват по желание на гражданите и за тяхна сметка"[16].

По отношение на изпълнителските равнища документът се обляга на Постановление на Министерския съвет № 14 от 4 април 1969 г., именувано „За внедряване на граждански ритуали". С него към Изпълнителните комитети на окръжните, градските и селските народни съвети на обществени начала се изграждат комисии по бита и гражданските социалистически ритуали с участието на съветници, представители на Отечествения фронт, Комсомола, профсъюзите и други обществени и културно-просветни организации, на които се заръчва да съдействат на народните съвети и обществените организации „за разпространяване и утвърждаване на новите обичаи и ритуали"[17]. Постановлението като цяло има призивен характер и едва ли по него е било направено нещо конкретно, защото по други документи се установява, че и в началото на 1972 г. възложената с него да бъде създадена от управление „Изпълнителни комитети на народните съвети" при Министерския съвет, съгласувано с Министерството на правосъдието, НС на ОФ, ЦК на ДКМС, ЦС на БПС, Комитетът за изкуство и култура, Етнографския институт при БАН и Изпълкомите на Окръжните народни съвети, „Инструкция за работата на Изпълнителните комитети на народните съвети и техните органи по внедряването и провеждането на гражданските ритуали", още я няма[18]. То обаче задава формата, която намираме в правилника разгърната и конкретизирана, обещаваща да даде работещ изпълнителен орган – „...Общинските народни съвети със съдействието на комисиите по гражданските ритуа-

[13] Пак там.

[14] Пак там.

[15] Пак там.

[16] Пак там.

[17] ЦДА, ф. 136, оп. 48, а. е. 15, л. 1. Постановление № 14 от 4 април 1969 г. за внедряване на граждански ритуали.

[18] ЦДА, ф. 136, оп. 48, а. е. 15, л. 6. Писмо от Ст. Ганев, гл. секретар на КИК, от 28 януари 1972 г. до Министерския съвет на НРБ (конкретно до Ст. Петров, вер. началник на отдел Обща канцелария) с искане да му се изпратят документи по ПМС № 14 от 4 април 1969 г.

али и чрез натоварените си органи извършват безплатните погребения...”; „...те организират погребението и провеждането на гражданския ритуал с активното съдействие на ръководствата на обществено-политическите и масови организации и в съгласие с желанието на близките на починалото лице”[19].

Сред нововъведенията е и предписанието за изграждане на „домове на покойника”. Появата им се мотивира с оглед „създаване на необходимата тържествена обстановка при провеждането на гражданския ритуал”, но тяхната концепция има отношение и към ред модерни градоустройствени проблеми на селищата от това време, за което по-обстойно ще стане дума накрая. Те се градят по строго индивидуални архитектурни проекти съобразно броя на населението в отделните места. В същата връзка стои и предписанието за възможността в големите градове към гробищата да се изграждат крематориуми[20]. Все с грижа за „по-голяма тържественост и емоционалност при провеждането на гражданския погребален ритуал”, правилникът позволява съответните органи на народните съвети, съвместно със съветите за изкуство и култура към тях, читалищата, трудово-кооперативните земеделски стопанства, държавните земеделски стопанства и др., да могат при заплащане на такса от страна на гражданите да организират съпровод на духови оркестри, певчески хорове или пък в домовете на покойника и в гробищата да се инсталират със същата цел озвучителни радиоуредби и магнитофони със записи на подходяща траурна музика[21].

Всъщност документите, които съставят изложението дотук, уверяват, че до началото на 70-те години няма установен специално разработен ритуал по погребенията. Оформилата се преписка около правилника дава основания да се допусне, че наличните официални практики са един вид редукция на високия партиен и държавен погребален церемониал, негово подръчно приспособяване съобразно местните условия. В центъра на събитието се разполага, според случая, надгробното слово на партийни, профсъюзни, отечественофронтовски, производствени, кооперативни и пр. деятели от различна величина, основано на една произволна, пак според случая, героизираща в духа на идеологията интерпретация на борческите, обществено-политическите и/или трудовите достойнства на починалия. От казаното дотук би могло да се изведе още и това, че намесата на държавата представя официалното третиране на смъртта като положено на отношението към труда – основно право и дълг на всеки гражда-

[19] Правилник за погребенията. Държавен вестник, № 102, 25 декември 1970. Във връзка с последния пункт правилникът се произнася още веднъж и на друго място – „...длъжностното лице уточнява с близките на починалото лице процедурата по извършване на погребението и ритуала...” и пр.

[20] Пак там. Разработката на концепция за крематориум в София започва по същото време. В заседание на Политбюро на ЦК на БКП от 13 октомври 1970 г. се обсъждат обстойно два важни проблема – оформянето на парцел № 10 в Централни гробища за видни партийни, държавни и обществени ръководители и изграждането на крематориум. Решението на Политбюро утвърждава строителството на крематориума да започне през втората половина на 1971 г. в средата на гробищата, заедно с ритуална зала към него на мястото на старото войнишко гробище. Постройката им налагала да бъдат преместени 600 гроба. Възложено било на отдел „Административен” при ИК на СГНС, съвместно с Управление „Гробища” от Стопанска дирекция „Благоустройство”, до 30 декември с.г. да се изяснят технологията, оборудването и ритуалите, които ще са необходими при бъдещото кремиране, като същите се съгласуват с държавни, обществени, научни и др. институции. Вж.: ЦДА, ф. 1Б, оп. 35, а. е. 1739, л. 4-5. Протокол № 634 от 13 октомври 1970 г. Оформяне на парцел в Централни гробища за видни партийни ръководители, оформяне на братската могила, построяване на крематориум и др.

