



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО 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
е-mail: hkultura@communitas-bg.org

главен редактор:
проф. дфн Калин Янакиев

водец броя:
проф. дфн Калин Янакиев

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

оформление:
Чавдар Гюзелев
Николай Киров

печат:
Полиграфически комбинат – София

През 2010 г. списание „Християнство и култура“ ще излезе в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

Редакционният екип с главен редактор М. Методиев в състав В. Домусчиева, Д. Спасов, и Т. Николов подготвя пет броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискуссионни проблеми от областта на християнството и културата.

Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Вл. Градев, проф. Г. Каприев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя пет броя с академична насоченост.

Списанието е свободна дискуссионна 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“, 2010
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

В броя са представени снимки от Светите земи на Бойко Йорданов и Стефка Борисова
На корицата: снимка от храма „Възкресение Христово“ в Иерусалим. Автор: Бойко Йорданов

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година IX/2010/брой 4 (51)
ПРОЛЕТ

КУЛТУРА

Християнство и истина

4

Две основни предпоставки на евхаристийната
еклесиология

о. Добромир Димитров

Философията и богословското мислене

еп. Атанасий Йевтич

Един дискуссионен въпрос у Тома от Аквино:
причините за греха. (1) Бог или дяволът?

Цочо Бояджиев

Софиология или Православие?

Стоян Танев

Християнство и съвременност

64

Икономика, морал, ценности – Калин Янакиев разговаря с Димитър Бъчваров

Франция: религиозни символи, светското начало

Сесилия Габизон

Филип Портие

Християнска философия

77

Проблемът за времето

Емил Брунер

Наказание и милост

Калин Янакиев

Още веднъж за антиномията между
справедливостта и милостта

Орлин Йорданов

Християнство и история

106

Епиката *Пътуване към Петербург* в българската
литературна, политическа и религиозна култура
от първите десетилетия на XX век

Михаил Негелчев

Пътища

121

Антихрист или Грехопагението на Ларс фон Триер

Емилия Дворянова

Протоіерей Добромир Димитров е роден през 1976 г. в гр. Русе. Завършил е магистратура по иконография (2002 г.) и магистратура по теология (2006 г.) в Православния богословски факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“.

От 2008 година е редовен асистент по църковно право към катедра „Историческо и практическо богословие“ към Православния факултет във Велико Търново.

Ръкоположен е за клирик на Българската православна църква през 2001 година.

Протоіерей Добромир Димитров

ДВЕ ОСНОВНИ ПРЕДПОСТАВКИ НА ЕВХАРИСТИЙНАТА ЕКЛЕСИОЛОГИЯ

В началото на тази тема трябва да се има предвид, че за древната Църква не съществува друг тип еклесиология освен *евхаристийната*. Този факт е толкова важен за нас, че можем да го наречем *екзистенциален* и конституиращ живота на Църквата. Дори трябва да се добави, че благодарение на евхаристийната еклесиология Православието винаги е можело да разпознава автентичното от неавтентичното, истинското предание (*traditio veritatis*) от старинната заблуда (*vetustas erroris*). Това *различаване на духовете* (срв. 1 Йоан 4:1) е било нужно поради факта, че големите културни и политически условия, белязали световната история след раждането на Църквата, са оказвали влияние и върху живота ѝ.

Особено след пагането на Византия в църковния живот се наблюдава упадък, произтичащ от кризата на богословието, което е дихание на Църквата. Стига се дотам, че практиката, опитът на Църквата се отчуждава от своите литургични корени и възприема практики, които винаги са били чужди, но за съжаление и до днес са припознати като автентични и не се подлагат на съмнение.

Заради това връщането към евхаристийната еклесиология е особено нужно, тъй като тя представлява автентичният критерий на Преданието. Тук обаче под евхаристийна еклесиология не бива да се разбира някаква идеология, а опитът и усилията на съвременната богословска мисъл да преоткрие и да съживи истинските принципи, върху които се изгражда Църквата. Тя ни е необходима и поради факта, че в съвременния християнски свят са се случили и се случват важни промени, непознати в досегашната му история. Тези промени със своите последици още не са достатъчно разбрани и осмислени и съществува реална опасност за самото битие на Църквата, ако тя не отговори на предизвикателствата.

Процесите са толкова бързи, че днес в страни, традиционно християнски, вече съществува реалната опасност за Църквата. Ако тя бъде тотално секуляризирана, ще се превърне просто в една от обществените институции без влияние в обществото и в живота на отделния човек. Евхаристията (ευχαριστία) – Тайнството на Христовото присъствие и центърът на Църквата, се заменя със съсредоточаване върху енорийската социална дейност и активизъм, придобиването на имущество, а отношението към *религията* ще бъде като към „национално културно наследство”. На всички тези предизвикателства можем да отговорим единствено чрез възвръщане към единствения харизматичен, светотайствен живот, реализиран чрез обръщане към истинския богословския етос (ἔθος) на Евхаристията, който е критерий за автентичността на Църквата. Както пише митрополит Йоан Зизюлас: „условията на нашето време са говели го това, че Православието е принудено да се обърне, да се върне към собствените си исторически и богословски корени, за да намери вдъхновение и път”¹. Именно това обръщане, това завръщане към евхаристийното богословие на Църквата, е единственият път за разкриването и потвърждаване на идентичността ѝ в секуларното постмодерно общество.

След всичко, казано дотук, по-долу ще се опитам да разгледам две от главните предпоставки на евхаристийната еклесиология: 1. Църквата като *евхаристийно събрание* и 2. Божият народ като *царствено свещенство*, които го голяма степен разкриват същността на евхаристийната еклесиология. Направените изводи биха могли да бъдат „диагноза” и същевременно надежда за скорошно оздравяване на църковната ни действителност.

Църквата като евхаристийно събрание

Когато говорим за Евхаристията, ние всъщност говорим за Църквата. А за Църквата можем да говорим само ако мислим за нея като за жива реалност, т.е. като събрание за вечерята Господня². Там, в това събрание (σύναξις), ние служим на Бога и тогава всеки служи с другите под председателството на един. Без служение няма събрание в Църквата, но и без събрание няма служение. Без участници няма трапеза, но и без възглавител на трапезата няма участници в нея³. Тези важни особености винаги са били предпоставки за автентичния живот на древната Църква.

Във всяко тайнство Църквата се моли за неговото извършване, но в Евхаристията Църквата се моли за самата себе си, т.е. за целия народ Божи, събран със своя председател (προεστώς) „заради участието в трапезата Господня”⁴. Църквата е и Христовото дело на земята, и Неговото присъствие в света, „за да пребивава с нас и да действа по-пълно, отколкото е действал преди”, *защото*

¹ Зизюлас, митр. Ј, Православие. Београд, 2003, с.19

² Йевтич, еп. Ат. *Учението на св. Ириней Лионски за Църквата*. в:// Църква, Православие, Евхаристия – кратка антология на съвременното сръбско богословие, ч. I, С., 1999, с. 83.

³ Афанасиев, Н. *Трапеза Господня*, ВТ., 1999, с. 10.

⁴ Пак там, с. 16.

*Дух Светий още не бе даден, понеже Иисус още не бе прославен (Йоан 7:39)*⁵. Чрез евхаристийните дарове ние ставаме членове на *Тялото Христово*, приемаме дара на Светия Дух, защото Христос не може да бъде изолиран от Духа, чрез когото е роден от Богородица. В това съвършено събрание се постига преобразяването, освещаването и обоженето (θέωσις) на човешкия рог в Светия Дух. Св. Иринеи Лионски, епископ на църквата в Галия (ок. 140–202), свидетелства: „Защото там, където е Църквата, там е и Духът Божий, и където е Духът Божи, там е и Църквата, и всяка благодат; а Духът е истина⁶. Чрез събранието в Светия Дух се съзидва Църквата. Тя е истинското *Тяло* на Господа и потвърждение на Въплъщението на Сина и Логоса Божи. В деня на Петдесетница едно събрание от последователи става Народ Божи (λαός του Θεού), напоено от благодатта на Светия Дух в *едно тяло* (1 Кор. 12:13), съзидано в Евхаристията, извършена *във* и *чрез* Духа⁷. Евхаристията е гуховната жертва на събранието и предвкушване на новия еон, защото това събрание по своята природа е есхатологично, *икона, отпечатък на Бога* по гумите на св. Максим Изповедник⁸. По този повод протопр. Николай Афанасиев пише: „Народът Божи, когото Бог образувал за Себе Си в Новия Завет, се събира от Него в *Тялото Христово*. Кръстените стават „едно тяло“ по време на Евхаристията. Затова Евхаристията, съгласно израза на св. Дионисий Ареопагит, е тайната на събранието, а събранието на народа Божи в Христа е Църква⁹. Заради това гревната Църква преживява и разбира това събрание като евхаристийно, т.е. литургично по своята природа. Думата *литургия* (λείτουργία) не означава само дело на народа (ἔργον του λαού), а означава и действие, чрез което група хора стават общност, каквато преди това те не са били. Тази гума означава още и служение на един човек или на група хора от името на цялата общност. В гревния Израил *литургията* била общото дело на малка група хора избрани, които имали за цел да подготвят света за Игването на Месия¹⁰. Новият Израил – Църквата, е Литургия, служение, призвание да се действа в този свят по подобие на Христос, да се свидетелства за Него и Неговото Царство. Литургията е вече събранието на предстоятеля и верните, образуващи едно тяло, в което всеки изпълнява своето служение. Служенията включват в себе си идея за съслужение, следователно не можем да говорим за Църква без съслужение в събранието.

Същността на Църквата е Евхаристията. Не може да се формулира учение за Църквата независимо от учението за Евхаристията, както и Евхаристията не може да се разбере извън и без Църквата¹¹. Църквата се разкрива и като *тяло Христово* (1 Кор. 12:28), преживявано в Евхаристията и потвърждавано в Евхаристията. Заради това е необходимо всички членове на Църквата, всички членове на *Тялото Христово*, да актуализират по личен начин служението и мястото

⁵ Флоровски, Г. *Съборността на Църквата*//Библия, Църква, Предание. С., 2003, с. 43.

⁶ Св. Иринеи Лионски, цит. по Йевтич, еп. Ат. //Библия, църква, предание, С., 1999, с. 42.

⁷ Афанасиев, Н. Цит. съч., с. 9.

⁸ Св. Максим Изповедник. *Мистагогия*, гл. I //Светоотеческо наследство, Изборник. С., 2001, с. 156.

⁹ Пак там.

¹⁰ Шмеман, Ал. *За живота на света*. С., 2004, с. 51.

¹¹ Афанасиев, Н. Цит. съч., с. 11.

си в Евхаристията. За гревните християни да бъдеш в Църквата значи да участваш в нейното евхаристийно събрание, т.е. където е евхаристийното събрание, там е и Църквата, а където е Църквата, там е и евхаристийното събрание¹². За това свидетелства св. Юстин Мъченик (†165): „В така наричания ден на слънцето ние имаме събрание на едно място на всички живеещи по градове и села“¹³. Тук виждаме, че Евхаристията е отъждествявана със събранието и това наименование се запазва още много векове. Църквата е едновременно и *събрание*, и *тайнство* (μυστήριον), което за цялото апостолско-светоотеческо предание е реално и истинско общение с Христос – общение в събранието и събрание на общността. Този тип еклесиология се основава на христологията или по-точно представлява нейно естествено продължение. Христологията в Православието е неотделима и от триадологията, следователно в тази евхаристийна еклесиология чрез Евхаристията е разкрита цялата реалност на общението (*κοινωνία*) със Света Троица. Евхаристията е и критерий за църковната структура, защото тя се съзидва в нея¹⁴.

Литургията, както казахме вече, е „тайна на събранието“. Христос е гошъл „да събере наедно и разпиленте чедга Божи“ (1 Кор. 11:53). В проповедите на апостолите се подчертава, че всички старозаветни пророчества са изпълнени, народът е събран около Месия и нещо повече – вече е съединен с Него. Това е тази велика тайна на общението (*κοινωνία*) с Христа: *защото, дето са двама или трима събрани в Мое име, там съм Аз посред тях*. (Мат. 18:21). Непостижимото чудо – преобразяването на съвкупността от грешни и недостойни хора в една общност, в Тяло Христово, се осъществява в делото на Евхаристията чрез благодатта на Духа. Това е толкова велико, че прот. Александър Шмеман говори: „Колко често ние казваме, че отиваме на Църква, като забравяме, че всъщност ние сме Църквата, че Христос пребивава в своите членове и че Църквата не е до нас или над нас, а ние сме в Христос и Христос в нас“¹⁵. Св. Максим Исповедник ни разкрива, че в събранието Светият Дух и „Неговата благодат превръща и преобразува всеки от тези, които се намират там, и съответно на самия Него, наистина ги преизвайва съобразно по-божественото и ги води към това, което се явява чрез извършваните тайнства“¹⁶.

Много от християните днес смятат, че най-важното в християнството е шансът на всеки човек за някакво лично, духовно усъвършенстване, но именно в такъв ред на мисли се изпуска най-важното – че на християните преди всичко е дадено и завещано да бъдат Църква, да са: *...род избран, царствено свещенство, народ свет люде придобити* (1 Петр. 2:9), да явяват и изповядват Христовото присъствие и Неговото Царство в света. Тълкувайки тези думи, ние трябва да имаме съзнанието, че светостта на Църквата не е наша святост, а на Христа, Който я е възлюбил и е предал Себе си за нея, за да я освети и тя да бъде...

¹² Пак там, с. 14.

¹³ Св. Юстин Мъченик, *Апология*, гл. 67, М., 1864, с. 107–108.

¹⁴ Майендорф, Й. *Византийско богословие*, С., 1995, с. 260. Виж и Фидас. Вл. *Канонско право*, Београд, 2001, с. 6.

¹⁵ Шмеман, Ал. *Евхаристия – Тайнство Царства*, Париж, 1984, с. 29.

¹⁶ Св. Максим Исповедник, *Пос съч.* гл. 24, с. 187.

славна Църква, която няма петно, или порок, или нещо подобно, но да бъде света и непорочна (Еф. 5:25–27). Тази святост ние получаваме в Кръщението и Миропомазанието, за да участваме в евхаристийното събрание. Ето защо в древността всички християни се наричали свети и ето защо евхаристийното събрание е нашето служение и нашият живот. Ние сме посветени в него и то принадлежи на нас, докато ние сами не се отлъчим от него. Реалното участие в евхаристийното събрание е приобщаването със св. Дарове и затова според св. Максим Исповедник евхаристийното общение на вярващите конституира самата „ипостас“ на Църквата¹⁷. Единствено по този начин ние можем да възрастваме в святост и да изпълним всичко, което ни е заповядано. Събраната в Евхаристията Църква, макар и понякога ограничена до *двама или трима*, е образ и същевременно осъществяване на Тялото Христово и именно заради това събраните могат да се причастят, т.е. да бъдат съобщници на Тялото и Кръвта Христови, явявайки Него в своето събрание¹⁸. Никои и никога не би могъл да се приобщава, никои и никога не би могъл да бъде достоен и достатъчно свят за това, ако не ни беше дадено и заповядано в Църквата, в събранието, в това тайнствено единство, в което ние, съставлявайки Тялото Христово, можем неосъдно да наречем Бога наш Отец и да бъдем участници и причастници на Божествения живот. Днес това съборно евхаристийно съзнание е изгубено, главно поради практикуването на едно *индивидуално-благочестиво* християнство, чрез което не се участва в събранието на Тайнството и не се съединява раздробената наша човешка природа в богочовеческото единство на Господ Иисус Христос.

Този индивидуализъм, т.е. загубата на съборното съзнание за Църквата като евхаристийно събрание, се проявява във всички области на църковния живот – литургическата практика, аскетичния живот, църковното изкуството. Пример за това е фактът, че съвременната храмовата архитектура не отразява истината за евхаристийно-съборната природа на Църквата. Храмът, изграден заради Евхаристията, е неоспоримо свидетелство, че християнското съзнание винаги е отъждествявало Църквата с евхаристийното събрание и след това с храма, като той естествено също се назовавал църква, т.е. като *мястото*, в което събранието става Църква чрез Евхаристията.

Църквата и църковният живот не могат да бъдат разбрани без Евхаристията, но от друга страна, Евхаристията е немислима извън събранието на общността. Връзката на Евхаристията със събранието се разбира само в есхатологична перспектива, тъй като само в евхаристийния опит общността на Верните се преживява като Тяло Христово и общност на Светия Дух, т.е. като жива икона на Царството Божие¹⁹. Извън тази есхатологична перспектива общността би се превърнала в обикновена религиозна институция, а Евхаристията – в обикновен ритуал, възпоменаващ миналото или допълващ нашето индивидуално благочестие. Екклесиологичното съзнание за Църквата като *събрание* и *общ-*

¹⁷ Св. Максим Исповедник, *Мистагогия* 2,2(РГ 91, 688D) и по-подробно виж Тутеков, Св. Добродетелта заради истината // Богословски и антропологични основи на аретологията, ВТ, 2009, с. 398.

¹⁸ Шмеман, Ал. *Евхаристия – Тайнство Царства*, с. 29.

¹⁹ Вж. Фелми, К. *Опитът на Църквата в Евхаристията* // Въведение в съвременното православно богословие. С., 2007, с. 247-251.

ност на Евхаристия остава автентично само в живия есхатологичен опит от присъствието на Христос, а този опит е възможен само в тайнствата, които по гумите на св. Николай Кавасила са *прозорци*, през които Христос се връща отново, за да пребивава в света и Своята Църква²⁰.

Божият народ като „царствено свещенство” (βασιλειον ιεράτευμα)

Темата за участието на Божия народ в извършването на Евхаристията е тема за самата структура на Църквата²¹. Самия акт на извършване на Евхаристията предполага служението на епископа и народа, но от друга страна, тъкмо в това събитие Божият народ преживява себе си като *царствено свещенство, народ свет, люде придобити* (1 Петр. 2:9). Тази еклесиологична истина е критерий за правилното разбиране структурата на Църквата – както за отношението между клира и миряните²², така и за служението на Божия народ при извършването на Евхаристията. За да бъде това разбиране по-пълно, трябва последователно да се разгледат въпросите за принадлежността към царственото свещенство на Божия народ, за мястото му в йерархическата структура на Църквата и проблемите, до които е довело загубата на това съзнание.

Човекът става член на Божия народ чрез тайнството на Кръщението и Миропомазанието, което е единственият начин за *влизване* в Църквата²³. Човешкият живот започва с раждането, а в контекста на църковното учение „християнското битие, живот и морал започват от момента, когато вярващият се кръщава в Христос, в Неговата смърт и възкресение (срв. Гал. 3:27, Рим. 6:3-6), защото тогава той се облича в Него, става съучастник и причастен на Неговата богочовешка смърт и Възкресение, като с това става съобразен с Него²⁴. Св. ап. Павел пише: *Всички, които в Христа се кръстихте, в Христа се облякохте* (Гал. 3:27)²⁵, в смисъл че в Кръщението получаваме Неговия живот като наш живот²⁶. Кръщението е влизането на човека в Светотроичната Тайна на спасението и е *дарът на осиновлението*²⁷ и предвкусването на Царството Божие. В тайнството Кръщение човек става член на Тялото Христово и получава опре-

²⁰ „Чрез светите тайнства като през прозорец влиза Слънцето на правдата в този тъмен свят“ – Св. Николай Кавсила, *Тълкование на Божествената литургия 1*(PG 150, 5004 BC).

²¹ Вж. Νέλλας, Π. Βασιλειον ιεράτευμα. Μελέτη επί του προβλήματος του λαϊκού στοιχείου // Σύναξις (Αθήνα), № 83, 2002, с. 48 и Евдокимов, П. *Всеобщее священство мирян в Восточной традиции*. www. StFilatet. R// Богословие и философия//http, 26. 08. 2005, pp. 2-3.

²² *Думата мирянин, миряни(κοσμικός, κοσμοί)* е въведена късно, за да се различават монасите, които живеят извън света, т.е. в манастир, от хората, които живеят в света (во *мира*). Този термин не може да обясни мястото на християнина в Църквата и не е удачно да бъде противопоставян на клира, който в по-голямата си част също живее в света.

²³ Подробно изследване на въпроса има в книгата на прот. Николай Афанасиев *Вступление в Церковь*. М., 1993.

²⁴ Левтић, Ат. *Трагање за Христом*, цит. по Тутеков, Св. Литургични измерения на нравственоста. ВТ, 2000, с. 32.

²⁵ Тези думи Църквата е въкала в победна песен, която се пеела по време на тържествената лития на новокръстените в Литургията, а днес при „обикаляне“ около светия купел.

²⁶ Шмеман, Ал. *От вода и дух*. С., 2005, с. 63.

²⁷ Последование на Кръщението, Требник, Молитва 3-та.

гелено място (τόπος) в структурата на евхаристиѝното събрание. Тази истина е жизненоважна за църковния живот и затова Църквата винаги е подготвяла вярващите за тяхното участие в този общ живот. Кръщението просветлява помрачения от човека Божия образ, а Миропомазанието възстановява божественото подобие²⁸. Св. Николай Кавасила казва, че Светия Дух ни дава сила „да действваме за слава Божия“²⁹. Така умит и помазан, новокръстеният става част от Божия народ /λαός Θεού/³⁰, участник в „царството на избраните“, на новия Израил, на светия народ (срв. 1 Петр. 2:9)”. Принадлежността и участието в този народ няма абстрактен идеологически характер, а е напълно реално, тъй като се потвърждава в участието в Евхаристията, т.е. в събранието на лаоса и предстоятеля, образующи Църква Божия (ἐκκλησία του Θεού)³¹. Християнинът става *лаик*, член на лаоса – на народа. За съжаление днешният смисъл на думата лаик е изместен към *‘непосветен’*, което е в противоположност на смисъла, който е влагало ранното църковно съзнание в този термин³². Но изхождайки от евхаристиѝната еклесиология, можем да заявим, че клириците също са членове на лаоса, членове на тялото на Църквата. Те са в пълния смисъл на думата *лаици* и затова, ако се окаже, че те не са *посветени*, т.е. че са некръстени и не са част от Божия народ, ръкоположението им се считало за недействително³³. В Евхаристиѝното събрание всички свещенодействат, но това свещенодействие на всички се изразява чрез един, т.е. чрез епископа. Това е природата на всяко свещенослужение в Църквата. Принасящият винаги е един, а всички останали са в съслужение с него³⁴. В Евхаристиѝното събрание свещенодействал този, който заемал централното място на него и принасял благогарението, в което всички участвали. Немислимо е било принасящият сам, без лаоса да извърши Приношението, както и народът да е на Евхаристията без своя предстоятел, който е гарант за единството на Църквата³⁵. Винаги всички били *на едно и също* (ἐπί τό

²⁸ Вж. Евдокимов, П. *Православието*. С., 2006. с. 354.

²⁹ Св. Николай Кавасила, цит. по Павел Едокимов – Цит. съч., с. 354.

³⁰ Панайотис Нелас прави следното уточнение: „Терминът „лаикос“ (λαϊκός) произлиза от думата „лаос“ (λαός), народ. Следователно лаици са тези, които принадлежат към народа, тези, които го формират. Термините „лаикос“ и „лаос“ съвпадат напълно така, че ако трябва да се определи смисълът на думата „лаос“, ще трябва просто да говорим за християнина, да извлечем смисъла на двете тайнства на християнското посвещение – Кръщението и Миропомазанието. В действителност „лаикос“ е всеки християнин, всеки кръстен, всеки член на Църквата. Всъщност се поражда голям проблем, ако разглеждаме термините „лаикос“ и „клирикос“ (κληρικόσ) паралелно. В православната перспектива тези два термина въобще не са паралелни, а имат един център”. Νέλλας, Π. Βασίλειον ιεράτευμα. Μελέτη επί του προβλήματος του λαϊκού στοιχείου // Σύναξις (Αθήνα), № 83, 2002, σ. 49.

³¹ Вж. св. Дионисий Ареопagit, *За църковната Иерархия*, гл. III: 79,5-15. С., 2001, с. 75.

³² Замяната на думата лаик с мирянин показва загубата на съзнанието, че лаосът е народа Божия. Митр. Йоан Зизюлас пише, че „непосветеността“ на лаиците, се заражда главно на Запад, но неминуемо прониква и в Източната църква. През XIII век схоластиците, базирайки се на западната метафизика, която се развива от бл. Августин до Тома Аквински, „извършват радикални промени в критериите и предпоставките на църковното богословие“. Вж. Zizioulas, J. *Being as Communion: Studies in the Personhood of the Church*, SVS Pres, New York, 1997 p. 217.

³³ Вж. Νέλλας, Π. Βασίλειον ιεράτευμα, σ. 49.

³⁴ Афанасиев, Н. *Церковь Духа Святого*. М., 1993, с. 6.

³⁵ Вж. Зизюлас, J. *Единство цркве у светој евхаристији и у епископу у први три века*. Нови Сад, 1997.

αυτό)³⁶ място и винаги заедно. Предстоятел и народ, макар и на едно определено място, заедно представляват цялата съборна и апостолска Църква в пълнота. За тази пълнота прот. Николай Афанасиев пише, че тя като: „omnis gratia” – има абсолютен, а не относителен характер, постоянен, а не временен, т.е. само харизматици могат да бъдат членове на Църквата. Дарът на Духа, който получава всеки верен в тайнствата на приемането в Църквата, е харизмата на царственото свещенство. В Църквата няма дарове на Духа без служения, както няма служения без даровете. Чрез харизмата на царственото свещенство верните са призвани към свещеническото служение в Църквата³⁷. Евхаристийното събрание е събрание от народ на свещеници, които свещенодействат на Бога в Христос³⁸, и това свещенодействие е явяването на Църквата Божия в нейната пълнота. Църквата е там, където е Христос, но Христос присъства всеки път в пълнотата и единството на своето Тяло в Евхаристията. Така Бог е сред своя народ, а верните със страхопочитание съзерцават Възкресението на своя Спасител³⁹.

Църквата е една, защото тя има единно Евхаристийно събрание, на което се събира народа Божий, състоящ се от свещеници със своя предстоятел, избран от същият този народ. Както многото евхаристии, извършени във времето, не разделят единното Тяло Христово, т.е. както *Иисус Христос е същият вчера, и днес, и вовеки* (Евр. 13:8), така и множествеността на евхаристийните събрания не разрушават единството на Църквата Божия, т.е. и в пространството, и във времето евхаристийното събрание остава едно и също.

Евхаристията се преживява като Тайнството на събранието, Тайнство на единението и няма никакъв друг критерий за членство в Църквата освен *причастие*. То е завършителният момент на цялото евхаристийно събрание, който не може да се отдели от цялостната структура и последование на Литургията. Литургическата практика на гревната Църква свидетелства, че в евхаристийното събрание са се причастявали онези, които участвали от самото начало, а в евхаристийното събрание участвали само тези, които се причастявали⁴⁰. Тези, които без причина не се приобщавали със св. Тайни, били отлъчвани от него като такива, които нарушават „рега”. Това е засвидетелствано в 8-о и 9-о апостолско правило, които се отнасят както за свещенослужителите, така и за народа: „Епископ, презвитер или дякон, или някой от свещения чин, който не се причасти при извършването на приношението, да представи причината и ако е уважителна, нека бъде извинен, а ако не представи такава, да бъде отлъчен от църковно общение като такъв, който е причинил вреда на народа и е навел подозрение върху тоя, който е извършил приношението, като че го е извършил

³⁶ По-точният превод на думите на св. еванг. Лука в Деян. 2:47: „Господ всекидневно събираше спасяваните на едно и също (ἐπί τό αὐτό)”. Изразът ἐπί τό αὐτό бил пълния израз за Църква, т.е. тя абсолютно се е отъждествявала с Евхаристията. Вж. Афанасиев, Н. *Трапеза господня*, с.14

³⁷ Афанасиев, Н. *Церковь Духа Святаго*, с. 3.

³⁸ Афанасиев, Н. Пак там, с. 4.

³⁹ Клеман, Ол. *Тайна Божанствене Евхаристије*// О Литургии. Београд,1997, с. 68.

⁴⁰ Срв. Афанасиев, Н. *Трапеза Господня*, с. 111.