[21] Правилник за погребенията. Държавен вестник, № 102, 25 декември 1970.

нин, база на социалното равенство в социалистическото общество. Нека не се забравя и изтъкнатият вече факт, че през 1970 година „...само около 10–20% от погребенията се извършват с граждански ритуал, а останалите с религиозен". Едно извънредно интересно писмо от 4 май 1971 г. от Президиума на Народното събрание, разпратено до всички окръжни народни съвети в страната като отговор на стотици запитвания по правилника за погребенията, разкрива и установили се явно през годините на социализма твърде разнообразни по места взаимопроникване на народна обредност с жестове на новите власти, възникнали на основата на традиционалистка взаимопомощ – „...така например – споделя загрижеността си за държавния бюджет високото учреждение – ако в дадено селище поради съществуващ обичай гробът да се изкопава от близки хора или ако мъртвецът се носи на ръце до гробището, или се пренася със собствено превозно средство на общината, което е на бюджетна издръжка, или превоза се организира безплатно от ТКЗС, ДЗС, клоновете на стопански организации и др., в такива случаи да не се изплащат от бюджета тези разходи..." и пр.[22]. Такива различия, мисля, правят прозирни обстоятелствата, водещи към прехвърляне тежестта по изпълнение на погребенията от множеството неустановени точно инстанции и повече или по-малко случайни агенти към строго фиксирани форми, поддържани от държавната администрация. Това е най-важната трансформация на погребалните практики от края на 60-те и началото на 70-те, трансформация, от която вече се извежда и необходимостта за съществени промени на акцентите и съдържанието на траурния ритуал.

У Илия Илиев има едно проникновено наблюдение за ранното третиране на религията и Църквата у нас като задържащо се въплъщение на господстващата преди социалистическата революция идеология на вече свалените от власт експлоататорски класи. Това обстоятелство я прави равнопоставена на комунистическата идеология и борбата срещу нея в ранните десетилетия на режима неизбежно се предвожда от най-високото партийно ръководство – борба безпощадна, борба за пълното освобождение на трудещите се от нейните измамни илюзии и буржоазно-идеалистически заблуждения посредством утвърждаването на нов, научен диалектико-материалистически светоглед. Като последна реликтна проява на това убеждение, мисля, може да се приеме вече цитираното решение на Секретариата на ЦК на БКП от 27 декември 1966 година „За по-нататъшно подобряване на работата по атеистичното възпитание на трудещите се". Илиев убедително доказва, че с „победата на социалистическия строй" именно през 1960-те години религията започва да се третира вече като „битова отживелица", откъдето и пълното ѝ надвиване вече се отдава на т.нар. „обществени организации" – Отечествения фронт (най-вече), Комсомола, културно-просветни организации, дружества за разпространение на „научни знания" и пр. „Битът" според него се конструира като пространство и същевременно като „практически инструмент за държавна и партийна интервенция" за хомогенизиране всекидневието на различни социални групи, което и обяснява жертвите и началния разцвет на социалистическата етнография, както и задържащия се

[22] Президиум на Народното събрание. Писмо № III-1026 до ИК на ОкрНС в НРБ, София, 4 май 1971 г. –В: Сборник нормативни актове, примерни сценарии и слова за гражданските ритуали, С., 1975, с. 46.

още издигнат много нагоре статут на т.нар. „научен атеизъм"[23]. *Институционалните проекции на тези нагласи обаче не са много и определено не са ефективни*. За такава проекция могат да се приемат посочените по-горе ефимерни комисии, указани в постановлението на Министерския съвет 14/4 април 1969 г., „За внедряване на граждански ритуали". Според Анастасия Пашова с решение на Секретариата на ЦК на БКП от 3 февруари 1970 г. в страната започва изграждането на Домове на атеиста, подведомствени на Националния съвет на Отечествения фронт. Като работи по детайлите главно с документи на окръжния архив в Благоевград, тя им отдава изключително значение за конституирането на изпълнителските звена в социалистическата празнично-обредна система[24]. Възможно е това да е специфика на нейното изграждане в този град и окръга, защото такова средищно място в документите на водещите изграждането на структурите по новата обредност институции от републикански мащаб „домовете" нямат.

Ефективност тези структури добиват под ведомството на държавната администрация. И то пак не отведнъж. Видя се от гореизложеното, че третирането на погребенията като „услуга на населението" поверява за кратко време тънката работа по ритуалите даже на Държавния комитет за битови услуги при Министерския съвет и на Комитета за стопанска координация при същия. Окончателното решение за институционалния подслон на новата обредност обаче се постига при нейното обвързване със структурите на *Комитета за изкуство и култура*. Следвайки посоката, дадена от Илиев, би могло да се изтъкне, че това говори за още една промяна в отношението на идеологията към религията и смъртта, останала, мисля, и последна до свършека на комунизма у нас. Конкретно в изследвания тук случай би могло да се мисли, че *от процедура по приключване на произшествие в социалистическия бит, соцпогребалната обредност добива високия статут на култура.* Така вече ѝ се отварят нови и както се знае, почти неограничени възможности да бъде „създавана", „внедрявана", „усвоявана", „обогатявана" и „издигана на ново, още по-високо равнище" по пътя към съвършения абсурд.