неправилно”⁴¹, и „Трябва да се отлъчват от църковно общение всички ония верни, които влизат в църква и слушат писанието, но не достояват на молитва и св. причастие до края, като такива, които произвеждат безчиние”⁴² в Църквата”⁴³. За същото говори и 21-о правило на Елвирския събор (304 г.), което постановявало отлъчване на тези, които в продължение на три неделни дни не идват в евхаристийното събрание и не се причастяват. 8-о и 9-о правило се перифразират в 12-о на Сердикийския събор (343 г.), а също и в 80-о на Трулския (691 г.). Това означава, че древната Църква не е допускала по време на извършването на Евхаристията да има *присъстващи*, които в същото време да не са *участващи* в тайнството, т.е. да не приемат св. Причастие.

Показателно е и правило 2-ро на Антиохийския събор (341 г.): „Всички ония, които влизат в църквата и слушат светите писания, но, противно на реда, не остават до край на молитва с народа или които се отклоняват от причастие със светите тайни, нека бъдат отлъчени от църквата, докато не се изповядат и покажат плодове на покаяние и помолят да бъдат опростени”⁴⁴. Това излизане на верните е било излизане с оглашените и каещите се преди началото на Литургията на верните, в която всички се причастявали. Самото действие на *излизането* е било неестествено и ни разкрива, че на Евхаристията могат да присъстват само такива, които се причастяват. Това излизане е било самопонижаване от статута на царското свещенство в статута на отлъчените за тежки грехове и оглашените, защото те нямали дял не само в причастията, но и в молитвите, които предполагали възможността за участие в Евхаристията. Практиката за излизане с оглашените е показателна, защото след началото на Литургията на верните излизането от събранието било принципно невъзможно. Възгласът *Двери, двери* в началото на Литургията на верните свидетелства за затварянето на събранието и невъзможността дори на закъснелите християни да се присъединят към него. С Антиохийското правило и с приведените по горе правила Църквата е декларирала, че участието в Евхаристията трябва да завършва с причастие, независимо дали се отнася за лаоса или за свещения клир. За съжаление обаче тези правила от IV век с времето са изгубили своето значение. Дори през XII век има спорове за тяхното разбиране и задължителност⁴⁵, а през XIII практиката, която те осъждали, била узаконена. Затова през XIV век св. Николай Кавасила вижда в отказа от св. Причастие не нарушаване на някакъв канон, а отхвърляне на Христовия призив: „...Ако някой, на когото е дадена възможност да се присъедини към евхаристийното общение, откаже, той няма да получи освещаването, което дава пиршеството. Не поради факта, че не е присътил, а поради това, че при дадената му възможност е отказал да отиде... Как може да се вярва на любовта на онзи, който е способен да приеме тайнството,

⁴¹ Правила на св. Апостоли //Правила на светата православна Църква, С., 1936, с. 67.

⁴² Т.е. като такива, които разкъсват *възките на мира*, изтъкани от Светия Дух за съзиждане на Църквата (ср. Еф 4:3-4)

⁴³ Правила на св. апостоли //Правила на светата православна Църква, с.67.

⁴⁴ Правила на Антиохийския събор//Правила на светата православна Църква, с. 252.

⁴⁵ Вж. тълкованията на 8-мо и 9-то апостолско правило от Валсамон, Зонара, Аристин и еп. Никодим Милаш в: Правила на св. Православна църква с тълкуванията им. Т. I. С., 1913. с. 34-40.

а не го приема?”⁴⁶. Постепенното изопачаване на гревната църковна практика за редовното причастяване на всяка св. Литургия довело до създаването на нова група в Църквата, която се отъждествявала с верните, но само присъствала на Евхаристията, без да бъде отлъчвана за това. С времето тя станала преобладаваща и заради нея се появил *антидгорът*⁴⁷, който всъщност е заместител на св. Дарове. „Трапезата Господня” престанала да бъде трапеза, извършвана в Църквата и за Църквата⁴⁸. Участието в Евхаристията на народа Божи се отъждествило само с отговора „амин” на отделни възгласи на свещенослужителите, защото молитвите за разлика от възгласите вече се четели тихо. Появил се иконостасът, който отделил олтарът от вярващите и скрил от тях извършването на Евхаристията. Тя се превърнала във велика мистерия, но не в новозаветния смисъл, а почти в елинистичния. Утвърждаването на тази литургическа практика намерило обяснение в положенията на схоластическото богословие, което утвърдило клерикалното разбиране за Църквата, тайнствата и участието в тях. Появили се най-различни изисквания към причастяващите се, макар че за гревната Църква не били познати други предпоставки за участие в Евхаристията освен Кръщението и Миропомазанието, чиито резултат е членството в църковната общност⁴⁹. Верните вече били третираны като *недостойни* за редовно приобщаване към светите Тайни, което е сигурен белег, че е изгубен смисълът на Евхаристията и принижено Кръщението, чрез което се дава тази възможност. Прот. Николай Афанасиев пише: „Личното достойнство или недостойнство не трябва да се усложнява с въпроса за личната ни греховност. Последната винаги остава и дори човешката святост не означава безгрешност. Спасението се извършва чрез благодатта, която е дар Божи, и се извършва в Църквата, а не индивидуално”⁵⁰. Заради това епископът или презвитерът, преди да причасти себе си и народа, повдига от дискоса св. Агнец и възглася: *Светинята е за светите*, а народът му отговаря, че *Един е само свят, Един е само Господ, Исус Христос за слава на Бога Отца. Амин*. Това означава, че само онзи, който се приобщава с Христа, се освещава и че **светостта не е морална категория, а онтологична и е възможна само в Евхаристията**. Твърденията, базирани на някаква клерикална раздвоеност на Църквата, че само свещениците могат да се причастяват в Евхаристията благодарение на някаква *специална* благодат, която ги освобождава от сложна и дълга подготовка и същевременно пък тази подготовка се налага на лаиците, разбиват православната еклесиология. Противно на тази практика, св. Йоан Златоуст казва, че свещеникът не се отличава от лаика при приемането на Причастието, и потвърждава, че „ние всички се удостоверяваме с тях (т.е. със св. дарове); не така, както в Стария Завет, дето едно ядъл свещеникът, а друго – народът, и дето не било позволено на народа да

⁴⁶ Св. Николай Кавасила, *Тълкование на Божествената литургия*, цит. по Ал. Шмеман, *Великият пост*, С., 2006, с. 143.

⁴⁷ Буквално от гръцки *ἀντί* — вместо и *δωρον* — дар — „вместо дарове” осветен хляб, даван за утеха на ония, които не се причастяват.

⁴⁸ Срв. Афанасиев, Н. *Трапеза Господня*, с. 128.

⁴⁹ Шмеман, Ал. *Святая святым*. Киев, 2004, с. 25. Вж. и молитвата на Миропомазанието в Тебника: „*Сам Владико, Всецарю, по Твоето благоутробие, дарувай му (т.е. на новокръстения) и печата на дара на Светия Всесилния и Покланяем Твой Дух и причастието със Светото Тяло и Честната Кръв на Христа Твоего*”.

⁵⁰ Афанасиев, Н. *Трапеза Господня*, с. 131.

се приобщава с това, с което се приобщавал свещеникът. Сега не е така, а на всички се предлага едно тяло и една чаша”⁵¹. Във връзка с това трябва отново да се осмислят постът, изповедта и подготовката за причастие, защото те всички са изключително важни и необходими, но погрешното им разбиране и изопачаване става пречка за редовното причастяване и подхранва разделението между клира и лаиците като членове на Божия народ. Причастяването не е израз на индивидуално благочестие, а белег за принадлежност към народа Божи. Ако Евхаристията се разбира индивидуалистично, т.е. като *частно дело*, естествено възниква въпросът за „честота“ на извършването на това частно дело. Но ако Евхаристията се възприема като *общо дело* на Църквата, т.е. като *всеобщо* дело на царственото свещенство, като *общо* благодарение на Божия народ, тогава подобен въпрос рискува да създаде чисто индивидуалистично отношение към участието в тайнството. Правилното църковно решение е възможно само в рамките на автентичното разбиране за Евхаристията като събитие на участие в тялото Христово, в събранието на евхаристийната общност. Тогава приобщаването с евхаристийните дарове има смисъл на приобщаване и единение с Христос и с останалите членове на общността, т.е. потвърждаване на принадлежността на всеки към тялото на Църквата. Решаването на този въпрос не може да става чрез прилагането на някакви „рецепти“, нито да се ограничава до промените в богослужебните практики. Това е въпрос за самата църковна идентичност на вярващите и е израз на съзнанието на Църквата като евхаристийна общност – събрание на целия Божи народ като царствено свещенство и народ свет. „Евхаристийният глас“, за който говорят много съвременни богослови, поражда промяна в отношението към Литургията, но той може да бъде истински заситен не като индивидуален „успех“ на отделния християнин или енория, а като съборно участие на трапезата Господня на цялата Църква.

⁵¹ Св. Йоан Златоуст. *Тълкование върху второто послание на св. ап. Павел към коринтяните*, Беседа 18. С., 1940, с. 305.

Епископ Захумско-Херцеговински Атанасий Йевтич е роден през 1938 г. Завършва семинария и богословски факултет в Белград. Защищава докторат в Атина през 1967 г. на тема *Еклесиологията на апостол Павел според свети Йоан Златоуст*. Приема монашеско пострижение от о. Юстин Попович. Преподава в православния институт „Св. Сергий“ в Париж и в Богословския факултет в Белград. През 2007 г. е удостоен със званието „доктор хонорис кауза“ на Православната семинария „Св. Владимир“ в Ню Йорк.

Автор е на много книги на сръбски, гръцки и френски език. Превежда от старогръцки и от съвременни езици, както и средновековни сръбски текстове. Основни трудове: *Патрология (източните отци и писатели от 4 и 5 век от Никея до Халкидон)*, *Следването на Христос, Христос – Алфа и Омега*, *Духовността на Православието*, *По пътя на отците I и II*, *Богословие и философия*, *Прегръдката на световите*, *Живото Предание в Църквата*, *Макавейските книги* (превод с коментари), *Книга Битие* (превод с коментари), *Богородица – четири беседи на св. Йоан Дамаскин* (критично издание, увод и коментари – на гръцки), *Еклесиологията на апостол Павел* (на гръцки и на сръбски език), *Апостолските мъже* (критично издание, превод с коментари), *Аскетика* (на френски и на сръбски), *Христос – светлина и живот на света* (на гръцки), *Да бъдеш и да живееш в Христа* (на френски и на италиански), *Христос – новата Пасха* (т. I–IV) и гр.

Епископ Атанасий Йевтич

ФИЛОСОФИЯТА И БОГОСЛОВСКОТО МИСЛЕНЕ¹

Какъв статут има за вас богословската беседа (омилия, дискурс)? Какво е отношението между богословието като регионална онтология и богословието като тълкование на текста на откровението?

Не случайно е казано, че християнството е *религия на логоса*, не само в смисъл на разумно слово (λόγος = *слово*) или на логическо говорене, а преди всичко в смисъл на живо свързване на тайната на човешкия разум и слово с живия и ипостасен Божий Логос (вж. Йоан 1:1-18), с живото и умно Божие Слово (както славянският език превежда гръцката дума Λόγος, а оттук и нашите изрази *словесен*, *словесност*, *да се проговори*, *да се заговори*, което нашият мислител и богослов о. Юстин (Попович), връщайки се към гръцкия, е изразил чрез неологизмите: *логосен*, *логосност*, *ологосяване*). Също така известна философска и богословска символика има и фактът, че св. Кирил превежда като първа библейска дума на славянски език тъкмо началото на Евангелието според Йоан: „*Искони бе Слово = В начало беше Словото (= Логос)*“, след което и ние славяните сме про-

¹ Текстът е публикуван в книгата на еп. Атанасий Йевтич, *Философия и теология*, Врњци, 2004, с. 205-225.

говорили нашето човешко мисловно слово, философско и богословско, но в един литургичен контекст.

Колко неуместна само е била замяната, която Гьоте прави на първите гуми на Евангелието според Иоан: „В начало беше *Словото*”, с известната фраза: „В начало беше *делото*” (*Фауст*) и макар че тук не е мястото да говорим за това, веднага трябва да подчертаем, че в християнската традиция, поне онази, на Изток, към която ние принадлежим, не съществува нито *слово*, нито *дело*, ако зад тях не стои жива *личност*. Именно този факт е централен у евангелист Йоан – живото и ипостасно (лично) Слово Божие, Единородният *Син* Божий, Които стана плът (срв. Иоан 1:14, 18) и в Себе Си, като предвечен Логос, открива смисъла на човешкия *логос* – мисловност и слово (неизговорени и изговорени гуми). Тук апостол Йоан съзнателно и преднамерено обединява юдейската (старозаветната библейска) традиция за „словото Божие” и елинската традиция за „логоса”, но като преобразява и превръща и двете в живо и лично християнско свидетелство за живия и истинен *Логос на Живота* (срв. 1 Иоан. 1:1), т.е. за Логоса, Които е едновременно и „истински Бог и живот вечен” (1 Иоан. 5:20) и истински „*Син човешки*”, т.е. истински човек.

Оттук християнската богословска *беседа* (на славянски – *слово*, на гръцки – *Λόγος*, на латинско-френски – *discours*) винаги има *логосен* = *христологичен* характер, което едновременно с това означава – и *литургичен* характер. Това е така, защото в източната (православна) традиция беседването винаги е било своеобразно *литургийстване* на Христа Логоса, а това освен Иоановата е и Павловата традиция (вж. Рим. 15:16): проповедникът е „*литург* на Исуса Христа”, който *йерургийства* (свещеноейства, литургийства – Божието Евангелие).

Литургичният „статут” на богословската беседа в православно богословско предание означава още, че в тази традиция богословието не е нито „регионална онтология”, нито пък е само „тълкуване на текста на откровението”. Поставен така, проблемът вече ни въвежда в една типична за западната християнска традиция проблематика, където богословието или „регионалната онтология”, т.е. „природната” теология, богословие на „чистата” и само философска проблематика; или пък е „библейско”, по-точно „библейстично” богословие, херменевтика, екзегеза и семантика на мъртвото библейско „слово”. В този случай за богословието също щеше да важи максимата на Л. Витгенщайн за границите на езика: „Границите на моя език са граници на моя свят” (*Tractatus logico-philosophicus*), т.е. логическите граници на езика са граници на онова, което може да се изрече, да се мисли и да се разбере, което би лишило от смисъл, от логическо, от логосно съдържание апофатизма на православно богословие относно неразбираемостта, непонятността и неизречимостта на тайната на Живия Бог².

В източната богословска традиция може да се говори за богословска онтология, но не като особен „регион” на общата онтология, нито като за каквато и да

² По-подробно вж.: Букис, Хр. *Езикът на св. Григорий Нисийски в светлината на философския анализ* (на гръцки), Солун, 1970.

било философска онтология, свързана винаги и неразделно с гносеологията. Това е онтология, която превъзхожда понятието *онтология*, така както и Бог превъзхожда понятието за битие (τὸ ὄν), не само със Своята свръхсъщностност, а преди всичко със Своя *троичен* (триадологичен) начин на ипостасно съществуване.

Текстът на Откровението не е „извор“ на богословието, а само боговъгъхновенно словесно *свидетелство* за видяното и преживяно и осъзнато, по мярката на вярата и възприемчивостта на живата личност, която свидетелства за това и на живите личности, към които това свидетелство е насочено.

Откровението е и *богословие*, но преди всичко като *доксология* (*славословие*), *богословието* като *благославяне*, т.е. във функция на *литургията* на Бога, на литургията, която е и умна, словесна, разумна и тайнствена, мистериологична (защото по думите на св. Григорий Нисийски във всяка тайна има логос).

В източната традиция богословието може също така да бъде и тълкуване на текста на Откровението, но винаги в литургичен контекст (и тогава това е най-често *беседа*, литургично тълкуване на прочетенния библейски текст). Не е случайно, че най-големите богослови в източната Църква са били едновременно и литурзи и са произнесли най-изящните богословски съчинения като литургични беседи (като напр. св. Григорий Богослов през IV в.), което се подчертава и от по-новото (неопатристично) богословие (о. Георги Флоровски и о. Юстин Попович), без едновременно с това да престават да се занимават и с философия.

*

За какво въобще говори богословът, когато говори за Бога? В какъв смисъл неговите трудности могат да се сравнят с трудностите на философа, който се осмелява да говори за „Нищото“?

На Изток християнската Църква е била много пестелива, когато е давала званието *богослов* на онези, които са се занимавали с богословие. Епитетът *богослов* като съставна част от името и като свое ново име, са получили само трима свети богослови: Йоан Богослов (апостол и евангелист от I век), св. Григорий Богослов (архиепископ Константинополски от IV век) и св. Симеон Нови Богослов (византийски монах от X–XI век). Естествено това не означава, че в съзнанието на Православието останалите апостоли, църковни отци и учители не заслужават също този епитет, но за него е характерна споменатата пестеливост като израз на сериозност в разбирането за *богословието* и за личностите-богослови. Защото кой и как може да говори за Бога и това да не бъде само „говорене“, но и реално свидетелство за видяното и преживяното?

По-характерното тук е, че и тримата тези свети богослови са започнали своето богословие, своето *говорене* за Бога като велика тайна, с изричното свидетелство за невъзможността Бог да бъде видян, познат и изказан. „Бога никои никога не е видял“ (Йоан 1:18), казва апостол Йоан. Също така св. Григорий

Богослов отговаря критично на Платоновите гуми „трудно е да се мисли за Бога, а да се изрече е невъзможно“ (*Тимей*, 28С), като казва: „Аз бих казал, че е невъзможно Бог да бъде изказан, а да се мисли е още по-невъзможно“ (*Богословско слово* II, 4). Нещо подобно казва и третият споменат богослов, св. Симеон (но нека не го цитираме заради ограниченото място), както впрочем и всички големи християнски (православни) богослови през вековете. Струва ми се обаче, че на Изток като че ли не е било достатъчно да се подчертава само тайната на непонятността и непознаваемостта на Бога.

Но ако всичко се сведе до това твърдение, тогава християнското, и то в своя най-чист вид, щеше да се превърне в пълен богословски агностицизъм и щеше да престане да бъде религия на Божието *откровение*. С цялото си битие обаче, със своята вяра, живот, проповед и богословие християнството свидетелства за *познаваемостта* и *видимостта* на Бога. Нещо повече, то свидетелства за реалната възможност и за реалния опит от богообщението, от общението с Бога, за причастността в Бога и с Бога, за съединението на човека с Бога в най-тясното възможно единство и общение на живота и безсмъртното блаженство. Същата тази Троица на споменатите свети богослови, както и другите богослови на традицията, към която принадлежим, с голяма сила и по автентичен начин свидетелстват за реалността на *боговиждането*, *богопознанието* и *богообщението*. Така, когато Йоан Богослов казва: „Бога никои никога не е видял“, веднага след това, в същото изречение, допълва следното свидетелство: „Единородният Син (или в други ръкописи: Единородният Бог), Които е в недрата на Отца, Той Го обясни“ (Йоан 1:18). Също така и в своето Първо послание той засвидетелства, като включва както себе си лично, така и общия християнски опит в Църквата, като общност с Бога: „Бога никои никога не е видял. Ако любим един другия, Бог *пребъдва в нас*, и любовта Му е свършена у нас. Че ние пребъдваме в Него и Той в нас, узнаваме от това, дето ни е дал от Своя Дух. И ние видяхме и свидетелствуваме, че Отец проводи Сина за Спасител на света. Които изповяда, че Иисус е Син Божий, в него пребъдва Бог, и той – в Бога. И ние познахме любовта, която Бог има към нас, и повярвахме в това. Бог е любов, и който пребъдва в любовта, пребъдва в Бога, и Бог – в Него“ (1Йоан. 4:12-16).

След св. Йоан Богослов същото свидетелстват и св. Григорий Богослов и св. Симеон Нови Богослов и другите богослови на източната традиция. В своите известни *Богословски слова* св. Григорий сравнява истинския богослов с пророка Боговидец Моисей и казва, че богословът трябва заедно с Моисей да възлезе на *висока планина*, за да види *Божията слава*, „доколкото е възможно да се върне в себе си и да се събере“, да „влезе в божествения облак и да се срещне с Бога“ и така ще „види Бога изотзаг“ (Θεοῦ τὰ ὀπίσθια) (Исх. 33:23), и то защитен от стена, т.е. възлътения заради нас Бог Логос (= Христос). По-нататък Григорий обяснява какво е това „Божие изотзаг“ на Бога, като казва, че това, което богословът-боговидец вижда, не е „истинската и пречиста, безсмъртна природа на Бога, която само Света Троица познава“, следователно не е самата Божествена същност, която е скрита и за най-висшите измежду ангелите – за херувимите; това, което може да се види у Бога е „онази последна (Божия „природа“), която *достига до нас*, а доколкото знам това е Божието *величие*, което се

намира в Божиите творения и в съвършените Божии човеци и което псалмопевецът Давид нарича *великолепие* (= *прелест, красота Божия*). Това следователно „изотзаг“ на Бога, което Моисей е видял, т.е. онова, което след самия Бог са Божиите свойства и белези (*Богословско слово II, 23*).

Цитираните гуми на св. Григорий Богослов, които иначе са богословски коментар на известното събитие на виждането на Бога от Моисей на планината Синай (Вж. Изх. 23:15-18 и 33:18-23) (което младият съвременник, съименник и приятел на св. Григорий, св. Григорий Нисийски ще развие още по-детайлно, богословски и мистично, в специална книга *За живота на Моисей*) показват няколко ключови факта, които влизат в понятието, опита и съдържанието на православното богословие. Според св. Григорий богословът може да говори автентично за Бога, само ако духовно се издигне и събере (= подготвянето и възлизането на Моисей на планината) след това, ако влезе в „божествения облак“ (θεῖος ὑνόςφος), т.е. в божествената слава и светлина, като начин на откровение и явяване на Бога, и най-накрая, ако бъде „защитен“, т.е. опосредстван от *въплътения* Бог Логос. С други гуми, за богословието и боговиждането е необходим не просто философски или богословски спекулативен разум, а подвижнически очистен и благодатно просветлен ум и чисто сърце, необходим е познаващ и виждащ, погобен на Познавания и Виждания; след това неговото божествено просветление и приобщаване към онова, което в Бога е познаваемо и достъпно за виждане, а това е *Божественото сияние* (= *светлина*) и *славата*, „величието“ и „великолепието“ Божие, както казва Григорий, а не само *природата* или *същността* на Бога, защото Бог по природа е *непознаваем* и *непонятен* (поради което и, както видяхме, Григорий така радикално е коригирал Платон). Това, което ти се дава да познаеш и да видиш в Бога, казва богословът от Назианз и Константинополски епископ, е *славата Божия*, която „достига до нас“, с което той отваря голямата и централна тема в източното богословие за *славата* или *светлината* или *енергиите* Божии – тема, която като червена нишка преминава през цялото източно богословие от апостол Павел и Йоан, през Иринеи (II век), Атанасий (IV век), кападокийските отци (също IV век) и през съчиненията на Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Йоан Дамаскин (V–VIII век) до Симеон Нови Богослов и до исихастите от XIV век, начело с Григорий Палама, а оттам – до най-новите православни богослови³.

При това св. Григорий допълва, че истинското богопознание и богословие е възможно само чрез Иисус Христос, *въплътения* Син и Логос Божий, защото само божественото низхождане и любов, проявени чрез Неговото *въплъщение*, са могли и могат реално да преодолеят онтологичната бездна, която съществува между тварното и нетварното, между човека и Бога.

Следователно за какво говори православният богослов, когато говори за Бога? Той в никакъв случай не говори за Божията „природа“ или „същност“, както е правило това например схоластическото, рационалистично богословие и вся-

³ Особено трябва да се изтъкне богословието на Владимир Лоски, представено в съчиненията: *Théologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris 1944); *Vision de Dieu* (Neuchâtel 1962); *A l'image et à la ressemblance de Dieu* (Paris 1967), както и в изследванията му за Ареопагит и Майстер Екхарт.

ко „богословие”, което въз основа на *природата* – било тази около нас, било нашата човешка природа – иска да познае и определи (= дефинира) Божията „природа” или пък въз основа на *битието* да познае и обясни Божието „битие”. Апофатическата позиция на източното богословие съзнателно и преднамерено отказва да говори за познанието на Бога по пътя на *ана-логиите*, т.е. чрез познатия тристепенен път на познанието на Бога (*via negationis*, *via eminentiae* и *via causalitatis*), който произхожда от Аристотелевата метафизика на принципа *analogia entis*. Източното апофатическо богословие е позиция на свободата, както по отношение на рационалното богословие, така и по отношение на личния орган на философията, а и на философските понятия и дефиниции, когато става дума за Бога, защото апофатиката в източното богословие означава преодоляване на гностичната, на гносеологическата методология както на философията, така и на философстващото богословие. Богословският апофатизъм на големите богослови в източната традиция е богатно-опитна увереност, преживяно-опитна сигурност, че окончателното „знание” (= *богопознание*) преодолява възможността на функцията на мисленето и създението на човешкия разум като орган на философско-гностическата методология – и именно това е *свободата на вярата*, която има за основа живия опит от личната среща с Бога на откровението, живата среща и общение с Бога, явен в Христос, Който е Бог преди всичко на *отношението* и *общението*, Бог на *личностното общение*, т.е. на общението в любовта и свободата на свободнообичащи личности, а не е преимуществено Бог на „битието” или на „природата” – Бог *есенция*, Бог *дух*, Бог *ум*.

Бог на християнските богослови е едновременно и *Незнайният Бог* (срв. речта на апостол Павел при първото идване в Атина, на Ареопага – Деян. 17:23), и *Познатият Бог*, *скрит* и *открит* Бог, *скрит* и *непознат* по Своята природа или същност, но открит и познаваем по неговите *енергии*=действия, по Неговото лично явяване в света и историята, чиято върхова точка и пълнота е явяването на Единородния Син Божий в Сина Човешки Богочовека Христос. Оттук християнският Бог е над всяка идея за философски или за „богословски” Бог (в смисъла на традицията на рационалното богословие). Той превъзхожда всяка идея, както и идеята за „първата причина и за първия принцип на света”. Това е така не защото Бог няма нищо общо със света или защото не е негова причина, а защото благодарение на вярата, като среща с Живия Бог, всяка апофаза и катафаза (отрицателно или утвърдително изказване) за Бога, винаги предполага, че християнският Бог превъзхожда и самото философско или богословско понятия за *трансцендентност* или „хиперватичност” (както се изразява източната богословска традиция). Става дума за една група и по-различна от философската трансцендентност, където вече не важат философските категории за абсолютно и относително, за безкрайно и ограничено, за трансцендентно и иманентно и т. н. Живият и истинен Бог на Откровението, „Бог на Авраам, Исаак и Яков” (както е напомнял и Паскал), е над всичко това. Той е Съществуващият и Свърхсъщностният – ὁ ὢν и ὁ Ὑπερούσιος, или казано на библейско-християнския език, Той е ὁ Ἄγιος = Светият и Трисветият, т.е. Той е „отделен” от всичко, отделен и издигнат над света, *различен* от всяко друго битие, свърхземно и свърхнебесно, иманентно или трансцендентно.

Това е причината, поради която в богословието на Източната Църква се използва еднакво и катафатическото, и апофатическото богословие, за да се изрази тайната на Бога, като едновременно и двете се преодоляват от *свръхумното* и *неизречимо* познание на тази тайна. Затова, например, е характерно, че влизането в областта на богопознанието и богообщението понякога се нарича „божествен мрак” (Θεῖν γνόφος), а понякога „божествена светлина” (Θεῖν φῶς) или пък „свръхсветъл мрак”, който отново не е „мрак”, а е „непристъпна светлина”⁴ или у други източни богослови – отци на Църквата се говори за „незнанието на Бога” (ἀγνωσία), което всъщност не е незнание, а *истински гносис*, свръхсетивно и свръхразумно знание, така както и Бог е свръхразумен и свръхбожествен (ὑπερθεός).

Всичко това свидетелства, че в богословието на източната традиция богословието за Бога е винаги мистичния опит в Църквата, където общението с Бога е единственият истински път на богопознание. Богообщението и богопознанието са две страни на едно и също духовно събитие и преживяване – среща и взаимно приятелство с Живия Бог на Откровението, с личния и комуникативен Бог, който едновременно е по Своята природа непознаваем и непонятен, а по богатно-енергийното Си явяване и любов – познаваем. Тук богопознанието и богословието – θεογνωσία и θεολογία – не е обикновено логическо знание за Бога и логическо изказване или дефиниране на понятие за Бога, а е в центъра на друг вид знание. „Бидейки непознаваем по природа, Бог, който е над всяка природа, се вижда и разбира с друг логос (ἄλλω λόγῳ = *друга логика и логосност*) – Невидим и Необятен”, както казва св. Григорий Нисийски⁵. Този „друг логос”, или условно казано, „друг принцип”, по който Бог може да се познае, са неговите *божествени енергии*, които са нещо друго, в сравнение с Божествената същност, макар да са неотделими от нея.