С решение на Секретариата на ЦК на БКП от 11 март 1971 г., озаглавено и показателно „За още по-широко внедряване на новите социалистически ритуали", управлението на Комитета за изкуство и култура се разширява с нов отдел – „*Народен бит, граждански ритуали и традиции*"[25]. Нему то определя надведомствена, средищна и централизираща функция по организацията на новите граждански ритуали във връзка със семейните празници и събития „обявяване име на новородено, сключване на граждански брак и прощаване с покойник". „Обществено-държавният статут" на Комитета за изкуство и култура прави тази функция

[23] Iliev, Ilia. Local Uses of Three Soviet Ethnographic Concepts. –In: Vintila Mihailescu, Ilia Iliev, Slobodan Naumovic, *Anthropologies under communisms*, Lit Verlag, Muenster, 2008, Vol.2, pp.137-156.

[24] Пашова, Анастасия. *Днес остана празно едно работно място (Нова идеология за смъртта и погребалната обредност на държавния социализъм в България от 50-те – 70-те години на XX век)*. –Балканистичен форум. Кн. 1-2-3/2006, с. 323.

[25] ЦДА, ф. 405, оп. 10, а. е. 127, л. 18. Информация от 11 юни 1973 г. от з.а. Иван Маринов, заместник-председател на Комитета за изкуство и култура, относно изпълнение решението на Секретариата на ЦК на БКП от 11 март 1971 г.

възможна и ефективна[26]. В преки отношения и връзки с най-високото ръководство на страната посредством създадената през същата 1971 г. към Държавния съвет на НРБ „Комисия по ритуалите", председателствана от Пеко Таков[27], отделът „Народен бит, граждански ритуали и традиции" поема цялостната организация и ръководството на всички „творчески звена", имащи отношение както към „научната обосновка" на новите ритуали, така и към тяхното естетическо оформление „с истински високостойностни художествени произведения". От годината на създаването му започва организационната работа на неговите високи експерти по изработване на сценарни планове за трите ритуала и варианти за примерни слова за тях, проектирането на интериорен и обреден реквизит, концептуализация и проектиране на костюми за длъжностните лица, изграждане на подобаваща музикална атмосфера за всеки ритуал с произведения из съкровищницата на класическата и съвременна наша и чужда музика, изработката на модели за съпътстващите всяко паметно събитие символи и знаци, както и на мостри за нови надгробни паметници. Още същата година съвместно със Съюза на архитектите и Министерството на строежите и строителните материали отделът подема разработката на проекти за нови ритуални сгради и за ново художествено оформление на пригодните за целите на новата обредност зали и т.н., и т.н. Нему е отдаден контролът, обучението, квалификацията и преквалификацията на изгражданите екипи към съответните служби при общинските народни съвети от цялата страна за „внедряването им в отношенията между хората в семейния и обществените колективи"[28]. Отделът има действено отношение и към установяваните в това отношение правни норми – неизменно сред ранните му задължения му стои на базата на системно обобщавания негов опит да допълва инструкцията за работата на изпълнителните комитети на народните съвети и техните органи по провеждането на гражданските ритуали, издадена въз основа на постановлението на МС от 4 април 1969 година. Замислена тогава, но издадена по всяка вероятност през първата половина на 1972 г. за временно ползване, тя остава до началото на следващото десетилетие, до появата и утвърждаването на „Единния национален класификатор на по-важните събития в живота на обществото, колективите и семейството" и на „Националния празничен календар" през 1982 г., водещото пособие за идеологическата театрализация на „основните събития в живота на социалистическия човек у нас"[29].

[26] По подробно по този въпрос би могло да се погледне у: Еленков, Иван. *Културният фронт. Българската култура през епохата на комунизма – политическо управление, идеологически основания, институционални режими*. С., Сиела, 2008, с. 218-219.

[27] ЦДА, ф. 405, оп. 10, а. е. 127, л. 21. Информация от 11 юни 1973 г. от з.а. Иван Маринов, заместник-председател на Комитета за изкуство и култура, относно изпълнение решението на Секретариата на ЦК...

[28] Това ще бъде постоянна тежка грижа на звеното. През първите години на съществуването му често във връзка с проблема за разширение на неговия щатен състав се привеждат доводи като този: „При сегашното състояние не можем да се борим успешно с религиозните обреди – сравнени по брой и по подготовка, с духовните лица... На щатна длъжност като организатори на ритуалите имаме 180 д. с далеч недостатъчно образование и подготовка срещу около 4000 духовни лица". Пак там, л. 31.

[29] Инструкция за работата на изпълнителните комитети на народните съвети и техните органи по внедряването и провеждането на гражданските ритуали. – В: Сборник нормативни актове, примерни сценарии и слова за гражданските ритуали, С., 1975 г., с. 1-11.

***

Предвид съсредоточеността на това малко изследване преди всичко върху въпроса за въвеждането на траурния ритуал у нас по границата между 60-те и 70-те години на миналия век, в тази връзка именно нека бъдат казани няколко заключителни думи.

През 2006 г., преди статията на Анастасия Пашова, бях подел работата си по документи, проследяващи преди всичко въплътената в новата обредност пряка идеологическа линия. Заглавието на този първи вариант беше „*Со(ц)ларис. Въпроси на организацията и реализирането на скръбната (траурната) битово-ритуална дейност в началните години от епохата на зрелия социализъм*". То, както и самият текст, преследваха чрез пародийната употреба на официалния език да се открои стаената в проблематиката зловещост – не смъртта сама по-себе си е зловеща – зловеща е нейната плоска, рационалистка, прагматична, административно-организационна, мероприятийна, грубовластова употреба в живота. Зловещата ирония иде от очевидното, че организирането и реализацията на наричаната в някои източници „скръбна (траурна) битово-ритуална дейност" със специалното участие в нейните потресни обредни действия на отговорни партийни функционери, високи държавни служители, изтъкнати хора на науката и изкуството, щатни и самодейни актьори, *категорично пренебрегва мъртвия човек, възвръщайки го сред живите като реквизит на идеологията*. Това наведе на връзката между изследователския сюжет и основната сюжетна линия в романа на Станислав Лем *Соларис*, която се развива около идеята за възвръщането на мъртвите в живота не като демонични същества, а като възкресени, наново страдащи хора, възвръщането на ония, с които живите продължават да живеят, непримирени със смъртта им или с тяхната нереалност. И за непоносимата им болка от живеенето пак, водеща до повторното им доброволно завръщане в смъртта.

Дали Соларис е „добра" планета, „добро" същество, „добро" извънземно, питах се тогава. Романът не дава еднозначен отговор на този въпрос. Добро ли е възвръщането на мъртвите в живота? Човекът винаги носи надежда за победа над смъртта и за живот вечен, но нима е „добро" едно възкресение с непоносимата болка на живеенето, водеща до повторното и още по-безутешно завръщане в смъртта? *Соларис* може да се чете като прозрение за невъзможното свързване на живите и мъртвите; в същото време и прозрение за болезненото вечно присъствие на мъртвите до живите.

Има у Лем и ирония – всемогъщото „извънземно" Соларис сторва добро на живите, възкресявайки ония, с които те не могат да се разделят, без да може да прозре човешката трагедия на раздялата в смъртта. „Връзката – пише Станислав Лем – увеличава собствената ни грозота...".

Излязъл през 1961 г., романът на полския писател може да се чете и като опозиция на бодрото съвместяване в комунистическата идеология на мъртвите и живите. В този прочит няма помирение със смъртта, няма утеха. Тя е надвита с аргументи на идеологията – човекът е смъртен, но човешкият колектив

щастлив ще пребъде и след смъртта на Бога, което всъщност е очевидна и грозна измама. Со(ц)ларис.

Във филма на Содърбърг Соларис е зло, което овладява човеците с възвръщането на техните мъртви в живота; Соларис изпраща мъртвите да владеят над живите. Героят на Содърбърг накрая избира да остане на Станцията, свързан завинаги със своята любима. И тя иде пак от нищото, а той я пита: „Сега аз жив ли съм или мъртъв". Отговорът ѝ е, че е време да престанем да мислим така, в тези понятия. Как да се разбира това? Може би ключът за тази важна сцена е стихотворението на Дилън Томас, неприсъстващо в текста на Станислав Лем, в което се казва, че косите и плътта и костите ще побелеят, ще се разпилеят в прах, но накрая „дори любовници да няма, любов ще има пак". Вероятно думата тук е за неразделността на живота и смъртта, свързани от любовта. Любовта към ония, с които сме разделени, като помирение и утеха.

***

Така бях написал тогава, но сега бих искал да заключа още веднъж, по-кратко и сухо.

Всички сюжети в документите по внедряваната на прелеза между 60-те и 70-те години на миналия век социалистическа празнично-обредна система разказват за една нова най-жива, непозната преди действителност: разказват за надделяване на градското население в общата демографска структура на страната и пресъздават картина на общество в заключителна фаза на урбанизация при *отсъствие, при невъзможност на нова модерна култура, съвместяваща живота и смъртта*. В един обзиращ направеното и същевременно проектиращ експертен документ от 1984 г. за гробищата в големите български градове се казва дословно следното: „...Съществуващи недостатъци: Повсеместна централизация – има общо неразбиране сложната същина на гробищата и значението им в съвременния град. Те погрешно са включени в комуналното стопанство, а не към обектите на капиталното строителство и на тях се гледа като на сметища. От този крайно вреден подход страда цялата градска структура. Проявяват се крайностите на тенденцията за разширяване на гробищните участъци на едно и също място, на съсредоточаване на погребалната дейност на единствено място, което довежда до непрекъснати затруднения – градоустройствени, икономически и социални"[30]. И се продължава със съществуващите непреодолими убеждения, че „те не бива да се смятат за пълноценни градски части", откъдето и недостатъчните инвестиции, устрояването им върху свлачища, високи подпочвени води, тежки глинести или каменисти почви; че е невъзможно съжителството между жилищни квартали и гробища; убеждения, основани на липсващи модерни познания за размерите на гробищните участъци, за броя им, за отстоянието им от селищата, за озеленяването и мн., мн. др.[31]

[30] ЦДА, ф. 405, оп. 10, а.е. 647, л. 32-33. План-програма на Комитета за култура за развитието на материално-техническата база на празнично-обредната система в НРБ до 1990 и 2000 година. На заглавната си страница документът е датиран 1984 година.

[31] Пак там, с. 33-34.

Идеологията не може да бъде такава култура. Нейните функции са други, откъдето и „ритуалните дейности", „безплатните и платени обредни услуги", „комплексното обредно обслужване", „костюмите и реквизитът във връзка със семейните празници и обряди", „ритуалчиците", „обредниците", „кадрите", „хонорираният апарат от извънщатни обредни сътрудници", „подвижните екипи за провеждане на траурни церемонии и обреди в отдалечените места на селищната система" – съвършеният абсурд. Историята на социалистическата празнично-обредна система би могла да бъде и разказ за неспособността на идеологията да разрешава непредвидимите, деструктивни за нея ефекти в културата, предизвикани от нейния собствен, политически осъществяван и силово провеждан утопичен модернизационен проект.

Божидар Кунчев

„СЕГА БИХ ИСКАЛ ДА СЪМ МАЛКО ДУХ"

Със словото, което бе смисъл на живота му, Вътьо Раковски разширяваше вътрешното си време и своето човешко битие, добираше се до ценности, които му позволяваха да обича хората и света. В живота, който му се бе струвал неведнъж абсурден, той намери най-сигурното си убежище и това бе поезията. Вътьо превеждаше реалностите на света и човешката участ на езика на един друг свят, където абсурдът изчезваше, за да се открият като спасение истината, смисълът и красотата. Знаем, че го правеше добре, даже много добре. А това се дължеше на призванието му да не бъде нищо друго освен спасяващ словото и добрите истини на човешкото съществуване.