Според опитното богословие на източното предание, развито особено в исихазма, *божествените енергии* проявяват свръхсъщностната Божествена същност, това са „*божествени излизания*” (Θεῖαι πρόοδοι) и „*божествени явявания*” (ἐκφάνσεις) на богоявяващата *теофания* на тварите и на човеците, въз основа на които познаваме непознаваемия по природа Бог. В действителност божествените богоявяващи енергии на свръхбожествената същност са лични *явявания* и *действия* (това значи и ἐνέργεια) на Живия и Личен Бог, чиято основна тайна е в това, че Той не е преимуществено „същност” (което не означава, че е *безсъщностен*), а е *жива* Личност, в чиито недра се съдържа и цялата тайна на всичко съществуващо и преди всичко тайната на човека като личност. Характерни в това отношение са гумите на св. Григорий Палама, които имат за основа Божието явяване на Моисей и богословието на св. Григорий Богослов: „Когато Бог се е явил на Моисей – казва св. Палама – не му е казал „Аз съм *същността*” (ἡ οὐσία), а „Аз съм *Съществуващият*” (ὁ ὢν), защото не Съществуващият е от същността, а същността е от Съществуващия. Защото Той като *Съществуващият* съдържа в себе си битието (ὄλον τὸ εἶναι) (*Триади в защита на свещено-*

⁴ Вж. св. Дионисий Ареопагит, *Мистическо богословие* и св. Максим Исповедник, *Схолии към съчиненията на св. Дионисий Ареопагит*.

⁵ Св. Григорий Нисийски, *За блаженствата* (PG 44, 1268).

безмълвстващите III, 2, 12; св. Григорий Богослов, *Слово* 45, 3).

Това богословско свидетелство на св. Григорий Палама ни дава и отговор на поставения въпрос относно възможността да се сравнява говоренето на богословите за Бога с говоренето на философите за „Нищото“. Първо трябва да отбележим, че паламитският подход към Бога предполага една съвсем друга „онтология“, в сравнение с която и да било от досега известните или възможни онтологии. Така основана богословска онтология предполага Бога като Съществуващият, чието битие (τὸ εἶναι) се отъждествява с личността и свободата, със свободата по отношение и на собствената Си *същност* или *природа*, защото видяхме, че не Съществуващият е от същността, а същността – от Съществуващия. Тази Божия *свобода* се засвидетелства от свободните Божествени енергии, явления и „излизания“, така че Бог не е „пленник“ на собствената си същност, нито пък Божиите богоявяващи действия накърняват Неговата същностна неизменяемост.

Това е живият и действен Бог Яхве (ὁ ὢν) *Съществуващият* (характерно е, че в библейско-светоотеческата традиция това Божие име се преписва тъкмо на Христос, защото Той го е възвестил на Моисей при синайската къпина и защото след това Той е явил в света по най-присъстващ начин), Който като такъв превъзхожда и категорията „*битие*“ и категорията „*небитие*“, и категориите „*покой*“ и „*действие*“, „*непроменливост*“ и „*променливост*“. Казано по-прецизно, Бог не е нито „*Битие*“, нито неговата противоположност – „*Небитие*“, защото това са взаимно обусловени категории и те имат значение само за тварносъществуващото битие, на което е противоположно „*небитието*“. По характерен начин говори за това св. Максим в своите *Глави за любовта*: „Едините казват, че същността на всичко (на всички съществуващи неща) от вечност съ-съществува с Бога и че тя е получила от него само качества (ποιότητες), които са около нея и затова казват, че няма нищо противоположно на същността, а противоположността е само в качествата. Ние пък (християните) казваме, че само Божествената същност няма нищо противоположно на себе си, защото е вечна и безкрайна и дава на другите вечност. На същността на съществуващите неща пък е противоположно небитието (τὸ μὴ ὄν) и е във властта на истински Съществуващият (= *Бога*) тя винаги да бъде или да не бъде (т. е. да съществува или да не съществува). Неизменяеми обаче са Божиите дарове (срв. Рим. 11:29) и затова тя – същността на съществуващите неща винаги е и битие (т. е. съществуващо вечно, макар да е сътворена), поддържана от неговата вседържителна сила“ (*Глави за любовта* II, 28).

Това светоотеческо свидетелство показва, че в източната богословска традиция Бог не може да се разбира като „чисто Битие“, и още по-малко като „небитие“, защото християнският Бог е над тези категории, които са валидни за тварносъществуващото *битие*. Както е известно, според Хегел понятието *битие* е противоположно на понятието *небитие* и независимо от крайността, от граничността на тези понятия, те в действителност са тясно свързани помежду си (срв. книгата му *Науката логика*: „Чистото *съществуване* и чистото *нищо* е едно и също“). Очевидно е обаче, че Живият Бог не може никога и по никакъв

начин да бъде една страна от такава безсмислена за богословието двойка, т.е. поляризация, защото богословието на Откровението за Явения Бог надхвърля и самата предпоставка на такава антитеза (не само Хегеловата синтеза, но и диалектиката като такава). Така отделни философи (а и някои мистици), особено съвременните екзистенциалисти, говорят за „Нищото“, но това е отделен въпрос, макар че както е известно, много критици ги упрекват сериозно, че не отиват по-далеч от повърхностната „миденология“ или *меонология*⁶. Християнският опит от „Небитието“ се простира върху областта на реалното и при това *огреховено* битие, т.е. върху проблема за *злото*, но така отваряме нова тема за разговор, за която тук няма място.

Накратко казано, възможностите за нашето *говорене* за Живия и Истинен Бог се основават преди всичко на тайната на *явяването* на *Личния* Бог, Който не е само свръхсъщностен и ὑπερθεός, а е и παντοδύναμος – Всединамичен, Всесилен и Многосилен, което на Изток е разбираемо преди всичко в исихасткия апофатически смисъл на различаването на Божията същност и на Божествените *енергии* – енергии, които са същностни, но лични – като „готовност на Бога да действа когато иска“ (св. Григорий Палама). С една дума, Бог като *Любов* – като Троична общност на живота в любовта, надвишава собствената Си „природа“ и се *явява, съобщава* (= *общува и бива причастен*), *познава се в Неговата слава*, а повече от всичко във Въплъщението и въчовечаването на Единия от Троицата – Богочовека Христос. Затова в патристичното богословие Христос е наречен първият истински *Богослов*, а *богословието* е участие в Него като Божи *Логос* и Богочовек. Затова още св. Иринеи (II век) с право казва: „Не е възможно да познаваме Бога без Бога и затова Той със своя Логос учи човеците да познават Бога“ (*За лъжливото знание* IV, 5, 1).

*

Какъв смисъл днес има за вас традиционното различаване между вярата и разума, т.е. знанието? Как мислите отношението между богословието и вярата?

Макар и в християнския Изток да се е говорило за отношението между вярата и знанието, трябва да се подчертае, че тук този въпрос е бил поставен и решаван по-различно, отколкото в западната традиция, и особено от епохата на схоластиката и след това. Така се забелязва чувствителната разлика между западния богослов Тертулиан с неговата постановка *Credo quia absurdum est*⁷, и например александрийските богослови, негови съвременници (II-III век). Това е така, защото християнската вяра от самото начало говори за един свой *гносис*, а християнската богословска традиция на Изток никога не е поставяла *знанието* под въпрос, нито пък се е превръщала в някаква „гносеомахия“. Само че християнският духовен и благодатен опит различава „знанието“ от „знанията“, защото по думите на един св. подвижник и богослов от V век „едно е

⁶ Миденология или меонология – учение за небитието – от старогръцки (б.ред.)

⁷ Вярвам, защото е абсурдно (лит.) (б.ред.)

познанието на нещата, а друго е познанието на истината” (св. Марк Постник, *Добротолюбие*).

Не без причина християнството е започнало да проповядва за покаянието като предусловие за *вярата*: „Покайте се и вярвайте в Евангелието” (думи на Христос в Марк 1:15). Източното богословско-подвижническо предание разбира и преживява това *покаяние* не само като духовно-нравствено прераждане на човека във вярата Христова, а и като *духовно-гносеологично* преобразяване на човешкия ум, защото *метаноя* (μετάνοια) означава преди всичко духовна и интелектуална *промяна на ума на човека*, прераждане и преобразяване на човешкия орган на познанието⁸.

Един от великите богословски подвижници и „гностици” философи на източното християнство, св. Максим Изповедник⁹, е най-добрият пример за позицията на източната богословска традиция за отношението на вярата и разума, т.е. знанието, както и за отношението на богословието и вярата, което го гнес е позицията на православното богословие (без да смятаме вековете на „западния вавилонски плен” на православното школско, академично богословие от Петър Мозила до неотдавна).

За да илюстрираме тази предпоставка на поставения въпрос, ще цитираме един кратък пасаж от св. Максим, който говори за „практическата добродетел” и „съзерцателната философия”, т.е. за спасителното оздравяващо и оцеляващо¹⁰ ума преобразяване на човека и на неговите органи на познание и за влизането в сферата на истинското *знание* като истинско достойнство на човека: „Краят на практическата добродетел е благо, а то е изпълване (на човека) с божествената енергия, към която тази добродетел води логосната (логичната) част на душата, служейки си по природа и с волята, и с чувството, така че в практикуваната (осъществена) добродетел се показва красотата на човешкото богоподобие (τὸ καθ' ὁμοίωσιν <τοῦ Θεοῦ> κάλλος). Край (τέλος = *крайна цел и съвършенство*) на съзерцателната философия пък е истината, която е единно цялостно знание (γνώσις) на всичко, което е около Бога, към което знание се стреми очистеният ум, угасявайки изцяло своето плътско мъдруване. В това знание се показва истинското достойнство на божествения образ в човека” (*Глави за богословието... V, 26*).

⁸ По тази тема у нас в духа на православната патристика е писал о. Юстин (Попович), особено в книгите си: *Учението на св. Макарий Египетски за личността и познанието и Гносеологията на св. Исаак Сирий*. (Публикувани на сръбски в: *Пут Богопознања*, Београд, 1987. Вж. и неговият сборник *Философске урвине*, Минхен, 1957).

⁹ До неотдавна св. Максим Изповедник беше малко известен и в богословието и особено във философията, на Запад и у нас (за разлика от нашето Средновековие, когато много негови съчинения са били преведени и четени, и до днес са запазени в отделни ръкописи в нашите манастири, напр. в ръкопис № 104 на Печката патриаршия от XIV век). От известните изследвания за богословието и философията на св. Максим бих споменал съчиненията на Епифанович (на руски), на Балтазар и на Геригуес (на немски и френски) и на Л. Тюмберг (особено: *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965) както и докторската теза на нашият богослов еп. Артемий (Радосавлевич): *Тайна спасења по Св. Максиму Исповеднику* (на гръцки), Атина, 1975.

¹⁰ Тук авторът използва думите „здравоумно” и целоумно. – Бел. прев.

*

Дали е възможна „християнска философия“ и какво означава за вас изразът „философска вяра“?

Като изхождахме от гумите на Аристотел: „Ако трябва да се философства, тогава трябва да се философства; ако пък не трябва да се философства, тогава (и за това) трябва да се философства; във всеки случай обаче, трябва да се философства“ (фраг. 51), можем по същия начин да кажем, че дори да се признае възможността за съществуване на „християнска философия“ или тя да се отрече, затова първа трябва да се философства, както впрочем вече са философствали и философстват мнозина досега. Също така, спомняйки си за Сократовото свидетелство у Платон (*Федър* 272A), че „на човешкия ум по природа му е присъща някаква философия“ и за свидетелството на християнските апологети още от първите векове на християнството, че „човешката гуша по природа е християнка“, можем със сигурност да кажем, че християнинът по своята човешка природа и по своето звание вече е философ, особено когато вземем гумата *философия* в широкия спектър от нейни значения и елементи.

Ако философията е преди всичко *любомъдрие* или *мъдролюбие* (φιλία σοφίας) любов към истинската мъдрост, а най-висшата Мъдрост е Бог, тогава християнският път е преди всичко път на философията, както казва и древната поговорка на християнския Изток: „Πάντων τελειότατη ἡ τὸν Ἅγιον φιλοσοφία“. Затова не е учудващо, че апостол Павел говори за *философия по Христа* (срв. Кол. 2:8), което християнските апологети от първите векове и по-късните велики отци на Църквата продължават и развиват до една наистина „*истинска философия*“ (изразът е на Климент Александрийски), чийто носители са преди всичко светците като истински „философи на Светия Дух“ (св. Макарий Египетски)¹¹.

Известно е също, че нашият духовен родител, св. Кирил, славянският апостол, който не само е бил наречен Философ, но и наистина е бил философ, определя християнската философия с известните гуми: „Философията е *разбиране* (вероятно в основата на славянския текст е гръцката дума γνώσις = знание) за божествените и за човешките неща, което учи човека по пътя на добродетелта, доколкото това е възможно, да се приближи до Бога, Който е сътворил човека по Свой образ и подобие“ (*Житие на св. Кирил* – на славянски).

В православния Изток християнската „философия по Христа“ не се е състояла само в благодатно-подвижническия живот (макар това да е изтъкнато във Византия от IV до XIV век), нито пък в едностранчивостта на силогистичните конструкции и теоретичните умозрения, а е било истинско *целомъдрено* и *смиреномъдрено* (σωφροσύνη и ταπεινοφροσύνη = целоумие и смиреноеумие – две основни добродетели на светоотеческата философия) богопознание, светопознание и човекопознание. За съжаление, както казва още Киреевски „духовната философия на източните отци на Църквата е останала почти изцяло непозната

¹¹ Богат материал по тази тема е събран у Anne-Marie Malingrey в книгата: *Philosophia, etude d'un groupe de mots des Presocratiques au IVe siècle après Jesus-Crist*, Paris, 1961.

за западните мислители” (*Сочинения*, т. 1, 199), и до днес това не се е променило много (едва в по-ново време на Запад започна да се говори и нещо да се пише за „византийската философия”, докато при нас в това отношение липсва дори елементарна осведоменост). Източните отци-богослови, които са преминали през най-добрите школи на елинската философия (като пример нека споменем само Ориген, Григорий Нисийски, Максим Исповедник, Йоан Дамаскин) често говорят за „нашата философия”, която за тях означава преди всичко любов към Божията *Премъдрост*, която е *Христос* (вж. църквата *Света София* = *Христос* в Константинопол и нейната философско-богословска школа, особено по времето на св. патриарх Фотий; срв. неговия *Μοιριοβιβλος*), т.е. *Богочовека* Христос, в Когото византийското и нашето средновековно умозрение е видяло пълнотата на откровението на Божествената и човешката реалност, т.е. метафизичния център на тварния свят. Наистина методът на тази философия е бил съвсем различен и често противоположен на метода на обичайното философско мислене, но така тя не губи правото за възвишено философско звание, макар то да не ѝ е било признавано от философите, които повече са обеднили отколкото са обогатили философията на човечеството.

В човешката история от Христос и насетне несъмнено е съществувало християнско богословие и философия и тяхното взаимно отношение със светската философия е било и вече е неизбежно поради самия мирогледен характер на християнството. Това е така, защото християнството, както правилно отбелязва Татакис, не предлага само изкупление, но и мирогледна ориентация и постоянно поставяне на въпроса за човека и Бога, за света и живота. Друг въпрос е, че днес са известни главно само западните християнски философи, които, когато са богословствали, рядко са преодолявали рамките на антропоцентричната философия, чийто предмет на познание – „Най-висшето Битие”, не е същия като Живия и Истинен Бог. Тук най-често е преобладавал монизмът на човешкия субект, теологизацията на човешкия ум, а оттук и тяхната „философска вяра” не е същото, което е *вярата на светиите* (срв. *Иуд. 1:3*: „вярата, веднъж завинаги предадена на светиите”). В такава „християнска философия” най-често не се е излизало от рамките на „омагьосването от света” (Г. Флоровски), а когато се е философствало за Бого-човечеството, някак си е бил забелязан живият исторически Образ на Богочовека Христос. Достоевски и по-новата руска философия показва, че е възможна една по-различна християнска философия и то именно благодарение на връщането не само към патристичното наследство, но и към светоотеческия ум, към подвижническото умно делание и благодатно прозрение.

*

В какъв смисъл изследването на Божието съществуване (природа, същество) е условие и рамка за разбирането на човешкото съществуване? Дали разбирането на човешките ситуации (*condition humaine*) може да бъде повод и изходна точка за срещата с Божието съществуване и в каква степен?

Преди всичко трябва да се отхвърли чуждата на източната богословска тра-

диция идея за „изследване на Божието съществуване (природа, същество)”, тъй като това е типично рационалистичен подход към тайната на Бога. Както неотдавна каза вярващият московски професор по математическа логика В. Тростников¹², смешна е претенцията за пълното разрешаване на загадката на живота и човека, а камо ли на Бога. Нещо повече, допълва той, вярата в пълната *познаваемост* на човека всъщност е вяра и желание за неговото притежаване и подчиняване, а какво да кажем, когато става въпрос за свръхразумната тайна на Живия Бог? Затова принадлежащите към православната богословска традиция богослови не пристъпват към „изследване” на Божието битие, защото Бог никога не може да бъде „обект” на нашето изследване и познание, а винаги и всякога е Субект, така че дори и когато ние Го познаваме, Той всъщност пръв ни познава (срв. апостол Павел, Гал. 4:9: „Като познахте Бога, или, по-добре, като бидохте познати от Бога”). Като пример ще цитираме едно свидетелство на св. Максим: „В Бога всяко наше знание е недействено (ἀρῦεῖ = *престава, упражнява се*) и всяко движение получава край поради непонятността на божествената природа, която е не само временно, но и вечно непонятна” (*Схолии на Ареопагит*).

Но такъв гносеологичен подход към Бога не води до никакво разбиране нито на Божието, нито на човешкото съществуване. Подобен *натурализъм* е свойствен на всички видове рационализъм, от класическия елински до най-новия европейски, та дори и на някои видове мистицизъм (защото рационализмът също може да бъде мистичен, и обратно – мистицизмът може да остане в непреодолените рамки на рационализма).

Всъщност непристъпността, непонятността и непознаваемостта на Бога по битие или по същност все още не означава абсолютно езичество, тъй като християнският Бог се познава по един по-различен начин, защото като Жив Бог Той съществува и е не само и не преди всичко „по същност”, а и по енергии и – което е още по-важно за човека – *по личния начин на съществуване* (τρόπος ὑπάρξεως, ὑπάρξις καθ’ ὑπόστασιν). С други думи, Бог като лично и свободно битие, свободно по отношение на собствената Си същност, поставя Себе Си спрямо човека така, както единствено човекът може да Го познае в личната среща и живо общение, защото и човекът е сътворен като личност по образа на Живия Бог. (Това не означава, че в богословието виждаме една антропология, както е мислил Фойербах, който е свел цялото „богословие” до гола антропология и никога не е имал жив контакт с Живия и Истинен Бог).

Също така трябва веднага да се подчертае фактът, че християнският Бог не е „Бог на философите”, нито дори „бог на монотеизма”, а е *Света Троица*: Отец, Син и Свети Дух, *триипостасен Бог в общението на битието и живота*, така че истината за Божието *Битие*, като общение на живота (срв. напр. св. Василий Велики: *Писмо 38*, където той нарича Божията *същност*, т.е. същността на

¹² В. Тростников, *Мысли перед рассветом*, Умка-press, Paris, 1980.

Света Троица κοινωνία), е наистина „условие и рамка” не само за „разбирането на човешкото съществуване”, но и на самото му *онтологично обосноваване*. Как разбират това източните богослови – отците на Църквата – ще ни покаже най-добре един текст от св. Максим Изповедник: „Казват (богословите), че Бог и човекът са взаимно παρὰδείγματᾱ (= *образци един на други*): и Бог от човеколюбие към човека толкова се очовечава (ἀνδρωπίζεσθαι), колкото човекът успее от любов към Бога да се обожи (ἀπεθέοσεν). И Бог толкова въздига човека умно към познание на Бога, колкото човекът е проявил чрез добродетелта невидимия по природа Бог” (*Глави за богословието и икономията и за добродетелите и пороците VII, 74*).

Този текст разкрива безкрайните дълбини на *личната релационна обусловеност* на богопознанието и човекопознанието, т.е. взаимното богочовешко отношение, което тук се поставя и разбира само в *живото общение на любовта*, на всеобхватното любящо общение до съединението в единството на живота, подобно на великата тайна на богочовешкото *Вълъщение* (= *очовечаване*) на Бога в Христос, в Когото и човекът е обожен. От своя страна обожеността на човека тук има за основа различието на същността и енергиите в Бога, характерно за източното богословие и благодатния исихастки опит на светците, с което нито човекът се ощетява и умалява като човек, нито Бог като Бог, защото не става дума за сливане по природа или по същност и по този начин – за „мистично изгубване” или за „пантеизъм”, а за общението на любовта и живота, за общението на всички Божествени нетварни и безсмъртни блага, за общението на живи и свободно съединени в любовта и в пълнотата на живота личности, които остават личности.

От друга страна, в нашия реален свят няма по-голяма и по-тайнствена реалност от живата *човешка личност*, която затова е живо свидетелство на Бога – независимо дали Го признава или отрича. Това е така, защото личността е пропукване, *пробив* и *откровение* в нашия природен свят, както би казал Несмелов (*Наука о човеке*), и тя е изцяло необяснима от него. Затова, колкото по-живо и по-ярко е лицето на човека, личността и цялата нейна „човешка ситуация” – ако е истински *човешка*, а не *реална* (овеществена) – толкова по-пълно и по-точно човекът вижда Божието Лице, подобно на истинското слово на християнския апологет от II век, св. Теофил епископ Антиохийски: „Покажи ми първо човека в тебе, и аз ще ти покажа моя Бог” (*Към Автолик I, 2*).

Второ, човекът като личност е *общностно*, „обществено” същество и със своята общност каквато и да е тя, той отново показва и насочва към общението с Бога. Тайната на човека като общност, т.е. тайната на човешката общност, се разкрива, макар и предвкусвано предусещащо в Църквата Христова като Богочовешка общност, като жив образ Божий на *светотроичното общение*. Оттук Църквата като *общност на личности* е екзистенциалното пространство за взаимно и взаимнообусловено познание на Бога чрез човека и на човека чрез Бога.

*

Какво е значението на любовта и съответно на себелюбието, в отношението към другия, ближния? В каква степен другият, ближният е важен за разбирането на трансценденцията?

Любовта е основна конституента на човека като лично битие, като жива свободна личност, защото любовта е живот и пълнота на живота и защото в нея се проявяват волята и свободата на човека като личност, неговият личностен начин на съществуване. Любовта означава отношение и общение с другия, общение и общ живот с ближния, преодоляване на границите на своята самост, излизане от себе си чрез духовно общение един с друг (вж. 1 Иоан. 1:6-7 и гр.). Оттук себелюбието е умъртвяване на любовта, защото то е ἐγωπτόθεια – основната неестествена *страст* (πάθος) и *страдание* (πάθησις = заболяване, болест) на човека, изначалният грях и източник на всички други грехове. Това е смъртната тъмница, от която няма друг изход, освен *умъртвяването на себелюбието*, за да се роди *животът на любовта*. (Разбира се, съществува една естествена любов на битието към себе си като битие, като кохезия на съществуващите, „съществува гържане (ἔξις) на самото битие за битието, за битийността“, както би казал св. Максим Изповедник. Следователно за битието не е нормално да не желае *да бъде*, да съществува, да желае небитието, унищожение, изчезване. Това обаче не е егоизъм, а зравото състояние на битието, негово богодадено естествено свойство).

От друга страна, другият, ближният е условие за проявяването на човека като личност, защото той се проявява като личност само в общението на личностите. Нашият ближен, като жив образ Божий, ни открива лицето на невидимия Бог. „Видял си лицето на брата си, видял си твоя Бог“ – са казвали християнските пустинници. Ближният не е „моят аг“ (Сартър), а „моят рай“ (св. Макарий Египетски). Христос поставя като мерило за любовта към Бога любовта към ближните като „Негови братя“ (вж. Мат. 25:31-45; срв. 1 Иоан. 4:20-21). Във всеки човек виждаме не само „някаква божествена форма“ (Плотин), а и нещо повече от това – човешкия образ на Христос, който е Божественият образ на човека. В Христос любовта *към другия* е двуединна – любов *към Бога* и любов *към човеците*. Затова, който е чужд на любовта към Бога, е чужд и на човека, на човеците. И обратното, който е чужд на любовта към ближните, чужд е и на Бога, защото Бог е любов и защото човекът е сътворен по образа на Бога на любовта. Затова св. Максим нарича любовта: „Истинска и пречиста философия на верните (той дословно казва: *богомъдрост* на верните), чийто край е благо и истината, тъй като благо и човеколюбието, а истината – боголюбието според вярата, и това са двата истински белега на любовта. Следователно любовта – допълва той – ни съединява с Бога и помежду ни и затова тя съдържа в себе си благата трайно и неизменно“ (Глави... III, 35).

Християнската философия на любовта към *другия* има за върхна точка любовта към Христос, защото в любовта към Христос като *Бого-човек*, в Когото се

съдържа и е съединена любовта към Бога и към ближния, се открива *троичния* характер на християнската любов като общение и перихоресис на личния живот. Така богочовешката любов към Христос се проявява като наша взаимна *любов в Христос* и само в нея има пълно познание на Истината и тук, и във вечността.

*

Как гледате на тезата за „кризата на трансценденцията“?

„Кризата на трансценденцията“ е израз, с който мъгляво и безлично се прикрива дълбоката духовна и мисловна криза на човека, кризата на истинското *мъдростно-любие*, кризата не само на философите, но и на религиозната нужда от метафизика и на нейния смисъл. Заг тази криза се съзират дълбините на основната „криза“ на човека – жаждата му за Бога, онази често непризната и неосъзната изначална адамова скръб.

На гръцки език криза (κρίσις) означава *съд*, съдене. Това „съдене“ на човека от съвестта или от народа, а чрез тях – от Бога, може (макар и не задължително) да бъде начало на *покаянието* като преобразяващо изпитване на себе си и на своя свят не за да се угаси метафизическото любопитство, т.е. безпокойство, и жаждата за отвъдното, а реално да се пробуди и просветли свише. „Сега е кризата κρίσις (= *съд*) над моя свят“ (Иоан 12:31) – е казал Христос в часа преди Своето страдание. Тази *криза* никога и нищо не може да избегне. По-добре е, когато човек усети и осъзнае *собствената си криза*, защото това може да бъде начало на покаяние, като истинска *промяна на ума* (μετά-νοια), като негово очистване и вътрешно просветление и връщане на богообразността, в чиято чистота може да се види и да се преживее трансцендентният Бог като живо присъстващ единствен Човеколюбец.

Превод от сръбски: Свилен Тутеков

Проф. д-р Цочо Бояджиев е един от водещите български учени-хуманитаристи, основоположник на философската медиевистика у нас. Преподава история на античната и средновековната философия в СУ „Св. Климент Охридски“. Член е на Международното общество за изследване на средновековната философия (Лувен) и на Европейската академия на науките и изкуствата (Виена). Автор е на книгите: *Неписаното учение на Платон* (София, 1984), *Студии върху средновековния хуманизъм* (София, 1988), *Античната философия като феномен на културата* (София, 1990), *Ренесансът на дванадесети век: природата и човекът* (София, 1991), *Августин и Декарт* (София, 1992), *Философия на европейското средновековие* (София, 1994), *Две университетски лекции* (Велико Търново, 1997), *Кръговрат на духа* (София, 1998), *Нощта през Средновековието* (София, 2000), *Loca remotissima* (София, 2007). Преводач е на Платон, Плотин, Тома от Аквино, Бонавентура, Майстер Екхарт и др.

Цочо Бояджиев

ЕДИН ДИСКУСИОНЕН ВЪПРОС У ТОМА ОТ АКВИНО: ПРИЧИНИТЕ ЗА ГРЕХА. (1) БОГ ИЛИ ДЯВОЛЪТ?