Вярно е, че онова „неистово мълчание", за което ни говореше в едно от стихотворенията си, бе силата му, както и неговата „гибел и опора". Но сега, когато и аз се прощавам с него, си мисля, че то бе най-вече силата му. Това беше силата на човешкото му достойнство и на кредото му, че в несъвършенния ни свят не крещенето, а тишината и съзерцанието могат да ни дарят с познание и духовна свобода. В същото стихотворение той казваше, че ще си отиде от света „като послание недоизречено". Вътьо си отиде така, но нали такава е съдбата на всички поети. Защото страданието и красотата на света не могат да бъдат изречени докрай. Поетическото слово е само едно плахо докосване до тайната на битието, но едно такова докосване, след което животът се прояснява, а битието започва да излъчва сияния, заради които забравяме, че сме смъртни. Точно това усетих, разгърнал отново книгите на Вътьо Раковски. И тук специално ще спомена за чудесния му цикъл *Под слънцето и дъждовете на Париж*, написан през 90-те години. Мъчно ми е, че Вътьо не можа да чуе моето признание. Пропуснах да му кажа, че в този цикъл е цялата му същност, че това е знаковото за него като личност и творец. Тук дарбата му на поет е набрала сякаш най-голямата си скорост и всеки стих е докосване, пронизано от тъга, мъдрост и красота. Париж, вечно живият дух на неговите улици и катедрали, виденията на поета, заради които той „върви" под парижкото небе с Далчев и любимите си френски автори. И самата човешка същност на този толкова добър човек и поет Вътьо Раковски, извоювал правото си да мине под Триумфалната арка на човечното изкуство.

В това недоизречено послание, каквото са най-добрите творби на Вътьо, има много обич и вяра. Там, визирайки стихотворението му *Автобиографично*, е също и неговият кош с неволи. Неспособен да бъде на високи постове, понесъл за дълго време тежката присъда на безвремието, което неговият някогашен съсед и велик събрат Далчев бе нарекъл „безименната пустота", Вътьо успя да

надмогне ужаса и страховете си. Намерил своето убежище в изкуството си, в недоизречените послания на Сайферт, Незвал и Холан, в посланията на голямата българска и световна литература, той до последния си час вървеше като пастир на красотата. Пишеше стиховете си, продължаваше да превежда чешките и словашките поети. И всичко това бе викът на неговото тихо и вълнуващо мълчание, заради което ще има място в нашата литература.

Толкова години бяхме приятели, работехме в една редакция и аз съм един от свидетелите на Вътьовата деликатност и вкус, които всеки път се проявяваха в отношението му към сътрудниците. Как да забравя за онези следобедни часове, когато се случваше Атанас Далчев да прекрачи прага на Вътьовата стая. С благодарност приемах от ръцете на Вътьо стихосбирките, които той ми надписваше с красивия си почерк. Веднъж, при едно от поредните му идвания у нас, разговаряхме дълго и той ми разреши да запиша разговора на магнетофонна лента. Сега освен книгите му, и неговият глас ще ме връща към онази ведрина, с която бе изпълнено приятелството ни. А случи се той да бъде и водачът ми по улиците на любимата му Прага. Крачехме в една привечер, благославяни от вечната красота на Храдчани. Вътьо ми показа къщата на Владимир Холан. Той ме заведе и до манастира, който е превърнат в хранилище на чешкото и европейското книжовно богатство. С него стояхме пред гроба на Франц Кафка. Веднъж, изпращайки ме до автобуса за България, говорехме с толкова възхищение и обич за Вацлав Хавел. Неведнъж бях опитвал от тетевенската му ракия, за да не спрат приказките ни за поезията и живота. А Димчо Дебелянов, който ни гледаше от една картина на стената в неговия апартамент, сякаше искаше да ни внуши да не се предаваме, тъй като и ние ще дочакаме може би своята *Тиха победа*.

Но това е вече минало, а настоящето за Вътьо Раковски е в думите от неговата *Епитафия*: „Най-после дом, почивка и спокойствие". И в тези думи: „Сега бих искал да съм малко дух".

Не се съмнявам, че желанието му се е сбъднало. И сигурно многократно повече, отколкото е пожелал поради пословичната си скромност.

… Дотук бяха думите, които написах при вестта за Вътьовия край. Те бяха и си остават лаконичен израз на представата ми за него като човек и поет, израз на болката ми, че няма да го виждам повече. Ще ми се тук да кажа още няколко думи, този път във връзка с написаното от него през малкото време, което му е оставало. Написаното – това са неговите стихове, неговото сбогом, изречено в тъжните и съкровени моменти на размисъл, на онази последна гранична ситуация, при която вече нямаш правото на избор. Само че Вътьо съумя да направи и тогава своя избор. Един друг избор, така различен от състоянията на страх, от чувството за поражение. Той не искаше да си отиде от света победен, с отчаянието и малодушието на страхливеца, стъписан пред „вечната разбойница", както Далчев бе нарекъл смъртта. През целия си живот бе живял с поезията, писал беше стихове. И той избра да ги пише до последния си дъх. Така стихотво-

ренията в тази книга са плод на последния му избор, на „мъжеството да бъдеш" дори и когато няма вече пътища за връщане.