Проблемът за злото и причината за греха

Проблемът за злото е същностен и дълбоко травматичен за християнското световъзприемане. Наистина, прецедентът на наличното в света зло проблематизира било всемогъществото на Бога, който се оказва като че неспособен да разпрости безостатъчно благостта си върху творението; било самата му всеблагост, доколкото той все пак го е допуснал; било неговата справедливост, доколкото злото спхожда еднакво праведния и нечестивия. Нещо повече, наличието на зло в света като че опровергава самото съществуване на Бога, защото – както четем в началото на *Сума на теологията* (в третия раздел от втория въпрос на първата част) – ако едната от противоположностите е безкрайна, тя би унищожила другата, така че ако Бог, който е безкрайната благост, съществуваше, не би имало никакво зло, а щом злото все пак е налично, то изглежда, че Бог не съществува.

Драматизмът на тази дилема стимулира към размисъл и Тома от Аквино (1225–1274), един от безспорно най-проникновените и дълбоки християнски мислители, постоянно се връща към нея, опитвайки се да разплете възела на видимото противоречие, заключено в допускането на злото в един сътворен от всеб-

лагия Бог свят. Разсъждения върху своеобразието на злото, оправданието на неговото присъствие в света и причините за него срещаме в обширни пасажи от коментарите на „ангелския учител“ върху книгата Иов, *Сентенциите* на Пьетро от Ломбардия и *За божествените имена* на Дионисий Псевдо-Ареопагит, в първата част на *Сума на теологията*, в *Сума против езичниците* и в *Теологически компендиум*. На проблема е посветено и специално съчинение, написано по всяка вероятност непосредствено преди 1270 година и озаглавено буквално *За злото*.

Жанрово съчинението се отнася към т.нар. „дискусионни въпроси“, *quaestiones disputatae*. Този много популярен през епохата на високата схоластика жанр е подхранван от сложността и идеологическата тежест на обсъждания проблем, но и от лесно установимата противоречивост на традицията, не позволяваща простото позоваване на нерядко разминаващите се в своите тълкувания, а понякога и пряко противоречащи си църковни авторитети (*auctores*). Дори когато бъде приложен към сравнително ясен и непротиворечиво интерпретиран текст, „въпросът“ носи висок чисто гудактичен потенциал, доколкото ангажира персоналия капацитет на обучаващия се в едно интелектуално противоборство, в което се разкрива в пълнота истината. „Въпросът“ поставя обсъждащия го в изходната позиция на съмняващ се, като ефектът от това е, че в края на разсъждението си той не само научава верния отговор, но проумява и разумните основания за точно това разрешение на проблема. Така овладяното знание придобива устойчивостта и непоколебимостта на безспорна истина. Дискусията се открива обикновено с аргументи, опровергаващи тезата, която авторът се готви да отстоява. Тези аргументи най-често са заимствани от „авторитетите“, но те могат да изразяват просто и някаква хипотетична логическа възможност, поставяща под съмнение застъпваното твърдение. На тях се противопоставят доводите „против“, основаващи се по правило на текст от Светото Писание или от църковните отци, и се опровергават след предложеното от автора решение като противоречащи на принципите на логиката. Жанрът на „въпросите“ променя статута на теолога. От прост тълкувател на „авторитетите“ той се превръща в относително самостоятелен мислител, отстояващ собствена теза по дискутирания проблем и то с помощта на изобретени от него самия – с помощта на логическия инструментариум от Аристотеловия *Органон* – разумни доводи. По този начин се култивира и една особена стилистика на функционирането на теологическото знание, стилистиката на диспутата, на реалното противопоставяне на позиции, при което основателността на тезата е също толкова важна, колкото и умението тя да бъде утвърдена посредством валидни и необорими умозаклучения.

Подходът на Тома към този привидно чисто морален проблем е принципен и – ако имаме право да се изразим така – метафизически. Той се стреми да открие преди всичко битийните корени на злото, неговата метафизическа причина и неговия онтологически статус. Това изглежда неизбежно, ако трябва да бъде утвърдена базисната за християнското световъзприемане теза за управляващото света божествено провидение и се отхвърли допускането на изплъзващи се от божествения контрол съвършено случайни и, следователно, безпричинни събития.

Светът, в който откриваме злото, е Божие творение. Но Бог е чиста действителност (*actus purus*), пълна осъщественост, съвършено благо и завършено битие. Сътворените неща, следователно, съществуват единствено готолкова, доколкото са причастни на Бога. И тъй като Бог е всеблаг, то всичко съществуващо е добро, така че „да съществува“ означава съвършено същото като „да е добро“. Оттук следва, че злото може да бъде мислено единствено като лишеност от благост (*privatio boni*) и, значи, като отсъствие на битие, като модалност на небитийността. Ако за всяко съществуващо нещо е естествено да се стреми към битийна пълнота, каквато – в предел – е Бог, то злото е нарушаване на този естествен порив, отвърщане към небитието. В този смисъл и абсолютното зло е абстрактното название за абсолютното небитие. За него, прочее, е невъзможно да дискутираме, защото чистата отрицателност не подлежи на дефинитивно определение. Ненужно е да говорим и за онова, което по-късно Лайбниц ще нарече „метафизическо зло“, изразяващо лишеността в творението на съвършенството на Твореца, защото тази лишеност е очевидна. Тъкмо поради това Тома се съсредоточава върху другите две проявления на злото – природното и моралното зло. Природното зло е лишеност от нещо, което гадена вещь трябва да притежава по природа, от някакво дължимо с оглед на онтологическия му статус свойство. То не се определя от отдалечеността на творенията от Бога. Камъкът не е по-лош от живото същество и животното не е по-лошо от човека. Злото е невъзможността за действително притежаване на собствения битиен дял. Слепотата е зло за човека, защото е естествено човекът да бъде зрящ. Лишеността ни от ангелските способности обаче не е зло, защото те не са дължимо присъщи на естеството ни. Природното зло е неизбежно налично в сътворения свят, защото ако безграничното благо, което е Бог, наистина не допуска по никакъв начин злото в себе си, то тварното благо, което е по необходимост частично и ограничено, непременно предполага лишеност от други частични блага, която на свой ред, ако засяга дължимото по природа, е именно злото. В нашия свят доброто и злото са неотделимо преплетени: изяждането на жертвата е добро за хищника, защото е дължимо действие с оглед естествения му порив към себесъхраняване, и е зло за жертвата, защото е нарушаване на също така естествения ѝ стремеж да съхрани живота си; ампутирването на крайника е зло за самия него, но е добро с оглед здравето и живота на тялото. Така че прецедентът на несъмнено наличното в света зло изисква да бъде обяснен, включително каузално.

Когато става дума за дължимото по природа, то, разбира се, изцяло зависи от Бога. От гледна точка на Божията воля обаче злото може да бъде единствено зло на наказанието. Поради преблагостта си Бог не може да пожелае злото, той обаче може да го допусне като предизвикано от вторични причини, за да бъдат наказани сторените от нас презрешения, за да бъде възстановен нарушеният порядък и за да бъде препотвърдено доброто в този свят. От кого обаче зависи морално дължимото и коя е причината за лишеността на нравственото действие от праведност (*rectitudo* според словоупотребата у Анселм), сиреч за злото на провинението или греха? На този главоболен въпрос Тома посвещава третия от своите *Дискусионни въпроси за злото*.

Бог не е причината за греха

Това на пръв поглед абсурдно допускане има, оказва се, своите добри основания. Наистина, ако е вярно твърдението на Августин в *За богатта и свободното произволение*, че Бог действа в сърцата на хората, скланяйки волята както поиска, било към добро, било към зло, то именно той трябва да е причината за греха, доколкото, разбира се, скланянето към зло е грях. При това ние няма как да се позовем на разликата между злото на провинението и злото на наказанието и да уточним, че това божествено скланяне е за наказание, тъй като наказанието по самото си понятие изключва свободния избор и, следователно, няма отношение към скланянето на волята. Освен това е очевидно, че причината за причината е причина и за причиненото, и ако причина за греха е свободното произволение (естественото движение на което е отвърщането в обратната посока, така, както естественото движение на тялото е падането), то Бог, който ни е дарил със свободата да избираме, изглежда да е все пак първопричина за сторваните от нас грехове. Нещо повече, Бог непрегназливо ни е предоставил способности, скланящи ни към прегрешение, например гнева, който води към човекоубийство, или похотта, която води към прелюбодеяние – и значи той, оказва се, е първопричината за греха. Такава е той и доколкото грехът предполага лишаване от богатство, а тъкмо Бог е този, който ни лишава от богатта. Той открива пътя на прегрешението и отнемайки на душата нейната власт над плътта, доколкото грехът собствено и не е нищо друго освен обсебване на човека от плътските пориви. Към казаното се присъвкупява и един диалектически аргумент, според който, ако злото бива причинено от доброто и, значи, най-голямото зло, каквото е грехът, по необходимост трябва да бъде причинено от висшето благо, то именно всеблагият Бог следва да е причината за греха.

Аргументите против горното допускане се изчерпват с невъзможността Бог да е причината за онова, което ненавижда и наказва – а той ненавижда и наказва тъкмо греха.

Независимо в кой от двата смисъла ще разглеждаме причината за греха – пристъпва към изложение на виждането си по спорния въпрос Тома – дали като онзи, който сам съгрешава, или като онзи, който подтиква другия да съгреша, Бог в никакъв случай не може да бъде обявен за такава причина. Бог не може да съгрешава и от гледна точка на общото понятие за грях, и ако мислим греха в собствено моралния смисъл на думата, сиреч като нравствено провинение. В общия смисъл грехът е налице тогава, когато някой не постигне целта, заради която извършва дадено действие. В сферата на нравствеността за грях говорим, когато волята отстъпи от дължимата цел и се насочи към нередна такава. Този неуспех несъмнено трябва да се дължи на ущърбност на действеното начало или на злонамереност. Бог обаче е всемогъщ, така че в него няма как да открием дефектност на действеното начало; и той е всеблаг, така че нелепо е да подозираме злонамереност в него, още повече, че дължимата цел на всяко действие е самото висше благо, което е Бог, и да отстъпи от нея ще означава Бог да отстъпи от собствената си природа, което е абсурдно. Ето защо Бог не е причина за греха в смисъл, че той самият съгрешава. Той обаче и не подтиква

другите да грешат. Грехът, за който става дума тук, е отвърщане на волята от крайната цел. Но очевидно не Бог е този, който принуждава нечия воля да се отвърне от върховната цел, която е той самият. За причината, включително в сътворения свят, е естествено присъщо да обръща и притегля към себе си причиненото, уподобявайки го на себе си. Така и Бог като висше благо не отвърща нищо от себе си, а значи той няма как да е причина за греха.

Оттук се опровергават и изказаните в началото допускания. Когато Августин заявява, че Бог скланя волята на някои люде към зло, с това той не твърди, че той ги задвижва към зло, а само, че поради някакви напълно справедливи основания не възпрепятства техния неправилен избор. При това, ако се съгласим, че Бог е причина за някое зло, именно за това на наказанието, ние съвсем не му вменяваме отговорност и за злото на провинението, тъй като наказанието засяга някакво частно благо, но тъкмо в името на друго, по-висше благо, докато провинението е отвърщане от самото върховно благо. Справедливото наказание преутвърждава божествено установената йерархия на ценностите и следователно не може да бъде грях. Причината за причината е причина и за причиненото, но само в качеството му на причинено от тази тъкмо причина. Когато не е такава, то и не е редно да бъде отнасяно към първопричината. Така движението на стъпалото е причинено от движещата сила на живото същество, чието е въпросното стъпало, но куцането се дължи не на тази движеща сила, ами на някакъв дефект в стъпалото, възпрепятстващ пълноценното ѝ разгръщане в него. Точно така и Бог, който е причината за свободното ни произволение, не е непременно причина и за нашите греховни избори. Що се отнася до гнева и похотта, то те са причина за прегрешение не в качеството си на дарени ни от Бога способности, ами поради отклоняването им от първоначалната им подредба като подчинени на разума. Изобщо отнемането властта на душата над плътта противоречи на естествения порядък и следователно то няма как да бъде сторено от Бог, който е самата справедливост. Нелепо е да дирим вина в Бога и за лишаването ни от благодат. Бог, наистина, гарява благодатта съобразно способността на тварите да я приемат. Когато някаква ущърбност в тях възпрепятства приемането ѝ, причината за това без друго не лежи в Бога. При това трябва да правим разлика между първоначалната природа на човека при сътворяването му и развалената от греха. В първата нищо не подтиква човека към грях, макар благодатта на природата да не е достатъчно за постигането на благодатта. Затова именно човек се нуждае от благодатта, за да заслужи спасение, но не и за да избегне греха, тъй като тази възможност му е естествено дадена. Като грехопаднала природа той, разбира се, се нуждае от благодатта и като противодействие на греха, но оттеглянето на тази благодатна подкрепа не може да е причина за греха, тъй като развалата на самата човешка природа се дължи на предходно грехопадение. Затова и дори ако можем да кажем, че отвърщането от благодатта е естествено движение на волята, то това е вярно единствено за грехопадналата, но не и за изначално дарената на човека от Бога воля. Най-сетне, благодатта няма как само по себе си да е причина за злото, доколкото самото зло – както е доказано още в самото начало на съчинението – е именно лишаност от благо, *privatio boni*.

От Бога е обаче греховното действие

Това важно уточнение се основава на две обстоятелства. Първото е, че в Бога същност и битие съвпадат, което означава, че Бог по самата си същност е съществуващ (той е Съществуващият, както четем в Изход, 3:14) и, следователно, всичко реално съществуващо по необходимост следва да произлиза от него. Нито едно сътворено нещо не е собственото си битие, а е съществуващо единствено благодарение на причастността си към Бога. Очевидно е, че всяко действие, включително греховното, именно като действие е нещо реално съществуващо. Поради което то непременно е от Бога. От друга страна всички движения на вторичните причини по необходимост са причинени от първото движещо. Именно Бог е обаче първото движещо по отношения на всички духовни и телесни движения. И щом греховното действие е акт на свободен избор, сиреч своеобразно, макар и първоначално, движение на волята, то именно като действие е непременно от Бога.

Най-важното в случая е да подчертаем, че предаването от първото движещо движение не бива възприемано по един и същ начин от всички задвижвани неща, ами всяко от тях го приема съобразно собствената си мяра. Има например съществена разлика в начина, по който въпросното движение бива възприемано от неодушевените твари, които не извършват и собствено движение, и одушевените, които извършват такова. Решаваща в случая се оказва разположеността на сътворената вещь за приемане на движението, предавано ѝ от първото движещо. Когато е подobaваща, извършването от вещица движение съответства на намерението на първото движещо и в този смисъл е свършено. В противния случай то е несвършено. Тук каузалната диференциация е много фина. Дори несвършеното движение се възвежда към първото движещо като към своя причина, ала дефектността му се дължи не на въпросната първопричина, ами на собствената му отклоненост от дължимия ред и неспособността му да приеме по подobaващ начин въздействието на първото движещо. Така – връща се към познатия пример Тома – движението при куцането е резултат от способността за движение на живото същество, докато самото куцане се дължи не на движещата причина, а на дефектността на обезобразеното стъпало. Това различаване е валидно най-вече при съществата, извършващи и собствени действия в резултат на свободен избор. Тези действия са добри, когато съответстват на намерението на първото действащо, а отклонят ли се от зададения от него ред, са греховни. При тях самото действие се възвежда към Бога като към първа причина, ала нередността и безобразността им не са причинени от Бога, ами са резултат от собствения ни свободен избор. Което на свой ред означава, че греховното действие като действие е от Бога, но самият грях не е от него.

Причина за грех не е и дяволът

Ако хипотезата за Бог като възможна причина за грех се основава на подвеждащото неразличаване на действието и лошото качество на това действие, и поради това е по-скоро разсъдъчна конструкция, то мисленето на дявола като такава причина битува в простонародното световъзприемане и е елемент от

една безхитроствена идеология, овъншноствяваща собствените ни презрешения и снемаша от нас непоносимата тежест на личната отговорност. Тази прелестно-наивна и в някаква степен невинна реакция на дълбоки екзистенциални травми е разбираема и дори донякъде извинима, тя обаче руши самото основание на християнската нравственост, отчуждавайки ни от същностните ни жизнени актове и лишавайки ни от боязънта пред неизбежното наказание за злодеянията ни, но и от надеждата за въздаяние за нашите добротворства. Тъкмо поради това Тома посвещава на дявола цели три раздела от въпроса относно причината за греха.

Дяволът изглежда да е такава причина поради редица обстоятелства. Най-напред, защото е естествено по-низшето да бъде задвижвано от по-висшето, а човекът стои по-голу от ангела както по интелект, така и по воля. Което означава, че злият ангел е в състояние чрез волята си да задвижва волята на човека към зло, а значи той именно е и причината за злото. При това, за да бъде извършено някакво действие, обърнато в еднаква степен в противоположни посоки, е необходимо нещо определено, което да го насочи по-скоро в едната, отколкото в другата. Ала волята на човека в еднаква степен е способна да избере доброто и злото. За да осъществи греховното действие, тя следователно трябва да бъде склонена от някого да го стори. Този някой очевидно е дяволът, чиято воля е обърната определено тъкмо към злото. Освен това, грехът е налице, когато плътта възжелае против духа. Но възжелението е действие на телесен орган. Значи дяволът, който има власт над тялото, е в състояние да въздейства върху възжелението. Без намесата на дявола няма как да бъде обяснен този бунт на тялото против духа, при който ние ставаме неспособни да отличим образите на нещата от самите неща и при нашите избори се ръководим по-скоро от първите, на които дяволът с лекота може да пригада илюзорен или напълно фантастичен вид. Дяволът изглежда да е причина за нашите злодеяния и ако приемем тезата на Аристотел, че принципът на движението на душата непременно трябва да е външен, доколкото външна е изобщо причината за всяко движение. В реда на причините за човешките действия, прочее, не бива да се отива в безкрайност, но и не бива да се полага случаен принцип, тъй като тогава и всички човешки деяния биха се оказали случайни, което е очевидно нелепо. Необходимо е, следователно, да положим някакъв първи принцип. За добрите наши действия такъв е Бог. За лошите обаче няма как да е отново той, доколкото Бог, разбира се, не е причина за греха. Следователно за греховните действия на човека следва да се приеме друга външна причина – и това, както изглежда, е дяволът.

Срещу тази аргументация се противопоставя авторитетът на Августин, както и един като че очевиден разумен довод. Грехът произхожда от свободното произволение, което обаче не може да бъде задвижвано или детерминирано от дявола, тъй като това би отрекло свободата на волята.

За да разреши този казус, Тома прибегва до типичното за неговия стил на разсъждение различаване. Движещата причина се разбира по два начина. Понякога се има предвид онова, което предразполага към или предписва някакво действие, понякога – онова, което осъществява самото действие. Второто е причина

В собствения смисъл на гумата, тъй като причина всъщност наричаме това, което води до някакво следствие или резултат. При това до резултат, който се получава непосредствено, докато при уговаряне, заповядване или съветване резултатът е опосреден от действието на конкретния извършител. Дяволът би могъл да е причина за човешкия грях единствено в първия, не обаче и във втория смисъл. Както причина за създаването на някаква форма е онова, от чието действие пряко се получава съответната форма, така причина за действието е онова, от чието действие действащото непосредствено бива склонено да действа. И доколкото грехът е не форма, а действие, то причина за него може да е единствено онова, което е в състояние пряко да склони волята ни към извършването на грях.

Волята обаче може да бъде склонена към нещо било от външна причина, било от вътрешна. Външна причина е възприетото благо, което задвижва волята, убеждавайки я, че съответното действие е добро. Външният обект обаче не задвижва волята по необходимост, както по необходимост той задвижва интелекта, принуждавайки го да се съгласи с предоставената му истина. Интелектът прочее, както и волята, по необходимост се насочва към естественото за него – а такова е определеността за едно нещо. Затова интелектът по необходимост се съгласява с естествено познатите му първи принципи и не признава противоположните тям. Затова и волята естествено и по необходимост желае блаженството и няма как да пожелае нищетата. Тук обаче е нужно да се направи важно уточнение. Интелектът по необходимост се съгласява с изведените по пътя на доказателството заключение от предпоставките, защото, ако не го прави, това би означавало да отрече и естествено вложените в него първи принципи на собствената си дейност. Тази задължителност отпада, разбира се, когато между определени положения и първите принципи липсва необходима връзка или когато самият интелект не е в състояние да разпознае необходимостта на въпросната връзка. По същия начин и волята бива детерминирана от онова, което е необходимо съотнесено с естествено желаното от нас блаженство. Има обаче частни блага, които не са необходимо свързани с блаженството, доколкото човек може да бъде блажен и без да ги притежава. Така че когато нещо такова бъде привидяно като добро, волята не се насочва по необходимост към него. Необходимо обвързано с блаженството е свършеното благо, което е Бог, тъй като без него човек няма как да добие блаженство. Проблемът обаче е там, че за човека в статуса му на пътник в този тук свят необходимостта на тази обвързаност не е безспорна, доколкото тук той не познава Бога по същност. Затова и в този живот човешката воля не се устремява по необходимост към Бога, понеже за да го прави, ние трябва още тук безспорно да разпознаваме, че по самата си същност Бог е единственото основание за човешкото щастие и блаженство. Единствено в този случай ние бихме се устремявали по необходимост към Бога, също както по необходимост желаем да бъдем блажени. Оказва се, следователно, че никой външен обект не задвижва волята по необходимост, поради което и никое външно сговаряне или увещание не е в състояние да накара човека да постъпва добре. Което пък означава, че причината за нашите морални действия е вътрешна и дори ако признаем Бог за тяхна външна първопричина, то той може да бъде такава единствено в качеството им на действия, но не и

на греховни такива, тъй като Бог, както беше доказано по-горе, не е причината за греха. Така остава пряката причина за греха да е човешката воля. Кое то на свой ред означава, че дяволът не е непосредствената причина за греховните ни постъпки, а ако все пак той бъде включен по някакъв начин в каузалния ред, то това ще е единствено в ролята му на онзи, който сговаря или увещава волята ни да съгрешим.

Що се отнася до приведените в началото на раздела аргументи, те сравнително лесно могат да бъдат оборени на основата на току-що казаното. Вярно е, че при външното въздействие по-низшето бива естествено задвижвано от по-висшето. Това въздействие обаче не налага никаква необходимост на волята. Ето защо, макар да стои по природа по-горе от човека, дяволът не е в състояние да задвижи с необходимост нашата воля и следователно не е собствената причина за греха, доколкото като причина в собствения смисъл на думата разпознаваме онова, от което с необходимост следва нещо. Вярно е и че волята е обърната еднакво към доброто и злото, но все пак тя е категорично определена за доброто съгласно предписанието на разума. Тъкмо поради това и няма необходимост тя да бъде детерминирана чрез нещо външно. Вярно е, по-нататък, че дяволът може – с Божие позволение – да възбуди тялото на човека против душата, блокирайки по този начин разумната ѝ способност и правейки невъзможен правилния избор. Само че когато разумната способност е блокирана – например на сън или в състояние на безумие – съответното действие не се вменява в грях на човека, също както греховни не се смятат действията на неразумните твари. Значи и в този смисъл дяволът не е причината за греха. Най-сетне в каузалния ред Бог наистина е първопричината за всяко човешко действие, не обаче и за неговата учърбност. Заблудението, грехът и безобразността на човешките постъпки се дължат на уязвеността на самото човешко битие, така че за тях няма защо да бъде постулирана никаква външна причина.

Дяволът е обаче в състояние да погуби човека към грях

Дяволът, разбира се, не е собствената причина за греха, ала Тома съвсем няма намерение да изключи напълно злия ангел от сюжета на прегрешението. Сега съществено се оказва проследяването на механизма, чрез който дяволът въздейства върху нашите свободни избори. Той, оказва се, все пак влияе върху тях с инструмента на вътрешното внушение и убеждение. Възможно ли е обаче това? Защото изглежда, че изкуителят няма как да повлияе върху едно свободно и само вътрешно детерминирано действие. Наистина всеки, който действа с някакво намерение, трябва да познава очаквания резултат от действието си. Само че дяволът не е способен да прозре вътрешните помисли на човека. Следователно той няма и как да ги предизвика. Освен това, ако се доверим на Аристотеловото твърдение в седма книга на *Метафизика*, че формите в материята биват причинявани не от такива, които пребивават извън материята, ами пак от форми в материята, то трябва да признаем, че образите в свързаната с тялото ни представна способност няма как да бъдат причинени от дявола, който е нематериална субстанция. При това дяволът по необходимост трябва да следва естествения порядък, понеже противно на този порядък може да действа един-

ствено онзи, който сам го е установил, сиреч Бог. Но според този естествен ред представната способност на душата бива задвижвана от сетивната, така че дяволът няма как да атакува направо човешкото въображение, ами трябва да тръгне непременно от сетивата. Проблематично е обаче доколко дяволът е в състояние да им влияе. Нещо повече, под самата сетивна способност е разположена хранителната способност на душата. Върху нея вече дяволът като че със сигурност не може да въздейства, доколкото, разбира се, той не е способен да я принуди да оформя костите и плътта. Следователно той не е в състояние да причини действието и на останалите вътрешни способности на душата. Ясно е, освен това, че едно и също следствие не може да бъде предизвикано от различни по вида си причини. Така че, ако гадени действия са предизвикани от вътрешните душевни способности, основаващи се на сетивността, то те няма как да са причинени от дявола.

Усъмняването ни в тези доводи може да дойде оттам – отбелязва в аргумента „против” Тома – че дяволът изкушава човека не само видимо, но и невидимо. Кое то не би било така, ако той не умееше да убеждава и вътрешно човека.

В отговора си Тома стъпва именно върху това различаване. Дяволът, разбира се, не може да е пряка причина за съгрешаването на човеците, но той е в състояние да ни подтикне към грях. Той може да го стори, явявайки ни се в зрим образ и заговаряйки ни с обичайните думи, както го е сторил в земния рай, явявайки се във вид на змия, или както се е опитал да изкуши Христа в пустинята отново в някакъв видим за него лик. Но той извършва същото и невидимо, сговаряйки ни по далеч по-перфиден начин и преградолагайки ни към грях. Това може да става по два начина. Най-напред, като на познавателната ни способност нещо бъде представено като добро било на интелекта, било на вътрешното сетиво, било на външното такава. Първото е възможно, доколкото в познавателната си активност човешкият интелект бива подпомаган чрез просветление от ангелския. В този смисъл ангелът, ако и да не е способен да въздейства върху волевия акт, който бива насочван непременно от вътрешен принцип, е в състояние да упражнява влияние върху интелекта, чиято дейност – мисленето – е именно претърпяване на въздействие отвън (*pati quoddam*). Кое то означава, че по самата си природа дяволът е способен да сговори интелекта за нещо, просветлявайки го по същия начин, както това прави и добрият ангел. Той обаче не го прави в действителност поради злоумишлеността си: понеже просветленият интелект би бил годен да се предпази от всяка измама. Затова, макар да го може, злият дух не просветлява интелекта, ами му въздейства косвено, атакувайки вътрешните и външните способности на душата.

Дяволът, най-напред, може да премоделира – стига Бог да му го позволи – външните сетива, да ги изостри или притъпи, а и изобщо да промени телесната предразположеност на човека към похот, гняв или друга подобна порочна страст. За да проумеем пък как той въздейства върху вътрешните душевни способности, трябва да отчетем, че – както отбелязва Аристотел в седма книга на *Метафизика* – телесната природа бива естествено задвижвана от духовната по място, ала придобива формата си не от последната, ами от телесна причина. Затова

В движението си по място тялото естествено се подчинява на ангела, бил той добър или зъл. Именно затова демоните са в състояние да оформят телесната материя единствено посредством събираните от тях телесни семена, както показва Августин в трета книга на *За Троицата*. Този е и механизмът за влияние върху вътрешните душевни способности. Тома се позовава на Аристотеловото съчинение *За съня и бодърстването*, където възникването на сетивните образи се обяснява именно с движението по място на телесната материя: съновиденията имат за причина притока на кръв към сетивното начало, като към него се присъвкупяват впечатленията, останали от предходни сетивни движения и съхранени в жизнените духове, така че сетивната способност бива задвижена по същия начин, както ако върху нея въздействаха външни обекти. Това, което при спящите се случва в резултат на естественото движение по място на жизнените духове и течностите, може да стане и чрез предизвикано от демоните пространствено движение, при това както у спящите, така и у будните, чиито вътрешни жизнени духове и течности демоните са способни да задвижат. Понякога твърде силното объркване на жизнените духове и течностите възпрепятства напълно дейността на разума, както става при спящите, лудите или пияните. Понякога разумът се запазва, ала телесната възбуда разпалва неугържимо въображението, така че обладаният от страст буден и иначе разсъдлив човек се вълнува от определени образи дори при най-отдалечено сходство с желаното. Тъкмо въображението е онази вътрешна способност, към която дяволът насочва агресията си. То се оказва не само най-уязвимата част на човешката гуша, но и тази, върху която злият дух има възможността да въздейства. Чрез него демонът-изкушител сговаря подвластния на собствените си страсти човек и го подтиква към греховни деяния.