Стиховете му са тъжни. Не би могло и да бъдат други. Но тяхната тъга не плаши и не отблъсква. Тя само засилва усещането ни за несъмнената автентичност на изповяданото, за тази неподправеност на внушенията, идващи от дъното на душата, която за последен път се вглежда в себе си и за последен път търси същността на нещата. Така последните му стихотворения се превръщат в странички от един дневник, написан в нощите и дните на последното сбогуване. Тук са размислите на поета за отминалото, тук са въпросите за тайната на живота и смъртта, за магията и драмата на човешкото съществуване, за тази безконечна непонятност на времето като сън и преходност. „Всичко си отива, всичко отминава" и сякаш последното притежание на поета са празните му дни. Но стихотворенията му говорят най-вече за обратното. Защото над обяснимите чувства на умора и празнота се извисява така силното чувство за привързаност и смисъл, за обич и преклонение, за това, че животът, каквото и да говорим за него, е най-скъпоценното, което ни е дадено.

В пространството на тези последни стихотворения оживяват спомени. Тук са болката и преживяната радост, поредната равносметка, спокойната и същевременно напрегната мисъл за греховния човешки свят с неговите низости и просветления. Тук е представата на поета за отвъдното, за онова друго пространство, където умореният човешки дух може би ще намери най-сетне покой и пристан. Уморен от спомените, той не може обаче да ги загърби, да се откаже от тях. Защото изкушенията на забравата са илюзорни и безплодни. В спомена, в това съзнание, пренаселено от мрачните и светлите видения за живота ни, какъвто е бил, там е истината за нас, за човешката ни участ. Там трябва да се намерим, там е същностното в облика на всеки от нас. За всичко това ни говорят тези последни творби на поета, които са неговото докосване до този и до другия свят, които са последните крачки по пътя на познанието.

Няма го вече момчето, което „хвърляше камъни във водата" на онова „езеро далечно". Отдавна пораснало, извървяло своя път, за да да търси постоянно себе си и другите, тайното, истината, това, което зарежда със смисъл живота, то е вече в едно друго време, в друго пространство. И стихотворенията му, които ще прочетем сега, сякаш идват и „от другата страна на времето". Но те, както и всичко друго, което сътвори като поет Вътьо Раковски, бяха преди всичко за отсамната страна...

Вътьо Раковски е български поет и преводач от чешки и словашки език. Роден е през 1925 г. Завършва славянска филология в Софийски университет. В периода 1991 – 1994 година е съветник в посолството на Република България в Прага. Раковски е сред учредителите на Съюза на преводачите в България, както и дългогодишен секретар на българския ПЕН клуб. Автор е на повече от 40 книги с поезия и е преводач на над 50 книги от чешки и словашки. Носител е на множество български и международни отличия. Умира на 14 май 2008 година.

Вътьо Раковски

ЗЛАТОТЪРСАЧО В СВОЯ ЖИВОТ

Затвори очи и тръгни към другия свят,
който всеки човек носи цял живот в себе си.
Опипвай стените му като слепец, опипвай.
Там има вратичка към него. Почукай!
Другият, който си там, ще ти я отвори.
Влез! Не отваряй очи, отвориш ли ги,
ще ослепееш.

Затова сляп рови като беден златотърсач.
Копай! Копай!
Там има страхотни залежи от римско време,
които още никой не е открил.
Копай! Копай!
И когато намериш в развалините храма,
който си търсил цял живот, отвори очи
и ослепей!
За всичко останало,
ослепееш ли за всичко останало,
ти си прогледнал.
Нали знаеш, с опипване и до
Цариград се стига.
Опитвай! Опитвай!
Златотърсачо, златотърсачо в своя живот.

ОБЪРНАТ СВЯТ

Ти ми казваш, че светът е обратен,
че небето е истинската земя,
че звездите са градовете
на оня свят.

Вярно. Така е.
Там са хората, в които съм вярвал,
там е Богът, в когото съм вярвал,
и в когото вярвам и днес.

Питам се само
кой е обърнал така света наопаки
и защо ние сме тука,
а те са там.

Питам се само, питам се само
и все не мога да си отговоря,
защото отговор няма,
защото отговорът е всъщност
там, горе.

МОМЧЕТО, КОЕТО ХВЪРЛЯШЕ КАМЪНИ ВЪВ ВОДАТА

Момчето,
което заставаше на брега
на онова езеро далечно
и хвърляше камъни във водата
преди години, преди много години,
момчето,
вгледано в кръговете, които
се разширяваха пред очите му
над потъналия камък,
момчето, момчето,
което бях аз,
отдавна, отдавна го няма.

Вече съм стар,
вече съм много стар,

но често затварям очи
и виждам далечното езеро,
хвърлям от брега му камък
и се радвам,
по детски се радвам
на кръговете,
които се разширяват
по повърхността на водата.
Казвам си,
ще отида на брега
на онова езеро,
ще се огледам наоколо
и ако няма никой,
ще хвърля един камък
и дълго ще гледам
с детски очи
кръговете, кръговете,
които прави водата
над потъналия камък.

Когато си отида от света,
дано приятелите ми
да ме изпратят като хвърлен
във вода камък, над който
се дигат кръгове, кръгове
спомени за мен.

СПОМЕНИ ЗА ЗЕМЯТА

Срещах те често,
стопанино на реки,
на облаци и на детски хвърчила,
залутани из небето.
Беше най-добрият пастир
на неземни стада
и подчинен на съзвездията,
вървеше след техните сенки,
събираше метеоритчета,
откъснати от звездите,

и ги подреждаше
като цветчета
с толкова грижа
в поетичния си хербариум.
Обсъждахме заедно
небесните работи –
космонавти
в състояние на безтегловност,
забравяхме, че се намираме на земята
и че светът не обича
надземните хора.