Оттук изглежда възможно да бъдат оспорени първоначалните аргументи. Всички те се обезсмислят, когато си дадем сметка за точния начин, по който дяволът въздейства върху душата ни. Той, разбира се, не вниква във вътрешните ни помисли, ала ги разпознава в техния резултат. И той въздейства върху нас не като поражда нови форми в представната ни способност (той не може да стори така, че слепороденият да си въобрази цветовете), ами отпечатвайки в нея някакви вече познати образи, които са в състояние да я задвижат отвътре. Това не противоречи на естествения порядък и в този смисъл той би могъл да повлияе и върху дейността на хранителната способност, само че не такава е неговото намерение.

Макар че не всички грехове са внушени от дявола

Аргументите „за” и „против” в този последен кратък въпрос са приведени чрез позоваване на авторитетите – Йоан Дамаскин, Дионисий Псевдо-Ареопазит, Исидор от Севиля, съответно Августин. Решението на Тома изхожда отново от различаването на причините. Причината може да е пряка или косвена. Втората е тази, при която действашото предразполага към някакъв резултат. Тя следователно е в някакъв смисъл случайна и само опосредстваща причина: такъв е например онзи, който е изсушил гървата и ги е подготвил да бъдат изгорени, ала сам не е причинител на изгарянето им. В този именно смисъл дяволът може

да бъде наречен причина за всички наши прегрешения, понеже тъкмо той е подтикнал прародителите ни да съгрешат, а това тяхно прегрешение е направило целия човешки род годен да греша, сиреч да върши всички грехове.

Дяволът обаче не е непосредствената причина за всички човешки грехове, доколкото човек не греша винаги по дяволско внушение, ами прави това по свободен избор и вследствие плътската си развала. Дори ако дяволът не съществуваше – цитира Тома едно изказване на Ориген – човекът пак би изпитвал влечение към храна, любовни наслади и други подобни неща, и ако разумът не съдържа това влечение и не го подчини на някаква мяра и на някакъв ред, то ще се обърне в грях. А въпросното съдържа и подреждане става по свободна воля.

Впрочем дори греховете, които извършваме не в резултат на пряко дяволско изкушение, все пак носят белега на демоничното, тъй като те в някакъв смисъл преповтарят първородния грях, внушен на първите люде от дявола. Единствено в този смисъл и може да се твърди, че няма грях, който да не е резултат от дяволско сговаряне.

Продължава в следващия брой

Стоян Танев е завършил физика в СУ през 1989 г. Докторската си степен по физика получава едновременно от СУ и от Университета „Пиер и Мария Кюри“ в Париж. През 1996 г. започва пост-докторска квалификация в Университета на Квебек в Хъл. От 1997 до 2005 г. работи за технологичната индустрия. Успоредно с това завършва магистърска програма по управление на технологични иновации в Университета „Карлтън“ в Отава. През 2006 г. е преподавател в тази програма. От август 2009 г. е доцент по интегративен иновационен мениджмънт в Южния датски университет в Одензе, Дания. 2005/9 г. е редовен студент в Магистърската програма по Православно богословие във филиала на Университета „Шеербрук“ в Монреал (ръководител на дипломната му работа е отец г-р Георги Драгас). Публикувал е в сп. *Логос*, Отава. Освен това публикува активно в областта на технологичните иновации и на биомедицинското оптично моделиране.

Стоян Танев¹

СОФИОЛОГИЯ ИЛИ ПРАВОСЛАВИЕ

О. Сергей Булгаков, о. Георги Флоровски и учението за различието между Божиите същност и енергии²

1.

Православното учение за Софiя, Премъдрост Божия, става предмет на горещи догматични спорове в Православната църква през първата половина на XX век. Софиологичните спорове се свързват най-често с имената на прот. Сергей Булгаков (1871–1944), Владимир Лоски (1903–1958) и прот. Георги Флоровски (1893–1979). Без всякакво колебание Владимир Лоски и о. Г. Флоровски могат да се разглеждат като едни от най-значимите по приносите си и по известността си православни богослови на XX век. Техните имена (заедно с тези на архиеп. Василий Кривошеин, о. Думитру Станилое, о. Йоан Майендорф, о. Йоан Романигес, Христос Янарас и др.) се свързват и с преоткриването на православно учение за различието между Божиите същност и енергии (действия). Тук действител-

¹ Авторът изказва сърдечната си благодарност на д-р Павел Павлов от Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ за многобройните плодотворни разговори, изпълнени с автентичен богословско-изследователски дух и множество ценни идеи.

² Работата се базира на материали от два доклада, представени на конференции, организирани от Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, първата от които (23 ноември, 2009 г.) бе посветена на живота и делото на протопрезвитер Георги Флоровски, а втората (22 март, 2010 г.) на Софiя, Премъдрост Божия.

но става дума за едно преоткриване, защото учението за Божиите същност и енергии придобива своята окончателна формулировка в творбите св. Григорий Палама и в догматичните документи на църковните събори проведени в Константинопол през 1341, 1347, 1351 и 1368 г.³ След падането на Византия под османска власт обаче по редица комплексни причини от социален, политически, културен и в крайна сметка, църковен характер това учение значително загубва силата на своята богословска артикулация, запазвайки своето присъствие предимно в православния монашески духовен живот.

О. С. Булгаков също е считан за един от най-ярките представители на православно-богословие на ХХ век. Той напуска Църквата още в младините си и по-късно започва своята академична кариера като марксистки философ, но постепенно преминавайки от марксизъм към идеализъм, намира своя път обратно към православно-богословие като цяло, философско-богословски теми. Книгата му *Свет невечерний*⁴, която той публикува през 1917 г., се разглежда като последния му типично философски труд. След написването на тази книга, творческите усилия на Булгаков, макар и да запазват подчертано философския си патос, придобиват един определено богословски характер. Според някои съвременни автори о. Сергей така и си остава раздвоен в своя философско-богословски мироглед и тази му раздвоеност си остава проблем до края на живота му, довеждайки до драматичните събития, свързани с осъждането на софиологичните аспекти на неговото богословие⁵. Съществено е да се подчертае обаче, че о. С. Булгаков се заема сериозно с богословие още преди Всеруския църковен събор (1917–1918 г.), една от задачите на който е обсъждането на въпроса за така наречената 'имяславска' ерес – учението на някои от руските монаси на Света гора, което през 1912 и 1913 г. предизвиква безредици както в манастира „Св. Пантелеймон“, така и в самата Русия. Според имяславците името Божие е самият Бог и многократното молитвено произнасяне или прославяне на името Божие (от където и името – имяславци) до голяма степен гарантира мистичното съединение на молещия се със самия Бог. Реакциите, предизвикани от това учение на Света гора и в Русия, са противоположни и разделят руското религиозно общество на две. Това разделение се отразява и на богословските дебати по време на самия събор, където най-систематичните богословски разработки в защита на имяславците са направени именно от о. С. Булгаков⁶. По-късно, може би благодарение на активната му позиция по време на Събора, о. Сергей е поканен да стане декан на основания през 1925 г. Православен институт „Св. Сергей“ в Париж. Именно той, в качеството си на декан, кани младия Г. Флоровски да преподава патристика в новоосновения институт. Между двамата възникват много топли взаимоотношения и Флоровски гледа на Булгаков почти като на духовен отец.

³ George Dragas, Book review, Koutsourès Demetrios G., *Synods and Theology connected with Hēsychasm: The synodical procedure followed in the hēsychastic disputes*, An Edition of the Sacred Metropolis of Thebes and Levadeia, Athens 1997, *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 45, No. 1-4, 2000, стр. 631-646.

⁴ С. Булгаков, *Свет невечерний*, Москва, 1994.

⁵ Joost van Rossum, *Palamism and Sophiology*, *Християнска мисъл*, No. 3, 2006, стр. 62-66, <http://www.kievfo.org.ua/index.php?p=art.art3>

⁶ Catherine Evtuhov, *The Cross and the Sickie: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1997, стр. 210.

По редица причини, които включват и факта, че той е много по-млад, Владимир Лоски остава настрана от дейността на Православния институт „Св. Сергий“ в Париж. През 1944 той е в основата на създаването на друг богословски институт – „Св. Дионисий“ – в Париж, който възниква по инициатива на братството „Св. Фотий“ и с благословията на тогавашния Московски митрополит Сергий. Взаимоотношенията между о. Сергий Булгаков, от една страна, и В. Лоски и о. Г. Флоровски, от друга, чувствително се променят, след като о. Сергей става известен с противоречивото си богословско учение за Божията Премъдрост (София, откъдето идва и терминът софиология) и през 1930 г. някои от трудовете му са осъдени като еретични от два руски синода – този в Москва и този на Руската задгранична църква. Последвалите събития водят до отмяната на осъждането за ерес, но налагат необходимостта от формално писмено обяснение от страна на Булгаков. По стечение на обстоятелствата Флоровски бива, на практика против волята му, въвлечен в комисията, която е трябвало да се произнесе по случая, и се налага той да изрази ясно и открито своето несъгласие със софиологията на Булгаков⁷. Както става ясно от публикуваната им лична кореспонденция⁸, между тях назрява сериозно несъгласие по отношение на софиологията на Владимир Соловьев, и по-конкретно, по отношение на заложената в нея софиология⁹. В своите публикувани трудове Булгаков и Флоровски не отправят лични критики един към друг, но едно по-сериозно задълбочаване в тях ще разпознае чертите на един на пръв поглед анонимен, но съвсем конкретен и определено диалогичен по характер, спор. Владимир Лоски, от друга страна, изразява мнението си по молба на тогавашния Московски Митрополит в един доклад¹⁰, който и до днес си остава една от най-систематични критики по отношение на софиологията. В разгорилите се спорове богословската тема за сътворението от нищото (*ex nihilo*) се очертава като ключова, а учението за Божиите същност и енергии на св. Григорий Палама придобива своята артикулация в отговор на софиологичните идеи на о. С. Булгаков. Според гумите на о. Йоан Майендорф:

„Дебатът върху догмата за сътворението, такъв какъвто той може да се открие в Соловьев, Флоренски, Булгаков и Бердяев, беше може би най-интересният епизод в историята на Православното богословие в 20-ти век. Техните най-ярки и постоянни критици бяха Флоровски и в една малко по-различна степен, Владимир Лоски. Флоровски представи критиката си на метафизиката на Владимир Соловьев в неговата добре известна книга Пътят на Руското богословие (Париж, 1937), но може да се каже, че на практика цялото творчество на Флоровски, посветено на гръцката патристична мисъл и публикувано преди войната, беше насочено срещу софиологическите постулати на Сергий Булгаков, неговия по възрастен колега в богословския институт в Париж. Независимо от това обаче никъде в тези работи името на Булгаков не се споменава директно. Лоски, от друга страна, разкритикува софиологи-

⁷ Bryn Geffert, “The Charges of Heresy against Sergei Bulgakov. The Majority and Minority Reports of Evlogii’s Commission and the Final Report of the Bishops’ Conference”, *St Vladimir’s Theological Quarterly*, Vol. 49, No. 1-2, 2005, стр. 47-66.

⁸ Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тишкевичу, *Символ* 29, Септ. 1993, стр. 205-206.

⁹ Alexis Klimoff, “Georges Florovsky and the Sophiological controversy”, *St Vladimir’s Theological Quarterly*, Vol. 49, No. 1-2, 2005, стр. 67-100.

¹⁰ Владимир Лоски, *Спор о Софии*, <http://proroza.narod.ru/VLossky.htm>

ята директно, оставайки в съгласие с основните положителни моменти на 'нео-патристичния синтез' на Флоровски"¹¹.

2.

Независимо от наличието на множество публикации, посветени на софиологичните спорове, а така също и на конкретната роля на о. Г. Флоровски за осъждането на софиологията на о. С. Булгаков, би могло да се каже, че днес, в началото на XXI век, съществува известна доза неяснота по отношение на специфично богословските аспекти на разразилите се преди почти 100 години спорове. Би могло също така да се каже, че съществуващите днес мнения за богословието на о. С. Булгаков са доста разнопосочни. От една страна, за мнозинството съвременни православни богослови, въпросът относно 'православието' на софиологията на о. Сергей Булгаков изглежда отдавна приключен за сметка на неопатристичния богословски синтез горещо проповядван от о. Г. Флоровски. От друга страна, философското богословие на о. Сергей Булгаков придобива все по-голям интерес от страна на някои от модерните Западни (неправославни) християнски богослови. От трета страна, богословието на о. С. Булгаков поражда значителен интерес и у някои съвременни православни богослови. Заинтересуваните православни богослови изглеждат разделени на три групи. Първата от тях са понякога малко повърхностни в критиката си на о. Сергей. Втората група, за разлика от първата, са доста некритични в своята ентусиазирана подкрепа¹². Би могло да се каже, че третата група определено се стреми към една по-балансирана богословска оценка¹³. Една такава разнопосочност на мненията поставя известно предизвикателство пред съвременното православно богословие. Това предизвикателство се основава не толкова от необходимостта да се отговори на видимо нарастващия интерес към Булгаков от страна на западните богослови, а по скоро, от назряващата необходимост за едно пречистено от времето и конструктивно преосмисляне на православно богословие на XX век, което изглежда, че се налага по две коренно различни причини. Първата от тях се корени в непрестанния процес на автентично само-идентифициране на православно богословие в настоящото глобално и постмодерно общество, един процес който много често е обаярен от патоса на тяснонационалистични възбуждения и проблематики. Втората причина се корени в това, че в момента международната православно-богословска колегия се намира в процес на смяна на поколенията. Мнозинството от големите международно и междунационално признати през XX век православни богослови вече не

¹¹ John Meyendorff, "Creation in the history of Orthodox theology," *St. Vladimir's Theological Quarterly*, Vol. 27, No. 1, 1983, стр. 27-37.

¹² Антуан Аржаковски, *Журнал Путь (1925-1940) – Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции*, Киев: Феникс, 2000, стр. 424; "The sophiology of Father Sergius Bulgakov and contemporary Western theology," *St. Vladimir's Theological Quarterly*, Vol. 50, No. 1-2, 2005, стр. 219-235.; *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944): Philosophe et théologien chrétien*, Paris: Parole et Silence, 2006.

¹³ Сергей С. Хоружий, „София – Космос – материя: устои философской мысли отца Сергея Булгакова,“ в С. Н. Булгаков: *Pro et Contra – Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей*, Антология, Том 1, Издательство Христианского гуманитарного института, 2003; С. С. Хоружий, „Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма,“ С. Н. Булгаков: *Религиозно-философский путь*, Библиотека „Русское Зарубежье“ – Материалы и Исследования, Москва: Русский путь, 2003; Andrew Louth, "Sergii Bulgakov and the task of theology," *Irish Theological Quarterly*, Vol. 74, No. 3, 2009, стр. 243-257; Hilarion Alfeev, *Le Mystère sacré de l'Église – Introduction à l'histoire et à la problématique des débats athoniques sur la vénération du nom du Dieu*, Academic Press Fribourg, 2007.

са между нас. В същото време, новото по-зряло богословско поколение действа госта предпазливо в съвременните условия на глобализъм и откровен постнационализъм, което води до липса на ярки и авторитетни личности, способни да допринесат за преосмислянето на близкото минало и за изграждането на един така необходим днес православен богословски синтез. Тези проблеми, разбира се, не са специфични единствено за православното богословие. Това обаче не прави отговорите им по малко належащи. Един от основните въпроси се състои в това как точно да се подходи към изграждането на един такъв богословски синтез. Следвайки логиката на софиологичните спорове, на последвалата динамика в еволюцията на православната богословска проблематика през XX век, но така също и на патристичното богословие в периода между св. Атанасий Александрийски и св. Григорий Палама, а и след това, може да се твърди, че подходът към едно пречистено от времето преосмисляне на православното богословие може да се базира на едно съвременно обговаряне на християнския догмат за сътворението успоредно с различните богословски аспекти на учението за различието между Божиите същност и енергии. Тези две теми минават като стоманени нишки през сърцето на православното богословие, сочейки отговорите на повечето фундаментални за Църквата и човека съвременни проблеми.

3.

Безспорно е, че и за Булгаков, и за Флоровски догматът за сътворението е крайгълният камък, около който се гради цялото християнско богословие. При Булгаков понятието за Софiя, или Премъдрост Божия, играе ключова роля в богословската интерпретация на отношението между Бог, човек и света. При него учението за сътворението е изключително важно за софиологията и той му посвещава почти цялата първа половина на книгата си *Невестата на Агнеца*¹⁴.

За Булгаков смисълът на понятието Софiя произлиза от едно специфично разбиране за понятието за Божия същност (*ousia*) или природа (*physis*), което що се отнася до отношението между Творец и творение в православното богословие, е било напълно пренебрегнато¹⁵. Според него Божията природа може да се мисли по два различни начина – първо, като същност, която характеризира Бог такъв, какъвто Той е сам по себе си, и второ, като Софiя, която характеризира Бог такъв, какъвто той се проявява спрямо всичко останало. Но независимо от това и същността, и Премъдростта Божии са неразделна част от единната Божия природа по начина, по който тя се отнася към самия Творец (като същност) или пък към сътвореното (като Софiя):

„Една и съща София се открива и в Бог, и в творението. Затова, ако отрицателното определение ‘Бог сътвори света от нищото’ премахва идеята за какъвто и да е не-божествен или извън-божествен принцип на сътворението, то неговото положително съдържание може да бъде само това, че Бог е сът-

¹⁴ Прот. Сергей Булгаков, *Невеста Агнеца – О Богочеловечество*, Часть III, Париж, 1945, преиздадена от Gregg International Publishers, 1971; Английско издание: Sergei Bulgakov, *The Bride of the Lamb*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

¹⁵ Sergius Bulgakov, *The Wisdom of God. A Brief Summary of Sophiology*, New York – London: The Paisley Press – Williams and Norgate, 1937, стр. 44.

ворил света от самия себе си, от своята собствена същност. И идеята, че съдържанието на света сякаш е било измислено от Бог ad hoc по време сътворението, трябва да категорично да се отхвърли. Положителното съдържание на битието на света е също толкова божествено, колкото е неговото основание в Бог, тъй като друго основание просто няма. Но това, което се явява предвечно съществуващо в Бог, в неговото само-откровение, съществува в света само като ставане, като установяващо се божество. И метафизически сътворението на света се състои в това, че Бог е положил своя божествен свят не като предвечно съществуващ, а като установяващ се. В този смисъл той го е разтворил в нищото, потапяйки го в установяването като една друга форма на битието на единствения божествен свят. И този божествен свят е основанието, съдържанието, крайната цел и смисъла на сътворения свят. Божествената Софiя се превръща в творческа Софiя. Бог, така да се каже, е повторил сам себе си в творението и се е отразил в небитието¹⁶.

Свързването на творението и Софiя, Премъдростта Божия, е може би основният мотив във философско-богословския проект на Булгаков, който в крайна сметка цели оправданието на света, утвърждаването на предвечната ценност и Божествения промисъл за тварното битие и материалния космос¹⁷. Булгаков обаче се опитва на всяка цена да утвърди връзката на Бог с човека и света. Затова, като цяло, неговата софиология може да се определи като едно специфично метафизично учение за съпричастността на света към Бога, което е доста механично съединено с богословско-догматическите предпоставки за една такава съпричастност. И прокарването на понятието за Софiя, като фундаментално за този проект, се базира на един онтологичен постулат, който утвърждава един прекалено конкретен вид такава съпричастност. Съгласно този постулат, сътвореният свят има някакъв „идеален първообраз“ в самия Бог (терминология, много близка до тази на идеите на Платон за света). И светът в своя първообраз, в своята идея, съществува предвечно в Бога. Именно тази връзка или съответствие между света и неговия идеален първообраз съставлява Божията съпричастност на света. И именно този първообраз на света – Божествения свят съществуващ в Бога преди сътворението, предвечното човечество в Бога, е Софiя, Премъдрост Божия¹⁸. По този начин, за Булгаков Софiя, Премъдростта Божия, на практика се припокрива с Божията същност, и то в нейното откровение навън и в творението. Една такава концептуална конструкция не може да избегне неудобните въпроси свързани с това, че същността се проявява единствено в ипостаси, и Софiя, макар и да не е ипостас, не може да се разглежда отделно от ипостасите. Булгаков решава този проблем, като паралелно на ипостасното проявление и някак си независимо от него приписва някакви не по-малко проблематични пред-ипостасни свойства на същността, като например неипостасна любов или ипостасираща сила:

„Тогава Божията Софiя (известна още като света Божию) се явява като

¹⁶ Sergei Bulgakov, *The Lamb of God*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008, стр. 126.

¹⁷ Този анализ на софиологията на о. С. Булгаков е заимстван от С. Хоружий, *София – Космос – материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова*, в С. Н. Булгаков: *Pro et Contra – Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей*, Антология, т. 1, Издателство Християнскогo гуманитарногo института, 2003, стр. 828.

¹⁸ Ibid.

живата същност Божия. Тя обаче не е ипостаса, а изначалното свойство на същността да се проявява като ипостаса, тя принадлежи на личностния живот на отделните ипостаси и в този смисъл се явява като живата същност Божия”¹⁹.

Една такава формулировка, в която Премъдростта Божия на практика се припокрива с Божията същност, води до извода, че връзката между Бог и света е по същност, а това е в директно противоречие с учението за различието между същност и енергии. С това може да се обясни как учението за различието между Божиите същност и енергии става основен момент в аргументацията на о. Георги Флоровски срещу софиологията.

Друг основен момент в софиологията на о. С. Булгаков е акцентът върху едно друго припокриване – това между необходимост и свобода в Божия творчески акт. Булгаков разглежда противопоставянето между необходимост и свобода у Бог като „нечестиво учение”, дължащо се на прекален антропоморфизъм²⁰. За него при Бог всичко е „еднакво необходимо и еднакво свободно” и въвеждането на някакъв тип случайност или „оказионализъм (...) не подхожда на Божието величие и абсолютност”²¹.

„Ако Бог е сътворил света, това означава, че Той не е могъл да се въздържи от сътворяването му... И ако говорим за Божията творческа воля, то тази воля, която е синоним на свободата, не е някаква човекоподобна воля, която може или да пожелава, или да не пожелава, а е именно Божията воля, която е непроменлива и желае по един абсолютен начин. По принцип различието между Божието битие и неговия творчески акт, разбирано в термините на свободата и в смисъла на съществуването на някакви различни възможности, трябва напълно да се елиминира, защото такова различие просто не съществува. Имайки в себе си творческата си сила, Бог не може да пропусне да бъде Творец. (...) Сътворяването на света не е просто добавка или някакъв вид излишък по отношение на Божественния живот. Това сътворяване става неотделима част от Божественния живот с цялата сила на ‘необходимостта’ или на свободата, която в Бог е идентична с ‘необходимостта’”²².

На други места о. Сергий отново подчертава, че

„Това, което единствено съществува, е Божествеността на въздесъщия Бог и няма нищо освен и извън на тази Божественост. (...) Затова дори негативното изказване на тази позитивна мисъл се явява утвърдително, а именно, че няма нищо освен и отвъд самия Бог. Такова извън-Божествено нищо на практика не съществува. (...) И ако ние изповядваме, че светът е сътворен от нищото, то това в положителния му смисъл може да означава само това, че Бог е сътворил света от самия себе си. (...) Необходимо е сътворението на света се включи в Божия собствен живот и да се съ-положи редом със Самия

¹⁹ Sergei Bulgakov, *The Bride of the Lamb*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002, стр. 39.

²⁰ Ibid.

²¹ *Bride of the Lamb*, стр. 32

²² Ibid.

него, а Божият творчески акт да се съ-отнесе към акта на Божественото самоопределение. Трябва да умеем едновременно да ги съединяваме, отъждествяваме и различаваме, както това е възможно в учението за София, която е едновременно Божествена и тварна, тъждествена и различна²³.

„Твърди се, че Бог би могъл и да стане Творец, че Той няма нужда от света и че би могъл да си остане в абсолютната самотност и слава на своето величие. Това твърдение съответства на неправилното разбиране, че Бог става Творец в един определен момент от време, който е след времето на неговото битие преди сътворението. Но всички такива опити да се измерва Божието битие чрез времето, а именно преди и след сътворението, или пък да се дефинират различни нива на Божиите необходимост и свобода, а така също и на някакви техни степени, се разглеждат като абсурдни, защото те противоречат на Божията вечност и непроменливост. (...) Божията същност е една и непроменлива, и ако Бог е Творец, то той е Творец извечно, преди всички времена²⁴.

От приведените цитати ясно се вижда, че за Булгаков не съществуват никакви основания за някакво ясно разграничение между Божието битие и неговите творчески действия, в противовес на неговите самоидентичност и простота:

„Така че Бог е едновременно и Бог сам по себе си, и Творец, и необходимостта и свободата в неговото битие са напълно равнопоставени. С други думи, Бог не може да не успее или да пропусне да бъде Творец, така като Творецът не може да не бъде Бог. Божият план за сътворението на света е също толкова съ-вечен на Бог, колкото и неговото собствено битие в Божията София. В този смисъл (но само в този смисъл), Бог не може без света и светът е необходим за Божието собствено битие. ... По тази причина, ние трябва да разглеждаме като недопустим и противоречив антропоморфичния принцип, че Бог 'свободно' и като че ли случайно е създал света и следователно не е било необходимо светът да бъде създаван²⁵.

На базата на един такъв анализ Булгаков заключава, че сътвореният свят не съдържа никаква онтологическа новост по отношение на Бог и не подлежи на изменения във времето. „Той по-скоро е вечен с цялостната Божия вечност и също толкова вечен, колкото е и самата Света Троица и нейното самооткровение в Божествената София, толкова вечен, колкото е вечен самият Божи живот²⁶. Директното противоречие на такъв тип твърдения с християнския догмат за сътворението от нищото изглежда съвсем очевиден.

4.

О. Г. Флоровски говори доста рядко за София, Премъдростта Божия. В неговите работи християнският догмат за сътворението е една от основните теми, която много често съдържа косвена, но ясно изразена критика към софиологията²⁷.

²³ *Bride of the Lamb*, стр. 49.

²⁴ *Bride of the Lamb*, стр. 45.

²⁵ *Ibid.*, стр. 46.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Alexis Klimoff, "Georges Florovsky and the Sophiological controversy," стр. 76.

Едно от малкото места, където Флоровски обсъжда директно понятието за Софѝя, Премъдрост Божия, е в едно от личните му писма до Булгаков²⁸:

„Аз повтарям от госта дълго време, че има две учения по отношение на Софѝя, Премъдростта Божия, и дори две различни Софѝи, или по точно казано, два образа за Премъдростта: един истински и реален, и един измислен. Във Византия са били построявани черкви в името на първия, а в дравна Рус – в името на втория. Вторият образ, който е вдъхновил Соловьев и неговите масонски и западни учители, води обратно към гностиците и Филон. Соловьев изобщо не е познавал Църковната Софѝя: той познавал другата Софѝя – тази на Бьоме и на неговите последователи, тази на Валентинус и на Кабала. Тази Софѝя е еретична и е отречена. А това което ще намериш у Атанасий е другата Софѝя. За Нея може да се намери дори повече при Василий Велики и Григорий Нисийски, от които излиза една директна връзка до Палама. Самата терминология – *ousia* и *energeia* намира началото си при Василий Велики. Аз не виждам никакви трудности с тази терминология. Тя няма нищо общо с Аристотел. Основната идея на Кападокийското богословие може да се сведе до прецизното разграничение между свършената пълнота на собственото Божие битие, на Троицната завършеност на самогостатъчния Божи живот (т.е. това, което при Дамаскин се нарича *ousia, relatas, tis ousias*), и: насочената навън [во вне] Милост, Благодат, Любов, Действие – Енергия. Целият въпрос (и той съвсем не е лесен) опира до това разграничение. Този въпрос определено се свежда до обяснението на същността и смисъла на сътворението като Божи план и воля по отношение на другото, което е извън него, по отношение на всичко онова, което не е Бог. Според Василий Велики и Григорий Палама *ousia* е непостижима и непознаваема, тя се намира в 'непристъпна светлина'. Но същия този или 'самият този Бог' (изразът е на Палама) твори, т.е. създава нещо различно от него, и по тази причина се открива навън и 'вън от себе си' [во вне]. Това е, което наричаме 'Енергия', 'Слава', 'София' – едно не-ипостасно откровение на 'самия' Бог. Не 'същност', не 'личностност', не 'ипостас'. А ако ви харесва, да – Божия *accidentia*, но *accidentia* на 'самия този' Бог или на Бог 'Самия', И тук е точно мястото до което води мисълта на Палама – акцента е изцяло на пълнотата и на пълния смисъл на *tis Theotitos*. А ако ви харесва, София е *Deus revelatus*, т.е. Благодат. Благодат – това е Бог за света, *pros ton kosmos* (а не *pros ton Theon*, както е в Йоан 1:1 по отношение на Логоса). Софѝя е вечна дотолкова доколкото е промислена – волята на Вечния Бог, но която все пак е пожелана – една мисъл по отношение на Времето. Има много на тази тема при Блажени Августин. Софѝя – е не само промисъл, 'идея', *kosmos noitos*, а воля, могъщество (...) И В Бог не съществуват, Бог няма не-вечни сили и воли, но има воля по отношение на Времето. Софѝя никога не е света. Светът е друг, и по отношение на благодатта, и по отношение на 'първообраза'. Следователно 'предвечността' и 'предивременността' на волята – промислите за Времето, не превръщат [sic] времето във вечност. 'Идейното сътворение', 'предвечният съвет', или *toto genere* е различен от реалния творчески *fiat*. Софѝя не е 'гушата на све-

²⁸ "Pis'ma G. Florovskogo S. Bulgakovu i S. Tyshkevichu," *Simvol*, Vol. 29, September 1993, стр. 205-206: <http://ishmaelite.blogspot.com/2009/05/palamas-florovsky-bulgakov-and.html>

та', Това негативно твърдение прави разграничение между Църковното учение за Софiя от това на гностиците и на бьоменистите за Нея. Софiя не е тварен субект, не е субстанция или субстрат на някакво тварно установяване [становления]. Това е *gratia*, а не *natura*. И *natura* = *creatura*. Софiя – не е *creatura*. Наред с това, Тя не е ипостаса, а три-лъчезарна слава”.

Текстът на това писмо е показателен за открояването на няколко ключови момента в богословието на Флоровски. Първо, това е твърдото му основание в патристиката. Второ, това е позиционирането на ключа към софиологичната проблематика в различието между Божиите същност и енергии. Трето, това е значимостта на догмата за сътворението в цялостната система на християнското богословие. Писмото разкрива също така чертите на характерния за Флоровски многопластов богословски стил с неговите тънки разграничения, които по скоро съединяват и обединяват отколкото разделят. Флоровски по-късно развива в детайли тези свои мисли в няколко свои работи, без обаче да споменава Булгаков и софиологията, като основно се фокусира на смисъла на сътворението. И за него така, както и за Булгаков, едно правилно разбиране на догмата за сътворението е специфичният лакмусов тест за адекватността на християнското богословие и за интегритета на християнското мислене като цяло. Флоровски обаче вижда богословските аспекти на сътворението в тяхната неразделна връзка с учението за различието между Божиите необходимост и свобода, и между Божиите същност и енергии. Както вече бе отбелязано, при Булгаков различията между Божиите същност, битие и творчески действия са склонни да се препокриват.

О. Г. Флоровски развива темата за смисъла на сътворението *ex nihilo* и връзката му с учението за различието между Божиите същност и енергии в своите статии *Творение и тварност*²⁹, *Идеята за сътворението в християнската философия*³⁰, *Разбирането за сътворението при Свети Атанасий*³¹, и донякъде в *Св. Григорий Палама и преданието на св. отци*³². В неговата *Творение и тварност* например той акцентува на три ключови момента в учението за сътворението, които са в директно противоречие с твърдения на Булгаков: а) сътворението на света не е свързано с каквато и да е необходимост във вътрешно Троицния живот, б) сътворението става в резултат на Божията воля, а не на Божията природа, и в) между тварното и нетварното стои пропастта на същностното различие.

„Светът съществува. Но той е започнал да съществува. А това означава, че

²⁹ Georges Florovsky, *Creation and Creaturehood*” Chapter III of *The Collected Works of Georges Florovsky, Vol. III: Creation and Redemption*, Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company, 1976, стр. 43-78; Български превод: *Творение и тварност*” в Протоиерей Георги Флоровски, *Творение и изкупление*, Библиотека Православен Калейдоскоп, София, 2008, стр. 41-86

³⁰ Georges Florovsky, *The Idea of Creation in Christian Philosophy, Eastern Churches Quarterly*, Vol. VIII, 1949, Supplementary issue on Nature and Grace, стр. 53-57.

³¹ Georges Florovsky, “The Concept of Creation in Saint Athanasius,” *Studia Patristica*, Vol. VI, Papers presented at the Third Conference on Patristic Studies, held at Christ Church, Oxford, September, 1959, Berlin: Akademie-Verlag, 1962, стр. 36-57;

³² Georges Florovsky, “St Gregory Palamas and the tradition of the Fathers,” *Sobornost*, Vol. 4, 1961, pp. 165-176, and also in *The Collected Works of Georges Florovsky, Vol. 1*, стр. 105-120; Бълг. превод: *Св. Григорий Палама и преданието на св. Отци*, гл. VII в Протоиерей Георги Флоровски, *Библия, Църква, Предание – Православно глежище*, София: Библиотека „Православен калейдоскоп,” 2003, стр. 137-159.

света можеше и да го няма. В съществуването на света няма никаква необходимост. Тварното съществуване не е самогостатъчно и не е самобитно. В самия тварен свят няма нито основание, нито опора за възникване и битие. (...) Със своето съществуване творението указва за своите граници. Причината и основанието на света е извън света. Съществуването на света е възможно само чрез неотмирната воля на Всеблагия и Всемогъщ Бог, 'назоваващ несъществуващото като съществуващо' (Рим. 4:17).

Но върху неочаквания образ, именно в тварността и сътвореността се корени устойчивостта и субстанциалността на света. Защото произходът от нищо определя другоприродността или 'другосъщияето' на Божия свят. Малко и неточно е да се каже, че нещата се творят и се предполагат извън Бога. Самото 'вън' се предполага само в творението и творението 'от нищо' (ex nihilo) е именно предположение 'извън', предполагане на 'друг' редом с Бога. Разбира се, не в смисъл на каквото и да е ограничение на Божествената пълнота, но в смисъл, че възниква редом с Бога втора, другосъща на Него 'същност' или природа, като различен от Него и в известна степен самостоятелен и самодееен субект. Това, което не било, възниква и става. В творението се полага и създава съвършено нова, извънбожествена действителност³³.

В този параграф софиологията на Булгаков не се споменава директно, но той сякаш изглежда построен на базата няколко последователни антитези по отношение на подобен род твърдения при о. Сергей. Разликите с тези твърдения са поразителни: светът можеше и да го няма; в съществуването на света няма никаква необходимост; нещата се творят и се предполагат извън Бога а не в недрата му; в сътворението възниква нещо коренно различно, нещо което е извън Бога и не е Бог, и в това именно се състои чудото на сътворението.

„Всяко пре-съществуване на тварното естество в Божествено е толкова невъзможно, колкото и промяната на Бога в творение. И всяко 'смесване' и 'сливане' на природите се изключва. В единната Ипостас и единното Лице на Христа-Богочовека, при цялата пълнота на взаимното съприкосновение, двете природи остават в неизменно и ненарушимо различие: 'Никакво различие на двете естества не се нуждае от съединение, а само от съхраняване своиствата на всяко от естествата'. (...) Реалното битие на тварното човешко естество, като второ или друго, извън Бога и редом с него, е необходима предпоставка за това да може Въплъщението да се извърши без всякакво преложение или преиначаване на Божията природа³⁴.

В този пасаж ясно се открояват сотериологическите мотиви в аргументацията на о. Георги и те произтичат от необходимостта да се утвърди и изповяда реалността и значимостта на Христовото Въплъщение. Ако сам Бог не се е въплътил за нас, съединявайки по този начин Божията с човешката природа, то спасението би се оказало невъзможно. Препокриването на Божията и човешката природа би създавало реалната опасност от обезсмислянето на Въплъщението и спасението. Затова именно в различието на природите Флоровски вижда величието на Божия съзидателен и спасителен план. Оставайки своята собствена

³³ Творение и тварност, стр. 45

³⁴ Ibid., стр. 47

природа непокътната, Бог не се отдалечава, а напротив, осигурява и 'гарантира' изхода и подхода към себе си, задава смисъла, посоката и целта на човешкият живот и съществуване. Но човекът не е 'програмиран', а е призван да се съедини с Бог и пътят към Него трябва да се пожелае. Творението не е просто еднократен исторически феномен, а 'същност, призвана към безсмъртие', същност, в която е заложена и отворена като възможност цялата динамика на Божия изначален спасителен план, същност, за която подвигът на спасението и обожението се изразява в усилията за придобиването на нейната собствена автентичност. В този смисъл разликата между Божията воля и природа се оказва съществена за християнското богословие.

Обсъждайки различието между свобода и необходимост, Флоровски акцентува на факта, че това различие е еднакво важно както при Бог, така и при човека. „Действителността и субстанциалността на тварната природа се разкрива преди всичко в *тварната свобода*”³⁵. За разлика от Булгаков, при когото акцентна пада върху препокриването между Божията необходимост и свобода, Флоровски акцентува на значението и смисъла на тварната свобода, като съществена част от Божия план за творението:

„Свободата не се изчерпва с възможността, но се предполага от нея и от нея започва. И тварната свобода се изразява преди всичко в реалните възможности на два пътя: към Бога и от Бога. Тази двойственост на пътя не е просто логическа възможност, но и необходимост на избора. (...) Творението е дължно със собствени усилия и подвиг да се възкачи и да се съедини с Бога. И ако пътят на съединението предполага насрещното движение на Божията милост, то с това не се намалява действителността на 'гревния закон на човешката свобода', както се изразява св. Иреней. За творението не е затворен пътя на разединението, водещ до гибел и смърт. Няма насилие на благодатта, така че творението може да се унищожи, способно е, така да се каже, на метафизическо самоубийство. В изначалното и окончателното призвание обаче творението е назначено към съединение с Бога, към причастие и общение с Неговия живот. Но това не е свързваща необходимост на неговата природа”³⁶.

Според Флоровски относителната самостоятелност на творението и реалността на свободата на човека се изразяват и в това, че човек няма как да не ги 'употреби'. Това при него означава *необходимостта* на избора – изборът е екзистенциално необходим но съвсем не е еднозначен. Бидейки създаден от нищото, човек навлиза и 'встъпва' в битието, но това встъпване по необходимост го позиционира или от страната на Бога, или от другата Нему, не-Божията страна.

Чрез сътворението Бог – Създателят, и човек – творението, изпадат в едно личностно взаимоотношение и съществуването на личната свобода и на двете страни в това взаимоотношение се оказва фундаментално важно: „Творението не е нито само-съществуващо *битие*, нито преходно *ставане* – нито вечна

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., стр. 49.

‘същност’, нито призрачно ‘явление’. В тварността се открива великото чудо: *Светът можеше и да не съществува изобщо. И това което можеше и да не съществува, за което няма неизбежни причини все пак е. В това е загадката на и ‘безумието’ на ‘естествената мисъл’.* И в нея се ражда съблазънта да се размие и да се притъпи идеята за сътворението, да се замени с по-прозрачни понятия и представи”³⁷. Съвсем не изглежда трудно тези мисли на Флоровски да се разглеждат като директно насочени срещу богословските позиции на Булгаков по отношение на сътворението. В същото време, Флоровски ясно подчертава трудността и предизвикателствата на едно подобно разбиране и реторично се пита: „Отнася ли се атрибутът за Творец и Промислител към съществените свойства на Божието битие?”. И ако отговорът на този въпрос е ‘да’, то „Не излиза ли от това, че след като светът е невъзможен без Бога, то и Бог е невъзможен без света?” Отговорът, който Флоровски предлага, е ясен и категоричен:

„Необходимо е направо да се каже, че такова предположение е равнозначно на въвеждането на света във вътрешно-Троичния живот на Бога като самоопределящо начало – нещо, което ние сме длъжни твърдо и решително да отхвърлим. Идеята за света, Божият промисъл и воля за света, разбира се, са вечни, но в никакъв смисъл не съ-вечни и не съ-присъщни на Него, тъй-като Неговата воля е ‘отделна’ от Неговата ‘същност’. По-добре казано, Божията идея за света е вечна но с една друга вечност, която е различна от вечността на Божието същество и самосъзнание. Колкото и да е парадоксално това различаване на видове или типове вечност, то е необходимо за изразяването на безспорното различие между Божието същество (природа) и неговата воля. Това различие не внася никакво раздвоение в Божието битие, но ‘богоприлично’ изразява отличаването на воля от природа, основно различие толкова остро разкрито от Отците на IV век. Идеята за света има своето основание не в съществото, а във волята Божия. Бог не толкова има, колкото измисля идеята за сътворението. И я ‘измисля’ в свършена свобода, и само по силата на това напълно свободно измисляне и благоволение ‘се става Творец’, но Той би могъл и да не твори. (...) В известен смисъл за Бога е безразлично дали съществува светът или не. (...) Божията власт и свобода следва да се определят не само като сила да се твори, но и като безусловна власт да не се твори”³⁸.

В *Творение и тварност* о. Георги отделя специално внимание и на темата за Божиите идеи, промисли или първообрази за света. Това, разбира се, не е случайно, защото както видяхме по-рано, Булгаков директно свързва своето разбиране за София с Божиите идеи и промисли. Флоровски обаче заема коренно различна позиция подчертавайки, че Божият замисъл за света трябва много внимателно да се отличава от самия свят:

„Божията идея за творението не е творение (...) Божията идея остава неизменяема и неизменна. Тя остава винаги извън тварния свят, трансцендентна на него. Светът се твори по идея, тъждествена на първообраза, който още не е субект на създаване. Първообразът е задание, което е насочено във

³⁷ Творение и тварност, стр. 51.

³⁸ Ibid., стр. 57.

от Бога. (...) 'Нещата, докато не станали, все едно не са били', казва бл. Августин. И пояснява: и са били, и не са били преди да станат. 'Били са в Божието всезнание и не са били в тяхната собствена природа'. (...) Творецът осъществява Своего пред-съществуващо в Него знание, извежда несъществуваща нова реалност, която става носител на Божиите идеи"³⁹.

„При такова разбиране изцяло се преодолява пантеистичният уклон на платоническата идеология и стоическата теория за 'семенните слова'. За платонизма е характерно отъждествяването на 'същността' във всяко нещо с нейната божествена идея – снабдявайки субстанцията с абсолютни и вечни свойства, и въвеждане на 'идеите' вътре в нещата. Напротив, следва напълно да се различава тварното ядро на нещата от Божиите идеи за нещата"⁴⁰.

Тези параграфи се противопоставят директно на Булгаковото позициониране на вечността на света в Божиите идеи и първообрази за света.

Фокусирайки се на различието между Божиите природа и воля, Флоровски по необходимост стига до темата за различието между Божиите същност и енергии, която се появява съвсем естествено като отговор на Софиологичните мотиви в богословието на Булгаков:

„Вътре в самата съвечност и неизменяемост на Божието битие е необходимо да се отчитат различията. В безусловния прост живот на Бога има безусловно идеален или логичен порядък (τάξις) на Ипостасите, необратим и непроменен дори само поради това, че има 'едно начало' или 'извор' на Божеството и има пресмятане: първо, второ, трето Лице. И поради това може да се каже, че Троицния порядък предшества Божията воля и мисъл, защото Божията воля е обща и неразделна воля на Пресветата Троица, както и всички действия (енергии) Божи"⁴¹.

Според о. Георги цялата структура на вероучението насърчава към отчитането на различието между Божиите същност и енергии, което е изразено ясно в светоотческия акцент върху различаването между „теология“ и „икономия“, а така също и върху различаването между определенията и имената изказани за Бога в порядъка на богословието и в порядъка на домостроителството. Но в крайна сметка, в основата на тези различия стои разликата между „природа“ и „воля“. Защото всичко, което ние знаем, за Бог се базира на неговото действено или енергийно откровение. Това енергийно откровение ни открива Него Самия, но не по същност, а според действията Му. И това е защото за нас действията Му не могат да бъдат отделени от волята Му. Божията природа е толкова различна от нашата, че усилия само от нашата, човешка страна не могат да ни Го открият и Той трябва да пожелае откровението на своите действия. Това което е достъпно за нашето познание е природата около нас, т.е. нашата сътворена природа. Бог е *друго*-природен и пред тази Божия природа всичките ни познавателни методи и усилия остават безсилни и безпомощни. В този смисъл нашето познание за Бога става възможно благодарение на Неговите действия и енергии.

³⁹ *Творение и тварност*, стр. 62.

⁴⁰ *Творение и тварност*, стр. 64.

⁴¹ *Ibid.*, стр. 59.

Флоровски многократно подчертава основната мисъл на източното богословие, а именно „че Божията същност е непостижима, а за познание са достъпни Божиите сили и действия. И в това се вижда действителното различие между тях, което е свързано с отношението на Бога към света. Бог се познава и се постига само в мярката на Своето отношение към света, само в Своето откровение към света, в Своята 'икономия' или гомостроителство"⁴². По този начин, в своите действия, Той от невидим става видим, защото ни се явява и ни се открива. В своите действия и енергии Той присъства 'навсякъде и всичко изпълва'. И ние, макар „да 'не разбираме особено' това тайнствено въздеприсъствие и този образ на Божието битие във външното (*ad extra*), въпреки това е неоспоримо, че Бог 'навсякъде се намира цял и напълно', 'цял във всичко', както говори Дамаскин"⁴³.

Следвайки този ред на мисли, Флоровски закономерно стига до учението на св. Григорий Палама, което получава най-детайлна формулировка по времето на Константинополския събор от 1351 г.: „Св. Григорий Палама подчертава, че непризнаването на действителното различие между 'същност' и 'енергия' заличава и прави неясна границата между раждане и сътворяване – и едното, и другото се оказват акт на същността. И както се изразява Марк Ефески, битието и действието тогава напълно и изцяло съвпадат в равна необходимост. Тогава пада различието между 'същност' (*Ousia*) и 'воля' (*τέλεσις*) тогава Бог само ражда, а не твори. Тогава става неясна разликата между предзнание и съзидаване, и творението се оказва отечно сътворено"⁴⁴.

От всичко, казано дотук, се вижда как при о. Г. Флоровски учението за различието между Божиите същност и енергии се разгръща като един патристичен отговор на софиологичната проблематика по начина, по който тя се представя от о. С. Булгаков. Мотивацията за това разгръщане би могла да се интерпретира по два различни начина (и може би като някакъв вид тяхна комбинация) – или като един опит да се организират най-подходящите ресурси от арсенала на патристичното богословие в отговор на софиологията, или като артикулация на една различна, но православна интерпретация на учението на св. Григорий Палама. Такава една интерпретация води до поставянето на един много интересен въпрос: има ли някаква връзка между богословието на Божествените енергии на св. Григорий Палама и софиологичните възхновения, специфични за о. С. Булгаков? Такъв един въпрос съвсем не е безсмислен имайки предвид, че богословската закалка на о. Сергей става малко след Имяславските спорове от 1912 и 1913 г., чиято връзка с Паламитското учение за енергиите е неоспорима⁴⁵. Положителният отговор на този въпрос би довел до един интересен поглед към подхода на о. Г. Флоровски в критиката му срещу софиологията на Булгаков, а

⁴² *Творение и тварност*, стр. 77.

⁴³ *Ibid.*, стр. 70.

⁴⁴ *Ibid.*, стр. 75.

⁴⁵ Catherine Evtuhov, *The Cross and the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1997, стр. 210; Hilarion Alfeev, *Le Mystère sacré de l'Église – Introduction à l'histoire et à la problématique des débats athoniques sur la vénération du nom du Dieu*, Academic Press Fribourg, 2007, стр. 393; С. С. Хоружий, *Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма*, С. Н. Булгаков: *Религиозно-философский путь*, Библиотека „Русское Зарубежье“ – Материалы и Исследования, Москва: Русский путь, 2003, стр. 192.

именно, че съвсем по светоотчески тои се е опитал да обърне мотивацията на опонента си срещу самия него. Не на последно място, отговорът на този въпрос би посочил креативната диалогична роля на о. С. Булгаков за преоткриването на учението на Божествените енергии в православно богословие на ХХ век, пре-доставяйки ключа за една напълно добронамерена преоценка на неговото дело.

5.

И така, има ли връзка между софиологията на о. С. Булгаков и учението на св. Гр. Паламà за различието между Божиите същност и енергии? На края на тази част от неговата *Невестата на Агнеца*, която се занимава с въпроса за сътворението и Премъдростта Божия в патристиката, се намира един забележителен по съдържанието си параграф:

„След св. Йоан Дамаскин развитието на софиологията в източното християнско богословие се прекъсва във връзка с общия застои на богословската мисъл, която се разплива в една безплодна, схоластическа и схизматична полемика с латинците по отношение на произхождението на Св. Дух. Това води до отсъствието на каквато и да е софиологично-космологична проблематика в продължение на цели вест века. Византийското богословие се докосва отново до тази проблематика в учението на св. Григорий Паламà за енергиите, което по своето същество е една незавършена софиология. Основната идея на паламизма се състои в това, че наред с трансцендентната Божия същност съществува и многообразно Божие откровение, един вид Негово излъчване навън, в света чрез енергиите”⁴⁶.

По всичко изглежда, че о. Сергей използва богословието на св. Григорий Паламà като изходна база и като фундамент, който тои се опитва да доразвие, и на който тои изгражда вдъхновените от Соловьовата философия на все-единството свои софиологични умозаклучения. Доказателство за това са неговите собствени думи:

„Основната идея на паламизма се състои в това, че множествеността и равно-божествеността на Божиите енергии открива *polyoikilos sophia tou theou* – ‘многообразната Премъдрост Божия’ (Еф. 3, 10). Паламà разглежда енергиите преди всичко като благодат, като свръх-природната ‘Таворска светлина’ в тварния свят. Но по отношение на света тези енергии имат преди всичко творческа и животопогдържаща сила, която е свойство на София, Премъдростта Божия, в двете нейни форми: Божествената София, като предвечната основа на света, и тварната София, като Божествена животворна сила в недрата на творението. Софиологичната интерпретация и приложение на паламизма са предмет на бъдещето. Приемайки паламизма, Църквата определено поема пътя към признаването на софиологичния догмат. На богословското осъществяване на това признание му предстои един дълъг и изпълнен с интелектуални усилия път. Съществена тук е връзката с имяславието, което изповядва божествената реалност и сила на богочовешкото име на Исус, а така също и на силата на Божието име в света по принцип. Връзката между имяславието и паламизма не

⁴⁶ Sergei Bulgakov, *The Bride of the Lamb*, Eerdmans, 2002, стр. 18.

е случайна. Само че тези специфични приложения на софиологията все още не се докосват до същността на софиологичната проблематика”⁴⁷.

Този параграф предпоставя базата, на която може да се оценят някои от основните моменти в богословския контекст на софиологичните ‘вдъхновения’ на Булгаков. Първо, това е желанието да се конструира една софиологична корекция на патристичното богословие. Второ, това е съзнанието за значимостта на учението на св. Григорий Палама за Божиите същност и енергии като богословска изходна точка за една такава корекция. Трето, това е връзката на цялата тази богословска проблематика с християнския догмат за сътворението. Четвърто, това е тясната връзка на проблематиката с богословските спорове породени от имяславците.

Интересно е да се отбележи, че тезата за връзката между софиологията на о. Сергей и богословието на св. Гр. Палама сякаш убягва от полезрението на мнозинството православни богослови. Съществуват обаче някои скорошни работи на православни богослови, които, фокусирайки се на богословските аспекти на Имяславските спорове, представляват изключения от това „правило”. Акцентът върху Имяславските спорове при обсъждането на тази тематика не е случаен. Участието на Булгаков като основен не-църковен богослов във Всеруския събор от 1917–1918 г. и активната му богословска защита на имяславците явно е наложило той да се запознае по-сериозно с богословието на св. Григорий Палама. Важно е обаче да се подчертае, че за Булгаков обсъждането на богословските проблеми на имяславието започва още по време на самите безредици през 1912 г. Точно по това време някои от последователите на Соловьовата философия на все-единството и на Богочовечеството, включително Павел Флоренски и Булгаков, се обединяват около издателската къща „Път” в Москва и започват да се задълбочават в изследването на корените на ‘имяславското’ богословие. Според архимандрит Иларион Алфеев⁴⁸ по това време в Русия исихастското учение е било интерпретирано крайно негативно, т.е. като едно отклонение от тогавашното разбиране за автентична православна гуховност, и на практика никои от тогавашните богослови не е бил запознат из основи с паламизма. Като пример в подкрепа на едно такова мнение може да се посочи фактът, че една голяма част от споровете между Булгаков и критиците на имяславието се фокусира на творбите на св. Григорий Нисийски, а не на творбите на св. Григорий Палама⁴⁹.

Обяснението на причините за това състояние на рецепцията на паламизма в Русия са изключително интересни, но не са предмет на настоящата работа. Съвсем накратко би могло само да се спомене, че според архимандрит Иларион тази рецепция се дължи преди всичко на силното влияние на Киевската богословска школа през XVIII и XIX век, в която в резултат на увлечението ѝ по рационализма на западното схоластично богословие въпросът за обожението загубва централ-

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Hilarion Alfeev, *Le Mystère sacré de l'Église – Introduction à l'histoire et à la problématique des débats athoniques sur la vénération du nom du Dieu*, Academic Press Fribourg, 2007, стр. 393.

⁴⁹ Сергей Булгаков, *Смьсл учения святого Григория Нисского об именах” Итоги жизни*, No 12/13, 1914, стр. 16; С. В. Троицкий, *Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и Имябожники*, Краснодар: Библиотека Свято-Ильинского храма, 2002.

ното си място и се стига дотам паламизмът да се характеризира като някакво странно и абсурдно светогорско изопачаване на богословието на св. Симеон Нови Богослов⁵⁰. Влиянието на тази школа води до открояването на два различни типа богословие – това на академичните среди, което никога не се е докосвало до автентичната православна монашеска атмосфера, и това на монашеските среди, което си остава вярно на Отците на Църквата и на корените на византийската духовност, фокусирайки се на автентичността на молитвения живот и на Исусовата молитва. Като представители на втория тип богословие архимандрит Иларион посочва имяславците. Като представители на първия тип той посочва Сергей Троицки⁵¹ – основния академичен критик на имяславие и опонент на Булгаков, архиепископ Никон и архиепископ Антоний Храповицки. В допълнение на това той посочва и отрицателната роля на личностните сблъсъци между опонентите, като например подчертава, че публикациите на архиепископ Антоний Храповицки се отличават със своята несправедливост, грубост и видимо увлечение по скандала. Още по-интересен е коментарът на архимандрит Иларион по отношение на имяславската реакция на „гръците от Константинопол“, т.е. на Константинополската патриаршия, която според него заема една „агресивно негативната позиция“⁵². Той обяснява константинополската позиция с факта, че болшинството от гръцките богослови, които са се произнесли по имяславския проблем, са били немски възпитаници и се намирили под силното влияние на протестантския рационализъм⁵³. Според самия Булгаков осъждането на имяславците от страна на Константинополската патриаршия се дължало не на догматически, а на икономически и политически причини, „тъй като Константинопол се стремил с всички легални начини да отслаби руското влияние на Атон“⁵⁴.

Интересни в цитираните по-горе мнения на архимандрит Иларион са няколко момента. От една страна, това е склонността причините за Имяславските спорове да се търсят в един по-широк план, като определено се назовават и не-богословски такива. От друга страна, това е ясно изразената съпричастност към позицията на имяславците, към неговите богословски защитници, и по-конкретно към отец Сергей Булгаков. Определено се подчертава, че на осъждане са подложени само една малка част от неговите идеи свързани със софиологията, но на богословските му позиции, описани в книгата *Философия на името*⁵⁵, се гледа като връх на философско-богословското му творчество, който тепърва би трябвало да се оцени. От трета старана, архимандрит Иларион ясно подчертава, че богословският подход на Булгаков в защита на имяславците се базира

⁵⁰ Hilarion Alfeev, *Le Mystère sacré de l'Église – Introduction à l'histoire et à la problématique des débats athoniques sur la vénération du nom du Dieu*, Academic Press Fribourg, 2007, стр. 393.