Но така се извъртяха нещата,
че ще се срещаме навярно
из ливадите на небето,
когато изкарваме с теб на паша
стадата на своите облаци,
и ще си спомняме, пастирю,
пастирю на реките,
нашите земни работи,
и ще си разказваме сигурно,
всеки на лъч от своята звезда,
спомени за земята.

О, колко ще бъде хубаво!
И няма да има
по-щастливи от нас,
защото отдавна ще са ни забравили
земните интриганти.

И само когато
чуват насън звън
от камбаните на звездите,
ще се сепват и ще се събуждат,
и ще ни търсят,
но няма да ни открият,
защото ще бъдат глухи за този звън,
защото ще бъдем невидими ние

за техните земни очи.

И когато не могат да ни направят
нищо лошо през деня,
ще гасят вечер кандилата
на своите тъжни майки.

ОТ ДРУГАТА СТРАНА НА ВРЕМЕТО

Да влезем в мрака на отвъдното със свещ в ръка,
да осветим частица от пространството,
което не познаваме
поне за себе си, ако не за другите.
Като се върнем тука, духнали свещта,
да можем да разкажем какво видяхме там, отвъд,
от другата страна на Времето.

СЪДБАТА ЧУКА НА СТЕНАТА НА ДЪЖДА

О, чука на стената на дъжда съдбата.
Съдбата чука на стената на дъжда.
Валят годините над теб.
Затваря се вратата
и падат от небето ти
звезда подир звезда.

Ще падне и последната звезда,
когато си отидеш,
и ще настане мрак над тебе,
тежък мрак.
Какво? Хвалебствия или обиди?
Ще бъде все едно
и все едно приятел или враг
ще произнесе надгробното ти слово,
за теб ще бъде все едно, о, все едно,
нали не можеш да се върнеш на света отново.

И пак ще чука на стената на дъжда
съдбата,
съдбата, безпощадната съдба,

ще се забрави
и рождената и смъртната ти дата
и аз самият себе си ще погреба

във гроба на забравата, във гроба,
на небитието зад хоризонтната черта
и все едно с омраза или обич
ще те покрие в черно,
плащеницата на вечерта.

СЪЩНОСТТА НА НЕЩАТА

На другия край на света,
на другия край на земята,
на другия край на живота
е пропастта,
която е вашият край и която
е ваше начало.
От нея започва
вашият втори живот,
животът без суета,
без тяло, без видимост,
без зима и лято
и повече от сигурно
без опасността
от Юди и Ироди,
започва самият живот
на душата,
освободена от всички
земни телесни неща,
дарена от Бога със свободата,
която душата тук на земята
мечта.
На другия край,
на другия край на земята,
отвъд пропастта
е всъщност
същността на нещата.

ДЖОНАТАН ДЪН

ПРЕВОДАЧЪТ КАТО ПОКЛОННИК: САМИ ЛИ СМЕ, КОГАТО ПРЕВЕЖДАМЕ?

Какво е текстът? Някой човек сяда, допира писалката до хартията и ако има късмет (или вдъхновение), първите букви, и с насъщните разстояния, и думите идват в такава последователност, че са забавни, остроумни или разказват история. Но къде почва текстът? Дали почва с нас? Дали е поток на подсъзнанието, в който дълбаем? Завинаги ли е казан и завинаги ли ще бъде?

Ако е вярно, че писателите са вдъхновени или търсят вдъхновение, това би означавало, че текстът идва чрез тях, а не от тях. Чудя се колко ли автори биха се зарекли, че са първоизточникът на това, което пишат. До каква степен сме първоизточник на всичко около нас, включително въздуха, земята, идеите, храната? Не сме ли в същността си всички преводачи? С цел да се покачи рейтингът на преводача е модерно да говорим за преводача като писател. Което е пародия на справедливостта. Писателят е, както и всеки човек, преводач.

Превеждаме нещата, които идват до нас. Живеем в ерата на Аз-а, егото, което в английския се пише с права линия (I). Трябва да броим низходящо от правата линия, за да стигнем до нула, О-то на откриването. Така че сме свикнали да работим в две измерения. Теглим черта на земята, ограда или граница, и казваме, че от тук до там е мое (независимо от факта, че никога не сме били и няма да бъдем отговорни за създаването на земята, на която стоим). По същия начин, като преводачи, теглим линия между текста и превода. Но линиите, подобно на стените, имат свойството да са нестабилни.

Ако някога направим отпратка към трета точка, ако превеждаме с духа, ще се получи триъгълник, който, подобно на пирамидата, е много по-устойчив. Става дума за онзи тънък глас в главите ни, който ни подсказва, нашето подсъзнание, ако предпочитате, онзи, за когото сме виновни, че пренебрегваме толкова често. Нерядко съм търсил разрешение на някакъв преводачески проблем и тънкият глас е крещял отговора в главата ми, доколкото е способен да крещи въобще.

Същото е със съвпаденията. Случвало ли ви се е да превеждате нещо, дума или израз, само за да срещнете същата дума или израз по-късно през деня в книга, в разговор, върху стена или облекло, понякога дори по-сполучливо употребен, отколкото при вас? Случвало ли ви се е понякога да търсите дума в речника и да откриете друга дума или израз от същото изречение в примерите към думата,

сякаш потвърждавайки интуицията ви?

Бих искал да кажа, че не сме сами, когато превеждаме. Преводът е пътуване, по време на което даваме и получаваме смисъл. Вярвам, че затова Бог ни е разпръснал при Вавилон. Имали сме един език, без нужда от преводачи. Били сме на път да се обожествим с една кула, стигаща до небесата (тази права линия отново!). Но само чрез превеждането на другия можем да научим кой е Бог – английската дума за друг и гръцката за Бог, бидейки свързани с разлика в една-единствена буква (other-theos).