⁵¹ С. В. Троицкий, *Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и Имябожники*, Краснодар: Библиотека Свято-Ильинского храма, 2002.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., стр. 394.

⁵⁴ Священник Димитрий Лескин, С. Н. Булгаков – участник Афонских споров об имени Божиим, С. Н. Булгаков: *Религиозно-философский путь*, Библиотека „Русское Зарубежье“ – Материалы и Исследования, Москва: Русский путь, 2003, стр. 176.

⁵⁵ Père Serge Bulgakov, *La philosophie du Verbe et du nom*, Lausanne: L'age de l'homme, 1991; *Философия имени*, YMCA-Press, Paris, 1953.

на паламитското различие между Божиите същност и енергии⁵⁶. Нещо повече, той специално посочва, че интересът към исихастското учение през 1910–1920 г. в Русия се възражда благодарение на християнско-интелигентския кръг, който се формира около личностите на Флоренски, Лосев и Булгаков⁵⁷. В същото време обаче, базирайки се на своя анализ, той твърди, че като цяло противниците на имяславците на практика не са успели да разберат паламитското учение за различието между Божиите същност и енергии⁵⁸. От всичко това излиза, че Булгаков се явява един вид предвестник на интереса към богословието на св. Григорий Палама в XX век. В подкрепа на едно такова твърдение може да се посочи фактът, че отец Георги Флоровски използва именно учението за различието между същност и енергии като основен аргумент в анонимната си критика на софиологията на Булгаков (както бе споменато по-горе, такъв един подход е типичен за Отците на Църквата, а именно основните аргументи на опонентите да се обърнат срещу самите тях).

Друг православен автор, който коментира многократно връзката между софиологията и паламизма, е Сергей Хоружий. Според него членовете на християнско-интелигентския кръг, който се формира около Флоренски, Лосев и Булгаков стават активни поддръжници на имяславското учение, стигайки до извода, че „метафизиката на Все-единството трябва да бъде допълнена с паламитското разбиране за Божиите енергии, за да може, след като бъде модифицирана по този начин, да предостави неговото философско обосноваване. (...) Що се отнася до подходите на самите Флоренски, Лосев и Булгаков, те се базират на една и съща онтологична структура – платоническата онтология на Все-единството и понятието за Божествена енергия”⁵⁹. Хоружий интерпретира тази комбинация не само като резултат от преоткриването на паламизма. За него тя е знак за асоциирането на този кръг с една открито неоплатонична онтология. В подкрепа на своето мнение той подчертава, че като основна характеристика на неоплатонизма би трябвало да се разглежда не присъствието на идеята за все-единството, а присъствието на понятието за енергия, при това в една трактовка, която утвърждава определено съотношение между същност и енергия и поражда един определен есенциален тип енергийна онтология⁶⁰.

Един трети православен автор, който коментира връзката между богословието на о. С. Булгаков и паламизма, е Антуан Аржаковски. Аржаковски съвсем ясно посочва, че в богословието на Булгаков има определени нововъведения по отношение на църковните отци. Според него например, ако в учението на св. Григорий Палама за нетварните енергии се засяга въпросът „Как?” в отношението между божествените същност и енергии, то въпросът „Кой?” в отношението между

⁵⁶ Hilarion Alfeev, *Le Mystère sacré de l'Église – Introduction à l'histoire et à la problématique des débats athoniques sur la vénération du nom du Dieu*, Academic Press Fribourg, 2007, стр. 345.

⁵⁷ Ibid., стр. 393.

⁵⁸ Ibid., стр. 386.

⁵⁹ Sergey Horujy, „The idea of energy in the Moscow school of Christian Neoplatonism,” Online publication of the Institute of Synergetic Anthropology, стр. 2: http://synergia-isa.ru/?page_id=1402

⁶⁰ С. С. Хоружий, „Имяславие и култура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма,” С. Н. Булгаков: *Религиозно-философский путь*, Библиотека „Русское Зарубежье” – Материалы и Исследования, Москва: Русский путь, 2003, стр. 192.

Божествената личност и Божествената същност остава без отговор, и той вижда богословските приноси на Булгаков именно в тази насока: „Булгаков предлага да се осмисли връзката между същност, енергии и ипостас в традицията на паламизма...”. Шест века след Паламитските събори „Булгаков, преодолявайки забраната за употребата на логически разсъждения за отношението между същността, енергиите и ипостасите на Троицата, придава творчески импулс на едно цяло интелектуално поколение – в това число и на онези негови представители, които считали, че съхраняват църковното предание”⁶¹. Очевидно е, че Антуан Аржаковски е сериозно впечатлен от богословието на о. С. Булгаков, но в същото време богословските му основания за това остават неизяснени. Това много често води до един ‘адвокатски’ подход към критиките срещу о. Сергей, в които отговорът на тези критики се представя под формата една безспорно умела реитерация на мненията на Булгаков, без обаче да се предложи един по-задълбочен анализ на тяхната изходна мотивация, като в същото време, очевидните отклонения от патристиката се считат за принос към самата нея. Един пример за подобен тип отклонение според А. Аржаковски е оптиът на о. С. Булгаков да преодолее закостенялостта на Троицната формула, че Бог има „една същност и три ипостаси”, предлагайки нововъведението, че Бог е три-ипостасна личност. Съвсем не е случаен фактът, че по времето на споровете относно софиологията на Булгаков и неговото осъждане Владимир Лоски критикува остро подобен тип твърдения, защото те изглеждат като смесване на Божиите същност и лица⁶². Тази критика си остава валидна и до днес.

Връзката между богословието на о. С. Булгаков и богословието на св. Гр. Палама не остава незабелязана и за някои не-православни богослови. Пример в това отношение е Джон Милбанк – един от основателите на така нареченото движение за радикално православие, според когото е съвсем ясно, „...че за Булгаков паламитските енергии играят роля, подобна на тази, която за него играе Божията Премъдрост или София, а именно, ролята да принасят божествена сила в човешките действия”. Но в същото време

„софиологията е на едно по-високо ниво от паламитското богословие именно поради това, че тя се отдалечава от идеята за едно буквално посредничество, позволявайки на енергиите да бъдат идентифицирани със самата божия същност, като в същото време остават, и тварни, и нетварни. Това на практика доближава източното богословие до най-доброто от томисткото учение, според което благодатта трябва да бъде както тварна, така и нетварна, ако изобщо искаме тя да достигне до нас, а не да играе ролята на някакъв фантом или пък да заеме някаква промеждутъчна гранична територия”⁶³.

Без да се навлиза в един по-обстоятелствен анализ на това изказване, би могло само да се подчертае, че макар и неприемливо (и на практика некоректно) от гледна точка на богословието на божествените енергии, то (съвсем коректно) посочва една характерна черта на софиологията на о. С. Булгаков, която е фундаментал-

⁶¹ Ibid., стр. 425.

⁶² Владимир Лоски, „Спор о Софии,” <http://proroza.narod.ru/VLossky.htm>

⁶³ “An interview with John Milbank and Conor Cunningham,” Appendix in Peter Candler Jr. and Conor Cunningham, Eds., *Belief and Metaphysics*, London: SCM Press, 2007, стр. 510.

но важна за настоящата тема, а именно, тенденцията ѝ (съвсем по томистки, т.е. по подобие на богословието на Тома Аквински) да припокрива Божиите действия и Божията същност. Тази тенденция определено отдалечава богословието на о. С. Булгаков от това на Отците на църквата и заслужава повече внимание в бъдещите изследвания посветени на делото му.

6.

Една от целите на настоящата работа бе да покаже, че до голяма степен учението за различието между Божиите същност и енергии бива преоткрито в процеса и в разгара на имяславските и софиологичните спорове през първата половина на XX век. Тук и гума не става за това, че учението на св. Гр. Палама̀ е било напълно неизвестно преди това в Русия, а по-скоро за това, че то придобива една много по-видима, а след това и съществена роля в руските богословски среди⁶⁴. В същото време основните богословски прозрения в софиологията на о. Сергей Булгаков могат да се разглеждат като един опит за софиологично награждане или интерпретация на богословието на св. Григорий Палама̀⁶⁵. Според някои последни изследвания именно този опит, и по-скоро неговата неадекватност, поражда острата реакция на о. Г. Флоровски, който предлага категоричната артикулация на своя нео-патристичен синтез, допринасяйки съществено за православно преоткриване на богословието на св. Григорий Палама̀⁶⁶. Определено може да се каже, че такъв един поглед върху православно богословие в началото на XX век не може да се счита за общоприет. Той обаче предоставя една картина, която напълно съответства на историческите факти. Такъв един поглед би помогнал да открие плодотворната диалогична роля на Булгаковите търсения за преоткриването на учението за Божиите същност и енергии и определено би допринесъл за съвременното преразглеждане на делото му в един чисто православен контекст. Такъв един подход би допринесъл и за така необходимото обговаряне на актуалната значимост на учението за енергиите като единна и неделима част от православно богословие, а така също и на ролята и приносите на о. Георги Флоровски и на Владимир Лоски, приноси, които сякаш са на път да бъдат позабравени.

⁶⁴ Появата на исихастското учение е свързано с такива руски светци като Сергей Радонежки, Нил Сорски, Пайсий Величковски, Тихон Задонски, Серафим Саровски, Амвросий Оптински. То е било също така известно и от работите на: Игумен Модест, *Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и действиях Божиих*, Киев, 1860 г.; Еп. Порфирий (Успенски), *История Афона*, т. 3, *Афон монашеский*, СПб, 1892 г.; Ф. Успенский, *Очерки по истории византийской образованности*, СПб, 1892 г.; Еп. Алексей (Доброницын), *Византийские церковные мистики XIV в.* (преп. Григорий Палама, Николай Кавасила и преп. Григорий Синаит), *Православный собеседник*, Казань, 1906 г. Повече детайли за историята на исихазма в Русия могат да се намерят в работата на Игумен Иоанн Экономцев, *Исихазм и возрождение. Исихазм и проблема творчества, в Православие. Византия. Россия – Сборник статей*, Москва: Христианская культура, 1992, стр. 168.

⁶⁵ Важно е да се подчертае, че работите на архиеп. Василий Кривошеин (*Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы, Seminarium Kondakovianum, Praha, 1936, № 8*) и на о. Думитру Станилоу (*Dumitru Staniloae, Life and teachings of Gregory Palamas, Sibiu, 1938*) се появяват много по късно.

⁶⁶ Дмитрий Игоревич Макаров, *Проблема человека в паламитском исихазме: историко-философский анализ*, Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук, Екатеринбург: РГБ ОД, 2006, 370 с., <http://elar.usu.ru/bitstream/1234.56789/911/1/urgu0406s.pdf>

Димитър Бъчваров има инженерно и икономическо образование. Специализирал макроикономика в Харвард. Директор на Дирекция „Икономическа политика“ в Министерския съвет при управлението на ОДС – 1997-2001 г. В момента е председател на икономическата комисия и заместник-председател на ДСБ. Автор на сборник статии на икономически и политически теми *Бягство във времето*, София, 2009 г. Автор е и на над 400 публикации, от които 50 в специализирани издания по икономика и политика.

Димитър Бъчваров

ИКОНОМИКА, МОРАЛ, ЦЕННОСТИ

Разговор с Калин Янакиев

Марксистко-комунистическото схващане за икономическия живот го представяше почти като елемент от природата – подчинен на „железни закони“, на които човек просто се подчинява (или ако не се подчинява, получава съдебно „наказание“ от тях). В същото време именно човекът, надарен със свободна воля, извършва икономическата дейност. Абсурд би било икономиката да не е също сфера на свободата. Доколко последното наистина е вярно? Има ли специфичен морал на икономическата дейност?

Икономическата, или стопанската дейност е всичко друго, но не и елемент на заобикалящата, или вродената природа на индивида. Тя е проявление на човешкия интелект и целенасочените усилия ръководени от ума, а не от инстинктите. Спорно е дори дали можем да говорим за стопанска дейност на отделния индивид извън някаква, макар и минимална човешка общност. Стопанска ли е дейността на Робинзон Крузо например е интересен въпрос. Според мен, да. Сигурен съм обаче, че повечето съвременни икономисти ще отговорят на този въпрос с не, защото са склонни автоматично да свързват понятията икономика и пазар. А за пазар са нужни поне двама души. Пазарът обаче не е идентичен със стопанската (икономическата) дейност. Той е един от видовете обществена среда за развитие на икономика, без да е единствената възможна среда. Може да има стопанска дейност без пазар, при това в огромни мащаби. Така нареченото планово социалистическо стопанство по своята идея и в своя завършен вид – комунизма, е именно икономика без пазар. Административното разпределение на всички създадени от хората блага теоретично не се нуждае и от пари. Затова теоретиците на комунизма отричаха парите в „идеалното“ според тях общество, в което

няма да има частна (и дори лична) собственост, а следователно и експлоатация на човек от човека. Мисля обаче, че всеки път, когато човек подрежда, видоизменя или дори унищожава част от заобикалящата го природа, за да се сдобие с някакво благо, той извършва стопанска дейност. Създава около себе си нова среда, която използва и контролира (стопанисва), т.е. създава стопанство. Това очевидно може да направи и сам човек. Друг е въпросът, че без обществена среда, не може да се развие самият човек годин да изгради свое стопанство. Така кръгът се затваря и стигаме до неизбежния извод, че стопанската дейност в крайна сметка е обществен продукт. А при всеки обществен продукт въпросът за свободната воля изглежда сложен. Не знам доколко тя е присъщо качество на човека, дадено му от Бога по рождение, и доколко зависи от възпитанието и осмислянето на това кое е добро и зло, морално или неморално. Очевидно е обаче, че и хора родени и възпитани като свободни личности могат да бъдат принудени да работят против волята си и да участват в икономика на несвободата. През по-голямата част от човешката история икономиката в значителна степен е била продукт на робския труд. И днес много хора, надарени със свободна воля, се трудят и произвеждат блага под принуда. Затова по-скоро бих поставил въпроса, така: Каква е ролята на свободната воля в стопанската дейност? Как се проявява тази воля?

За да отговоря на тези въпроси, първо бих приел, че „свободна воля“ в икономиката означава самостоятелно определяне на цели и начини (технологии) за тяхното постигане. В индустриалното производство участниците не могат напълно самостоятелно да определят всички цели и технологии. В съвременния свят материалните, а може би и нематериалните блага, са резултат на огромно наслагване на преждеосъществени свободни воли и технологии. Така в крайна сметка нещата, които хората произвеждат, наистина са резултат на свободната воля, но почти никога на волята само на един човек. Подозирам, че това е вярно дори за най-интимните творчески процеси, които иначе изглеждат като ярки и изцяло индивидуални постижения. Както и че в работата на роба също е невъзможно напълно да се отнеме неговата свободна воля и дори творчество.

Свободната човешка воля обаче, въпреки че присъства в една или друга форма при създаването на всяко човешко благо, сама по себе си не прави икономиката сфера на свободата. Тук трябва да разгледаме друг обществен феномен – пазарът. Пазарът не е само място, където клиентите се „срещат“ със стоките, нито само система от правила за размяна, нито само система за конкуренция на стоки и идеи. Пазарът е наличието на всичко това едновременно приведено в действие. Пазарът е сложна свръхсистема, в която свободната воля, овеществена чрез производството, се среща със свободната воля на потребителя (купувача). Затова пазарът, а не икономиката по своята същност е сфера на свободата. Икономика на несвободата и тиранията е възможна (въпреки че никога отделен продукт не може да бъде създаден без свободна воля). Пазар без свобода на предлагането и свобода на избора (търсенето) обаче е невъзможен. Затова тоталитарните системи и изобщо всяка тирания обикновено ограничават пазара. Комунизмът дори издига пълното премахване на пазара като основополагащ принцип, като изходно начало на т.нар. обществен строй. От друга страна никъде няма и не е имало

пазар като сфера на абсолютна свобода извън всякакви регулации и ограничения. Не защото реалните пазари са несъвършени, а защото такъв идеален пазар е невъзможен по принцип. Тази невъзможност произтича от това, че от една страна, пазарът е толкова по-ефективен, колкото е по достъпен, а от друга страна, общият достъп на хора означава достъп и на всички човешки пороци и морални дефицити. Други опасности са диктатурата на монополите, (т. е. премахване или обезсмисляне на свободния избор), подмяната на свободния избор с хазартен избор (лотарийните награди свързани с покупките) и т.н. Ако няма кой да възпира монополните злоупотреби, измамите, кражбите и мошеничествата, пазарът много бързо ще се превърне от сфера на свободата в арена на диктатура, насилие и хаос. Затова сложният „организъм”, наречен пазар, не може да съществува без „имунна система” срещу тези разрушаващи фактори. Тази имунна система се състои от закони, правила и арбитър за спазването им, които от своя страна изискват стабилна публична власт и гържавата. Това превръща пазара от статична в динамична система и тук вече навлизаме в безкрайната тема за баланса на тази динамична система, за намирането на оптималната граница между пазарната свобода и пазарните правила, между гържавата и икономическата свобода.

Ще кажа само, че не споделям крайните либертариански тези. Идеята, че всеки контрол е ограничение на пазарната свобода и че вместо това хората сами трябва да си отварят очите и да се предпазват от заблуди и измами, сама по себе си е опасна заблуда. Отказът от контрол или недостатъчният контрол превръща пазара от място за размяна на блага, в място на надлъзване и надхитряне. Лъжите и измамите разрушават доверието, създават вражди. А враждебността води до насилие, което е крайна форма на несвобода. Това е порочният кръг на анархолиберализма. Другата крайност – прекомерният контрол от страна на гържавата пък води до тежка бюрокрация, корупция, излишни разходи и ниска продуктивност. Ниската продуктивност води до бедност и зависимост на бедните от гържавата, което също е форма на несвобода. Това пък е порочният кръг на етатизма. Затова намирането на баланс между гържавата и икономическата свобода е най-трудната задача, пред която са изправени човешките общества. Емпиричният опит показва, че там, където моралът активно се култивира чрез семейното възпитание и/или религията, пазарът е по-ефективен и изисква по-малък административен контрол. Изобщо обществата, „инвестиращи” в изграждането на морал у своите граждани, в исторически план са по-продуктивни, конкурентни и успешни. Според мен това е доказателство, че моралът може да се разглежда като натрупан емпиричен опит за колективната ефективност на човешките отношения, който опит е пресъздаден в ценности и норми на поведение. В този смисъл моралът може да се разглежда и като специфичен фактор в икономиката.

Как по-точно днес се различават визиите за икономическия живот на левите и десните? Какво е специфичното в тяхното противопоставяне след края на големите леви утопии?

Крайт на големите леви утопии се състоя толкова скоро, че живите свидетели на техните практики, какъвто съм и аз, не можем да бъдем съвсем безпристрастни и обективни. Трудно ми е дори да нарека комунизма утопия, защото утопията по

дефиниция означава общество с идеална (и за това неосъществима) система от отношения. Заблудите на светлите умове на Платон и Томас Мор са несъпоставими с мракобесието на комунистическите режими. Важно е да се отбележи, че дори крайно левите днешни партии, които се наричат комунистически, вече не пропагандират забрана на частната собственост, изцяло планово-командна икономика и отпадане на стоково-паричните отношения. Икономическите идеи на днешните комунисти са много по-близо до социалдемократическите виждания от 30-те години на миналия век, отколкото до идеите на Маркс. От друга страна, партиите, наричащи се комунистически, днес са екзотични гжуджета без никакво политическо влияние. Интересни са съвременните социалисти, които се обявиха за наследници на комунистически партии в страните от бившия съветски блок. Общото при всички тях е, че възпроизвеждат присъствието си в политиката и властта чрез идеите за „даващата държава”. Политическият механизъм за това е прост:

- данъчно облагане с превес на косвените данъци, които се събират от масовото потребление, т.е. предимно от хората с ниски и средни доходи;
- подпомагане с малки суми на големи слоеве от лица чрез всевъзможни социални програми, детски градини, помощи за пенсионери, ученици и т.н., т.е. субсидиране на същите хора от които са събрани парите за субсидиите;
- създаване на зависими от държавата множества от хора с ниски и средни доходи;
- гласуване на зависимите от даващата държава хора за социалистите, които обещават субсидиите да продължат.

Друга обща черта на новите социалистически (бивши комунистически) партии, е създаването на собствени бизнес елити, забогатели в периода на прехода от властта и възпроизвеждащи богатството си чрез властта, т.е. създаването на партийна олигархия. Олигархията също зависи от „даващата държава”, но на други нива и чрез други механизми. Тук държавата „дава” на свързани с властимащите бизнес среди да се обогатяват неоснователно в огромни размери. Олигархическите практики често се представят като краен, див и т.н. капитализъм, което е дълбоко невярно. Историята на „дивия” капитализъм е поучителна с обогатяването чрез порочни практики, но на пазара. Тя всъщност е история на случващото се, когато пазарните регулации и правила (особено на пазара на труда) изостават от темповете на индустриалното развитие. При олигархията е точно обратното. Тя се обогатява не от пазара, а от публичната власт, от самата държава. При нея лошото идва не от отсъстващите регулации, а от правила, които избирателно дават предимства на определени групировки. Регулацията на привилегиите (за разлика от регулацията на ограниченията) е типичен тоталитарен прием от съветски тип. Тук, разбира се, няма нищо „ясно”. Изобщо в икономиката ориентирите за това кое е ляво и кое дясно отдавна не са определенията на Маркс. Дясното не означава винаги защита на интересите на капитала, както и лявото не означава защита на труда. Според мен разделителната линия за ляво и дясно в политиката е какви обществени нагласи се създават с

нея. Когато една политика създава нагласи за благополучие чрез преразпределение на блага от властта и държавата, тя е лява, Когато една политика създава нагласи за просперитет чрез лични усилия и продуктивна дейност, тя е дясна.

Като характерна черта на новите леви (от бившия съветски лагер) някои посочват отказът от реформи, генериране на дефицити и трупане на държавни дългове. Бих коригирал тези твърдения с това, че левите отказват само реформите, намаляващи броя на хората, зависими от даващата държава. Ако някаква реформа разширява тази зависимост, социалистите я провеждат без колебания, независимо дали тя е смятана от теоретичните за лява или дясна. Например при управлението на Станишев у нас беше въведен плоският подоходен данък от 10%, корпоративният данък беше намален също на 10%, а данъкът върху дивидентите беше намален на 5%. Това по същество е сериозна и дори смела реформа в икономическата сфера, която някои прибързано обявиха за дясна, че дори и за крайно дясна. Но резултатите от нея опровергават тези твърдения. Тя увеличи превеса на тежестите от преките към косвените данъци. Така над 70 на сто от хазната сега се пълни от масовия потребител, т.е. от хората с нисък или среден доход. Същите, които ползват гребни субсидии, повече или по-малко са зависими от държавата и гласуват за левите партии. От друга страна, тя превърна България в страна с офшорен данъчен профил. Намали се „цената“ и се улесни прането на пари, с което „лявата“ олигархия остава недосегаема и след падането на лявото правителство. Изобщо, когато се дават оценки за лява или дясна политика, трябва да се има предвид, че те зависят не от теоретичните постановки, а от това кой има интерес и какви са резултатите. Една и съща мярка може да доведе както до леви, така и до десни обществени нагласи в зависимост от това в каква среда се прилага и най-вече чии интереси удовлетворява.

Вездесъщ регулатор ли е пазарът? Какво е мястото на държавата в управлението и регулацията на стопанския живот? Зная, че имате критична позиция към либертарианските идеологии. Бихте ли коментирали тези идеологии? Може би и тяхната роля в развитието на българския стопански живот след 1989 г.

Идеята, че пазарът е саморегулираща се система, е в основата както на стария анархолиберализъм, така и на съвременното либертарианство. Тя е невярна, защото пазарът по принцип не е система на устойчиво равновесие. Твърдението, че търсенето, предлагането и конкуренцията по естествен път регулират цените, както и всички други пазарни отношения, може би би била вярна, ако пазарът действаше като идеален компютърен модел, в който отсъстват човешките пороци – алчност, лъжа, кражба, изнудване и т.н. Но пазарът съществува не само по образ и подобие на човешките добродетели, но в не по-малка степен и на човешките пороци. Когато в „добрата“, т.е. честна конкуренция навлезе лъжливата реклама, лъжата и т.н., вече имаме директна измама. Измамата е престъпление, което означава, че на „свободния“ пазар трябва да се намеси държавната принуда за да накаже измамника и въздаде справедливост. Това става, защото „идеалният“ пазар няма механизми за уравнивяване на всяко престъпление с равно по тежест наказание. Без намеса на държавата веднага

се стига до нещо, което ни е до болка познато – самоуправство и превръщане на „свободния“ пазар в територия на мутри и насилие. Либертарианската идея, че измаменият ще престане да купува от измамника и така ще го „накаже“, е наивна до глупост. Ненаказаният измамник непрекъснато ще намира нови начини на измама, а клиентите непрекъснато ще попадат в нови капани. Другата идея, че всеки измамен е виновен за своята непрегпазливост, изведена докрай, би блокирала пазара напълно. Пазарът не може да функционира без доверие. Колкото по-малка е територията на доверието, толкова по-неустойчив е пазарът. При срив на доверието пазарът може да се разпадне за броени часове и дни. Настъпва пазарна криза, която прераства в икономическа. Връщането на доверието е трудно, продължително и много, много скъпо. Да не признаем това значи да игнорираме действителността и елементарните факти.

Истината е, че пазарът сам по себе си може да регулира само съотношението цена – качество, и то само при честна и свободна конкуренция. Както честността, така и свободата на тази конкуренция обаче се осигуряват от държавата.

За съжаление либертарианските идеи дадоха и дават сериозен отпечатък върху прехода в страните от бившия съветски лагер, като се представяха като ясна политика. Щетите от това са повече от ползите, защото от пазарния, а бих казал и от приватизационния „фундаментализъм“ се облагодетелстваха преди всичко хората от комунистическия репресивен апарат и тоталитарната върхушка. Неслучайно либертарианските политики, като се почне от „плоските“ данъци и се стигне до дефицита на всякакви правила, намират добър прием дори в Русия и ОНД. У нас тези процеси също се развиха като в лаборатория. Отстраняването на държавата от икономиката не се ограничи само с приватизацията, а с отричане на необходимостта от строги правила и контрол в икономическите отношения. Държавата беше „охулена“ и отречена дори като арбитър на пазара. Парадоксът е, че тъкмо заради това България сега е най-бедната и икономически несвободна страна в ЕС. Вече коментирахме някои от заблудите и механизмите, на които се дължи това незавидно положение.

Защо на България ѝ е толкова трудно да придобие свой икономически елит? Не „много богати хора“, а именно „елит“ – с целия многообразен смисъл, който се влага в това понятие. Как съзрява такъв елит? Как е израснал навремето в България, как израства в света? Каква е манталитетната разлика между икономическия елит и икономическото „парвеню“?

Аз виждам нещата така. Елитът на всяко общество наистина е такъв, ако той не е наложен чрез страх и насилие. Елитът е органичен, когато е признат чрез уважение от страна на „не елита“ за своите граждански усилия, качества и стандарт на поведение. За да бъдем честни, трябва да признаем, че исторически много елити са обременени от тъмни петна. За да се превърнат военните разбойници в рицари обаче, те няколко поколения е трябвало да плащат „данък“ благородство към средновековните общества. Получили са признание едва когато са възприели ког на честта, ограничили са агресията си до честни турнири, започнали са да

разходват огромни средства за изкуство и високи естетически образци.

Разбира се, средновековните аналогии са неуместни в днешно време. Индустриалните, а всъщност технологичните революции насочват общественото признание от аристократичните елити към хората които могат да правят по-добре и по-добри неща от другите. „По-добре” означава високи знания и умения. „По-добри” означава висок морал и стандарт на поведение. Това е моделът и на днешния ген. Парвенютата, хората на тъмния „първи милион” и да го кажем направо забогателите престъпници у нас, а и не само у нас, упорито разпространяват тезата, че всяко голямо богатство и първият милион са непостижими, без (поне в началото) да бъдат нарушавани законите. Мнозина ще се учудят, че това твърдение, което е безспорно вярно у нас, не е вярно в света на „развития капитализъм”. Там всъщност, въпреки че има такива примери, като цяло е вярно точно обратното. Като се почне от Алфред Нобел и Хенри Форд и се стигне до Джон Дайсън и Бил Гейтс, върховият елит е завоювал своите позиции с върхови постижения. Техните истории раждат „американската мечта” и внасят огромна позитивна енергия в развитието на следвоенна Европа. Затова в съвременните общества от западен тип постепенно към елита се причисляват, и което е по-важно, като елит се чувстват не само свръхбогатите, но много от хората, които честно са заели водещи позиции в житейското състезание. Дори когато в чисто парично изражение те са по-скоро бедни, отколкото богати. Този позитивен тип елит не е само западен феномен. Бангитски елити няма нито в Япония, нито в Сингапур, нито дори в Китай.