В този свят преводачът е изтласкан на границата. Той е принуден да живее на линията, чието съществуване всъщност отрича. Но пренасяйки смисъл от едната до другата страна, съшивайки раната, която е човешкото его, той не е сам. И това има практическо приложение. Моите преводи се преобразиха, когато отворих себе си към духа и направих отпратка към трета точка, като някой, който, вървейки, се ориентира по забележителностите.

По същия начин, по който нещата идват първо до и сетне чрез нас, твърдя, че ние не сме източникът на езика. Твърдя също така, че думите са живо същество, което, подобно на цялото творение, говори свой собствен език, език, за който не сме вещи и който като поклонници трябва да научим, ако някога въобще се надяваме да открием смисъла под повърхността, зад хоризонталната линия на времето и външността. Това отваря две възможности: че преводът, върху който работим, вече съществува, трябва само да трием върху хартията, както се взима релефен отпечатък; и че всъщност това, което писателите правят, е да превеждат невидими текстове, вадейки ги на повърхността, нещо като да превеждаш от непознат език.

Да бъдеш преводач е толкова естествено, колкото това, че сме хора. Преводачът осъзнава, че той не е авторът. Неговият патрон е свети Христофор, защото подобно на него, задачата му е да пренесе Христос, смисъла, през реката.

Превод от английски: Цветанка Еленкова

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

Катерина Гаджева

ОТПЕЧАТЪЦИ[1]

Нищо и никаква подробност, която дори не съм сигурна, че забелязах съзнателно. Малка галерия в Санкт Петербург. Изложба на стари фотографии. Имаше някакво едва забележимо петно встрани от една семейна сцена, странен придатък към интимната идилия, нечие присъствие нито съвсем вън, нито съвсем вътре в кадъра. Фотографът беше оставил цялата информация за себе си на един квадратен сантиметър – отпечатък от пръст.

Днес, във времето на цифровата фотография, става все по-трудно да се допусне, че грешките могат да имат стойност и да носят очарование. Да приемем със смирение резултатите от човешката слабост означава да признаем красотата и превъзходството на заобикалящия ни свят. Този свят, чийто абсолютно възхитителен и незамъглен образ може да види единствен Бог, който сам го е сътворил. В много от легендите, които обясняват възникването на един или друг метод в историята на фотографията, е заложена идеята за изображението, появяващо се сякаш „от нищо", по своя собствена воля, въпреки и независимо от човека, който едва впоследствие придобива знанието и умението да възпроизвежда случилото се. Онова, което ни заобикаля, само̀ ни дарява със своя отпечатък – всеки път нов, всеки път непредвидимо различен. На фотографа остава единствено да „разкрие" изображението, да помогне на формите, сякаш вече съществували предварително, да изникнат плавно една след друга.

Голямата цел на фотографската техника днес е да заличи възможно най-професионално следите от човешкото несъвършенство. Стремежът е към създаването на напълно предвидимо изображение, което не само претендира да е копие на действителността, а дори се обявява за по-добро от самата действителност. Фотографията отдавна е престанала да бъде чудо – тя е напълно подвластна на нашите намерения и настроения. Вероятно това е единственото изкуство, което с гордост обявява, че е „достъпно", „бързо", „лесно" и „удобно".

[1] Изложбата *Отпечатъци. Благородните процеси във фотографията. Георги Ст. Георгиев и съвременни автори* се състоя в галерия „Кръг+" (18.02.2009 – 08.03.2009).

За всички онези, които все пак предпочитат криволичещите и несигурни фотографски пътеки, миналото предлага вълнуващи маршрути. Докато бъдещето е непредставимо, плашещо и неясно, миналото е устойчиво, недвусмислено и неизменно. В него групи като *Ratts of the Capital* и *Наос* намират спокоен естетически пристан. Тук се цени статиката, а не динамиката, тишината, а не крещящата образност. Налице е непрестанно двупосочно движение – дарявайки с присъствие всичко онова, на което са образ, отпечатъците непрестанно ни облъхват с огромната празнота, с бездната на отсъствие, която влекат със себе си[2]. Колкото използваните фотографски процеси са по-стари, толкова повече ни доближават към една предишна епоха, към „божественото", към природата, към примитивните знания[3]. Бихме могли да ги видим в тази им същност само ако предвидливо избегнем грешката сами да обездвижим и вцепеним образа, като се отдадем единствено на ценността му като технически експеримент.

Вероятно класическата фотография плаши и затова, защото най-ясно показва крехкостта на земното съществуване, неумолимото гаснене на отреденото ни време. Участта на снимката ни напомня, че като странници не бива да се привързваме страстно към тази земя, където всичко е временно – ние ще го напуснем и то ще ни остави. Тя споделя съдбата на земния живот – ражда се в тъмната стая, цъфти за момент и след това остарява – изоставена от всички. *Какво представлява отпечатъкът?* – пита Павел Флоренски. – *Лист хартия, най-нетрайното, което можем да си представим – и се мачка, и се къса, и се мокри, и пламва от огъня, и плесенясва, дори не може да бъде почистена – символ на тленността"*[4].

---

[2] Алексиева, Е. *Даряване и отнемане на образа. Фотографията като градина на смъртта*. В: Следва, 2003, № 5,13.

[3] Бодрияр, Ж. *Системата на предметите*. С.2003, с.80-81.

[4] Флоренски, П. *Иконостас*. С. 1994, с.82.