У нас нещата са различни не поради някаква присъща нравствена неизправност или отсъствие на качества у хората, а защото елитът на прехода буквално беше „назначен” от бившата Държавна сигурност. ДС беше репресивна машина действаща с насилие и извън официалните закони. Главатарите там се доверяваха на хора с точно такива умения и отношения към законността. Затова ние имаме негативен тип елит. В най-добрия случай хората от икономическия елит са припознавани вместо като разбойници, като парвенюта, т.е. забогатели без качества. Това е най-голямата спирачка за развитието ни. Тя е по-мощна от чуждите инвестиции и европейските фондове, защото пазарната икономика не може да се развие само с пари. Освен пари хората трябва да имат достатъчно взаимно доверие и убеденост, че плодовете от техните усилия няма да бъдат ограбени. В още по-общ план може да се твърди, че обществата създават истински елити само върху канавата на някаква обща позитивна идея. Преди комунизма и още по-далече, през Възраждането, тази канава е била националният идеал за собствена държава, за обединение на българите и дори за тяхното превъзходство на Балканския полуостров. Това днес изглежда наивно, но то е било достатъчно за да се изгради подредено и сравнително продуктивно общество. Въпреки войните България тогава успява да създаде обществено признат елит с достатъчно качества, за да бъде припознавана през този елит от външния свят като европейска, а не като разбойническа държава. Това е и една от причините тя наистина да изпреварва икономически своите съседи. Днес България е криминална държава поради генезиса именно на своя елит, който всъщност е псевдоелит, защото не е признат като позитивен пример от „не елита”. Може би това е една от причините страната ни да изостава от своите съседи.

Определени леви публицисти и социолози се опитват да ни внушат, че мечтата на антикомунистически настроените българи преди 1989 г. е била за едно справедливо общество, което да замени тоталитаризма. Вместо това сме получили капитализъм, а капитализмът е всичко друго, но не и справедливо общество. Имаме ли изобщо понятие какво е това капиталистически етос?

Не бих оспорил, че не само антикомунистически настроените, но много по-широк кръг хора преди 1989 г. мечтаеха за справедливо общество и за отхвърляне на тиранията. Ще оспоря обаче, че след падането на Живков сме получили съвременен капитализъм. Получихме един абсурден хибрид, който аз наричам комунистически капитализъм. Той съчета свободната инициатива присъща за класическия капитализъм с методите на насилие и контрол на всички ресурси от хората на уж разформированата Държавна сигурност. Същите, които преди стояха над, а след преврата стоят извън законите. Поради това у нас и до днес обществото страда от хора и методи, присъщи за класическия съветски тоталитаризъм. Движещата сила на капитализма от XIX век е технологичната революция. Парната машина на Уат и пещите за стомана на Томас-Бесемер задвижват индустрията с такава скорост, че законите и обществото изостават драматично. Това създава невиджани до тогава нравствени проблеми, дори социални трагедии и несправедливост. Онзи капитализъм потъва в грехове към т.нар. работническа класа, но никога не е бил общество на беззаконието. В първата четвърт на XX век законите в цяла Европа вече са адекватни на новите отношения в обществото и капитализмът става все по-справедливо общество. В края на същия век западният капитализъм е най-справедливото общество, което историята познава. А съветския тип социализъм е „империя на злото“ – най-несправедливата и непроизводителна система в света. Ако някой твърди, че съвременният западен тип капитализъм е несправедлив, би трябвало да посочи кое обществено устройство е по-справедливо. Няма такова. А за това, че след падането на Живков в България се възцари комунистически капитализъм и беззаконие, най-голяма вина има „Доктрината Луканов“ за превръщането на политическата власт на комунистите и мракобесите от бившата Държавна сигурност в икономическа.

Що се отнася до капиталистическия етос, днес той като че ли най-добре се отразява в пространството между либералните идеи на Айн Ранд и идеите и най-вече успешната политика на социално пазарно стопанство на Лудвиг Ерхард. Някои поставят идеологът Ранд в крайната дясна точка на тази ос, а практикът Ерхард в крайната лява. Не споделям това, защото, както вече казах, едни и същи идеи водят до различни резултати в зависимост от състоянието на организационно-икономическата среда. По-важно е друго. И двете идеологии поставят като най-важно условие за успех в житейското състезание личната отговорност на свободния човек. И двамата велики мислители отричат приоритета на колектива и издигат приоритета на личността. Благодеяние за всички според Ерхард има само тогава, когато отделният човек полага максимално усилие за своя просперитет, без да нарушава не само законите, но и християнския морал. Според него социалното пазарно стопанство не е икономическа теория, а стопанска етика. Неговият девиз „Толкова свобода, колкото е възможно; толкова държава, колкото е нужно“ наистина не задава граници. Колко трябва да имаме от едното

и колко от другото според него е въпрос на политическа етика. Айн Ранг не само посочва твърдия принцип за минимална гържава, но и границите на гържавната намеса – само за да се приложи предвидената в закона репресия над онези, които първи са упражнили насилие над други хора. За разлика от Айн Ранг Лудвиг Ерхард реално е управлявал гържава и национална икономика и то не другде, а в следвоенна Германия. Неговото управление е безпрецедентен успех и до днес. Може би защото той пръв не разграничава, а слива политиката и морала в единна сила.

Може ли според вас да има някаква зависимост между християнската традиция и морал и икономическия просперитет? Има ли някаква дълбинна манталитетна разлика между далекоточните, азиатски „икономически тигри” и традиционен християнските (ако могат да се определят така) икономико-политически системи?

Давайки за пример философията и практическите постижения на Лудвиг Ерхард, съм изкушен да кажа, че преодоляването на тоталната разруха след Втората световна война в Западна Германия става заедно и именно благодарение на възраждането на християнската етика, традиции и морал. Да си зададем въпроса от какво ниво са тръгнали и имали ли са немците през 1945 г. нещо повече от българите през 1989 г., за да успеят само за 15 години да станат първата индустрия и икономика в Европа? Честният отговор е, че те не са имали абсолютно нищо, поне не в материално изражение. Конрад Аденауер и Лудвиг Ерхард заложиха на християнските ценности. Именно на ценностите, а не на религията. Това се оказа силен мотив за лична отговорност и всеотдайна работа. В същото време бързо преодоляваше последствията от войната една друга победена нация – Япония. Тя също постигна успехи, наречени „чудо”, подобно на немското икономическо възраждане. Удивителното е, че и там основните обществени мотивации бяха от морално естество. Макар и несвързана с християнството, амбицията за възкръсване от пепелищата на Япония бяха от морално естество. Да победят на терена на пазарната икономика и свободната конкуренция за японците беше национална цел, морален реванш за пълната капитулация на императора. Механизмите и мотивацията на японския тип капитализъм е съществено различен от този в Америка и Западна Европа. Но крайните резултати на германския и японския следвоенен успех са сходни – просперитет чрез наука, дисциплина, усилен труд, качество и постоянство на целите.

Организационната среда на германския и азиатския просперитет се различават, но качествата, които следвоенните поколения възпитаха у себе си в тези две страни са сходни, което може би означава, че възпитанието на хората там е имало сходни принципи.

Ако се върнем към нашите проблеми, а именно как да излезем от състоянието на победилния „комунистически капитализъм”, може би и ние трябва да потърсим решението в самите корени на личността и обществото – възпитанието на ценности и морал. Все повече се убеждавам, че не дефицитът по текущата сметка или дефицитът в бюджета са истинските проблеми на България. Истинският дефицит, който трябва да запълним, е дефицитът на възпитание, морал и справедливост.

Сесилия Габизон

ФРАНЦИЯ: РЕЛИГИОЗНИ СИМВОЛИ, СВЕТСКО НАЧАЛО

Дванадесет нови мерки във Франция срещу религиозните символи и за засилване на светското начало

Висшият съвет за интеграция във Франция предвижда носенето на религиозни символи да бъде забранено дори на временно заети в публичния сектор служители, както и на лица, заемащи изборни длъжности.

Предвижда се забрана за носенето на бурка¹ на обществено място, както и забрана за ползването в определени часове на басейни само от жени – еврейки или мюсюлманки. Забранява се съобразено с религията меню в столовете, а също и носенето от политически кандидати на видими религиозни символи, включително кръстове, тъй като според френските власти това разделяло обществото.

Висшият съвет за интеграция във Франция още от октомври миналата година извършва анализ върху проявите на религията в публичното пространство. Проучването се проведе от екип от двадесетина експерти – социолози, университетски преподаватели и хора, компетентни в тази област. Резултатите от него бяха връчени от председателя на Съвета Патрик Гобер на министър-председателя Фийон. *„Това са мерки, които трябва да отговорят на новата ситуация, обяснява Гобер, защото има неща, които не са били предвидени в закона от 1905 г. за отделянето на Църквата от държавата. Целта на предложенията е да се избегнат нежелани бурни реакции и фокусиране само върху исляма, като се пригаде динамика на светското начало, което е фактор за интеграция”*.

Законът от 1905 г. разделя публичното от частното пространство. Но не казва нищо върху гражданското пространство. Законът не е могъл да предвиди някои промени в днешното общество, както и нарастващата сила на исляма, религия на колективните ритуали, която сериозно разтърсва секуларизираното общество.

Висшият съвет за интеграция настоява за отделянето на три пространства: публично, гражданско и частно, като светското начало трябва да бъде засилено в пространствата, където се упражнява публична власт. Съветът настоява, че освен чиновниците, всички, дори временно наети лица в обществения сектор,

¹ Бурката е дреха, покриваща мюсюлманката от главата до петите. – Б.пр.

трябва императивно да съблюдават неутралност по отношение на религията. Предписанието засяга изпитните комисии и съдебните заседатели, но мярката се отнася и до родителските съвети, включително и в извънкласните форми в училищата, което рискува да предизвика полемика.

Комисията за борба с дискриминацията във Франция (HALDE) вече прие като дискриминационна забраната за участие в тези съвети на майки със забракки. Висшият съвет за интеграция обаче иска забрана на всякакви религиозни знаци и облекла в заседателните органи на местната власт, макар да признава, че *„избраниците се ползват с пълна свобода на изразяване в тези органи“*. Той предлага като *„представители на всички граждани, те да не проявяват по видим начин своята религиозна принадлежност“*. Задължението за неутралност се налага особено когато кметът например действа като публичен представител по време на бракосъчетание.

Борба с отклоненията

Висшият съвет за интеграция се стреми да наложи светското начало във всички пространства на публичната власт, в това число и в университетите. Вместо да премине към пряка забрана на религиозните знаци във факултетите – много спорна мярка – той се обявява за запазване на свободата на преподаване на професорите, понякога подложени на силен натиск. Съветът предлага *„вътрешните правилници да забранят явния прозелитизъм по време на занятия и да се запази смесеният характер на курсовете и равенството мъже–жени“*. Настоява се преподаването на история на религиите, вписано в програмата на началния курс, да бъде ефективно.

По отношение на болниците Съветът потвърждава, че не е възможен изборът на лекар в спешната помощ. И накрая, Висшият съвет за интеграция приканва кметовете да зачитат свободното движение в обществения сектор, тоест да не позволяват молитвите на улицата.

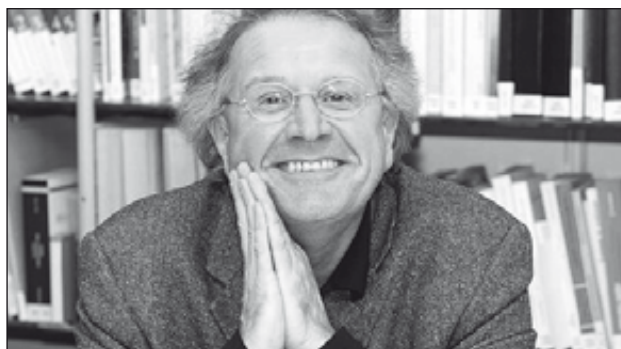
Документът потвърждава множество мерки, предложени още от комисията „Стаси“ за светското начало през 2003 г., но останали си само на хартия. „Само три от общо двадесет мерки се прилагат, сред тях е и законът, забраняващ носенето на религиозни знаци в училище“, не крие съжалението си Патрик Гобер. Висшият съвет за интеграция отново пледира да се даде възможност за избор на религиозните празници по местоработата, така че всеки да може да посочи своите дати, както и да има общо въвеждане на безмесни менюта.

За сметка на това Съветът е абсолютно неотстъпчив по отношение на видимите религиозни знаци, които се възприемат като съдържащи риск за фрагментиране на френската нация. *„Някои ще сметнат, че ние налагаме войнствашо светско начало, заявява Патрик Гобер. Но става дума за най-обикновено светско начало. Ако политиката днес не поведе борба с отклоненията, ще стигнем до компромиси и кризи“*, прогнозира председателят на Висшия съвет за интеграция във Франция с ясното съзнание, че някои от мерките могат да създадат про-

блем на правителството. Съветът подчертава, че държавата трябва да обвърже някои свои мисии като социалната помощ с отстояването на общностното начало.

Филип Портие

Законът за светското начало вече претърпя много промени



Френският социолог Филип Портие от Училището за висши практически изследвания (Париж), експерт в комисията на Висшият съвет за интеграция

Дали светското начало във Франция е изложено на заплахата през последните години заради нарастващите религиозни искания?

Всъщност режимът на светското начало във Франция претърпя важни промени след приемането на Закона от 1905 г. Този фундаментален текст отстоява свободата на съвестта, тоест правото да се вярва или да не се вярва. Паралелно с това държавата не припознава и не финансира нито едно изповедание. Чак до Втората световна война светското начало е било налагано буквално, например чрез забраната на религиозни или политически знаци в училищата или чрез систематичния отказ от субсидиране на частни образователни институции, включително и свързани с религията. През 50-те години в светското училище започва процес на „отваряне“: публичната власт започва да дава стипендии на ученици в частни образователни институции. През 1959 г. голистката десница, поддържана от мощния католически електорат, гласува заплатата на персонала и поддръжката на частните училища да бъдат субсидирани от държавата въпреки силната съпротива на светския лагер: единадесет милиона души се противопоставят на решението чрез петиция. Това е първото смекчаване, с което започна признаването на религиите от политическата система.

Излиза, че щом католическата религиозна практика бележи спад, започват да се дават придобивки на Църквата?

След 1960 г. Църквата наистина се сдобива с множество придобивки. И не само Католическата църква, но става гума за финансиране на социални и културни дейности (чрез система от субсидии и данъчни облекчения). Публичната власт

на местно, както и на национално ниво включва религиозните общности в своите работни групи и така през 1983 г., по време на президентския мандат на Франсоа Митеран, представителите на различни деноминации са включени в рамките на **Националния консултативен съвет по етика**. Щом държавата на благоденствието се окажа в криза, тя се обърна към религиите, за да се справи с бедността. Това отваряне към религията почива върху множество фактори: Католическата църква вече не е толкова могъща, а след Втория ватикански събор тя се помири с либералната демокрация, което допринесе за смекчаване на противоречията. Вярно е, че по това време се наложи и нов управленски модел, по-открит, отколкото в миналото, към институциите на гражданското общество, към признаването на културните и религиозни идентичности.

Дали светският модел „по френски“ е на път да изчезне?

От една страна, **Властите с всеки изминал ден все повече признават религиите** – фискално (чрез мерки, които улесняват например изграждането на джамии) и символично (както видяхме на религиозните церемонии в памет на жертвите на урагана Ксинтия). Набират сила исканията за посочване на религиозни, некатолически празници и за въвеждане на алтернативни менюта в столовете. Но държавата не удовлетворява всички тези искания. Забелязва се известно втвърдяване по повод на религиозните знаци, най-вече на забрадките и в още по-голяма степен спрямо бурката, защото на тях се гледа като на отчуждаване на жената, като поставяне под въпрос на равенството между половете.

Източник: *Le Figaro*

Превод от френски: Тони Николов

Емил Брунер е роден в близост до Цюрих през 1889 г. Учи висшето си образование в Цюрихския и Берлинския университет и получава докторската си степен в Цюрих с дисертация *Символическият елемент в религиозното познание*. След кратко служение като пастор в планинско селце той продължава образованието си в богословската семинария в Ню Йорк, където защитава втори докторат – *Опит, познание и вяра*. Следва книгата му *Мистицизъм и Словото*, която представлява критика на Шлайермахеровата либерална теология. Основната част от кариерата му на преподавател протича в Цюрихския университет (1924–1955), където преподава систематическо и практическо богословие. Той обаче е канен в качеството му на блестящ лектор от университетите из цяла Европа и САЩ и завършва кариерата си в Интернационалния християнски университет в Токио.

Активен участник в множество богословски дебати, Емил Брунер бива определян като привърженик на неоортодоксалното направление в протестантската теологическа мисъл.

Брунер е автор на множество монографии, тритомна догматика и сборници с проповеди, сред които *Божественият императив* (1932), *Истината като среща* (1937), *Откровение и разум: Християнската доктрина за вярата и познанието* (1946); *Скандалът на християнството* (1951); *Вечната надежда* (1954).

След края на Втората световна война (1947–1948) Брунер е поканен като лектор на Гифърдовите лекции в университета „Сент Андрюс“. Курсът му с название *Християнство и Цивилизация* включва два подтематични дяла – *Основания* и *Специфични проблеми*. Първата част, впоследствие отпечатана в книжно тяло, е и изданието, по което е осъществен преводът. Емил Брунер умира през 1966 г. след продължително боледуване.

Емил Брунер

ПРОБЛЕМЪТ ЗА ВРЕМЕТО¹

Отношението на човека към времето е един съществен фактор, определящ характера на съществуване както за индивида, така и за цели епохи и различните цивилизации. Всеки знае, че тази забързаност, която характеризира нашия живот, е нещо типично съвременно и вероятно представлява симптом за дълбоко залегнала болезненост. Но малцина взимат предвид базисните елементи, които определят отношението на човека към времето. Не поради това, че съвременният човек притежава часовник и спестяваща времето машинария, животът му се ускорява непрестанно; съвременният човек има часовник и спестяваща времето машинария, защото има определено отношение към времето, което се изразява най-грубо казано в често чуваните думи: нямам време! И доколкото гори децата в детската градина вече използват тази фраза, не можем да от-

¹ Brunner, Emil, *Christianity and Civilisation, First Part: Foundations*, Gifford Lectures Delivered at the University of St. Andrews 1947, Harles Scribner's Sons, 1948, New York, pp 45-59.

лагаме повече изследването на корените на тази очевидна времева болест на съвременния свят.

Всички, които са пътували на Изток с отворени очи и впечатлителен ум, еднородно установяват неимоверния контраст между покоя на Ориента и безпокойството на Запада. Макар да не можем да отречем, че определени външни елементи на техническата цивилизация допринасят за това поразително различие, неговата истинска причина не лежи на подобно повърхностно ниво, а в едно различно отношение към времето. Изтокът има съвършено различна концепция за времето от тази на Запада и това различие принадлежи на религиозната и метафизическата сфера. В цялата източна философия и религия времето е нещо ирелевантно и илюзорно в сравнение с вечността, макар индивидуалните интерпретации на това базисно понятие да се различават. Реалността е отвъд и над времевия процес. Промяната означава несъвършенство. Също както човекът, който търси промяна, прави това, защото наличното не го задоволява, така и нищо, което подлежи на промяна, не може да бъде гледано като истинно битие. Онова, което съществува, трябва да има трайност, продължителност; то трябва да е неизменно, бидейки удовлетворено от себе си. То не е обладано от порива да придобие онова, което няма, за да стане това, което още не е. Истинското битие е вечно. Тази идея е обща за целия източен свят, независимо колко различно може да бъде интерпретирано вечното битие. Радикалният изказ на идеята намираме в Индия. Светът на промяната е нереален. Реалността е – както чухме в една предишна лекция – онова Едно и Всичко, което не може да се променя и затова няма отношение към времето. Тя е безвременна, неподвижна, самодостатъчна вечност. Именно затова най-дълбинното желание на индийския мислител е да пристъпи в или сподели неподвижното вечно битие в нирваната.

Тази концепция обаче не е била чужда на Антична Гърция. Срещаме я най-смело изречена в системата на Парменид и в по-малко крайна форма при Платоновия идеализъм. Истинското битие, $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$, на света на идеите се отличава от простата привидност или полу-реалността на света на усещанията поради самия факт, че е безвременна вечност отвъд всяка промяна. Този свят на сетивния опит обаче, е увлечен от един непрестанен поток на промяна и ставане. Налице е ясна опозиция между вечност и времеви свят. Вечността е отрицанието на времето: времето е отрицанието на вечността. Как този времеви свят е добил битие и какъв вид битие притежава, е въпрос, който едва ли би могъл да бъде заговолително отговорен от Платоновите предпоставки. От една страна, Платон иска да избегне грубото отрицание на времевия свят както то е представено у Парменид; от друга страна, той изглежда не успява да даде на света на времето и ставането съответното му място. Неоплатонизмът, който, както вече видяхме, е тъй важен за формирането на средновековния свят, се е опитал да реши проблема с понятието за еманацията, като еманацията в същото време означава своеобразна дегенерация. Посредством процес на струене или снизхождане бива установена цяла йерархия на полу-реалности между вечното, истинно битие и абсолютната нищост. В тази йерархия всяка стъпка на отдалечаване от вечното е още и дистанцирането му от истинното битие или мярата на неговото доближаване до нищостта. Така се приема един континуум,

простиращ се от вечното истинно битие до нулата, който формира концепция, паралелна на съвременната за еволюцията, но в обратната посока.

Разбирането на съвременния човек за времето е твърде различно от тази концепция. За него темпоралното, времето е и реалното. Дали има нещоечно не е ясно, но нещата във времето са безспорни. Но какво е понятието на съвременния човек за времето? Бидейки количество, което определя понятието му за реалност, времето е също и квантум – измеримо време, време, което се състои от времеви единици, времеви атоми. Секундарната стрелка на часовника е символът на схващането на съвременния човек за времето. Той търси реалността в настоящия момент, но настоящият момент е най-малкият неделим елемент или частица време. Следователно, животът по необходимост е сума от или добавяне на подобни минимални времеви единици, сума от времеви атоми. Това квантифицирано физическо време е загубило напълно своята отличеност от пространството; то се е превърнало в четвърто измерение на пространството². Оразмереното време е о-пространствено време. Времето се стопява в пространството. То няма собствено качество. То е взаимозаменяемо с дименсиите на пространството, и затова винаги е на път да премине в нула.

Именно тази концепция, а не часовникът или телефонът, или пък самолетът, са причина за това човекът да няма време. Той е изгубил метафизически времето далеч преди да го превъзмогне технически. Сигналят за точно време по радиото, който всеки съвестен гражданин отбелязва, за да свери часовника си до секундата, ръчният часовник, който във всеки един момент му показва точното време – всички тези средства са били изобретени, защото човекът ги иска, защото времето изтича между пръстите му, защото той вече няма време. Тук ние достигнахме противоположния полюс на източния възглед. Реалността е пулверизирана темпоралност. Напразно Фауст иска да види онзи миг, в който ще може да каже: *О, миг, поспри, ти тъй си хубав!* Напразно Ницше възкличава в една върховна поема³: *А всяка радост вечност иска! Дълбока, най-дълбока вечност иска!* Ако веднъж си заявил своя избор за момента, съдбата на твоята реалност като радикална времевоост, темпоралност е определена, а радикалната времевоост е изчезващо време. Времето се стопява, постоянно приближавайки нулата.

Именно по тази причина съвременният човек иска да грабне колкото е възможно повече от това време, да вземе колкото се може повече „в своето време“. Той начева, така да се каже, надбягване с времето и в това състезание човекът неминуемо губи, защото именно последният момент е онзи, който решава, а последният момент е смъртта. Човекът се състезава със смъртта, но смъртта побеждава. Над целия живот надвисва тази неизбежност на едно загубено състезание със смъртта. Но никой не желае да я признае. Мисълта бива избягвана,

² Разбира се, идеята на Бергсон за *durée réelle* бе опит да се превъзмогне това опространстване на времето; също както и Хайдегеровата концепция за *Dasein (Sein und Zeit)*, макар и по много различен начин. И двете решения на времевия проблем обаче, твърде се отличават от това на християнството – *durée* на Бергсон, доколкото е пантеистична или мистическа микстура от темпоралност и вечност, а *Dasein* на Хайдегер защото е корелатив на битието(живота)-към-смърт без никакво Отвъд. От голяма важност е обаче, водещите философи на нашето време да се заемат с проблема за времето по-интензивно от всяка предишна философска школа.

³ *Тъй рече Заратустра*, III.

защото шансовете на човека са тъй абсолютно безнадеждни. Съвременният човек се стреми колкото може по-добре да скрие всяко припомняне за смъртта; той не иска да чува за нея, защото мисълта му припомня, че е губещият. Независимо от това припомнянето на смъртта стои зад него със своя бич, също като надзирател на роби и го пришпорва. Това и това, и това трябва да имам, крещи човекът, преди да е твърде късно, преди вратата да се затвори завинаги. Това е тревогата от затворената врата. Тази тревога обяснява много от чертите, типични за съвременния живот: бързото наслаждение на човека, вседоминиращата му жажда за сигурност, пред която той в крайна сметка принася в жертва свободата и душата си.

Християнското разбиране за времето и отношението му към вечността стои някъде по средата, но също наг и отвъд противоположните възгледи на Изтока и Запада. На пръв поглед то изглежда много по-близо до източното отколкото до западното понятие, доколкото основната му теза е, че Бог е вечен и че затова истинната реалност е вечността. Нима Евангелието не е обещанието за вечен живот? Нима не е казано, че Бог е неизменен? У Него няма изменение, нито сянка от промяна⁴. Той е същият вчера, днес и във вечността. „Защото пред Твоите очи хиляда години са като вчерашния ден, който е преминал” (Пс. 89:5). Времевият процес в своята тоталност – отначало докрай – наличества в Него. За Него няма изненада. Всичко, което се случва, става така съобразно вечната Му повеля. Бог е вечен.

Но отношението на този вечен Бог към времеви битие и ставане е тотално различна от онова, което е то при индийската мисъл или в системите на Парменид, Платон или неоплатониците. Бог твори времето, Той *дава* време. Също както Той, Всемогъщият, дава на човека простор за неговата свобода, така и твори време за него, за неговото ставане и за свободното му действие. Колкото темпоралността е доближаване до нищостта, толкова и тварният свят е нереален. Бог е сътворил времето заедно със света, Той е положил начало на времето и ще сложи край на това време. Той дава на всеки човек негово време – с начало и край на временното му съществуване, но края на времето и неговото начало не са едно и също. Времевият процес не се завърща към своето начало. Между тези две точки, старта и финала, се случва нещо, което гори за Бога е реално и значимо. Има история, индивидуална и човешка история, от която Бог е безкрайно заинтересуван. Той е така силно загрижен за тази история, че не просто гледа наоколо към сцената на човешкия живот като заинтригуван зрител, но Сам Той се намесва в него. Нещо повече, в определена точка на този времеви процес, Той Сам излиза на сцената на времеви живот; Той, вечният, се явява под формата на историческа личност и като такъв, извършва – веднъж и завинаги – решаващия акт на цялата история. Въплъщението на Божието Слово е едновременно вторжение на вечния Бог във времето – „но, когато се изпълни времето, Бог изпрати Своя Син (Единороден)”⁵ – и в Него Той яви на нас вечната

⁴ Иак. 1:17, У Когото няма изменение, нито сянка от промяна.

⁵ Гал. 4:4

тайна на Своята воля⁶.

Това събитие зарежда времето на човешката история с едно пределно напрежение⁷. Това е времето на очакване на края, на онзи край, който не е затворена врата, а отворена врата. То е очакването на изпълнението. Времето разбрано по този начин е време на решение и изпитание. То е това именно време, в което се решава вечната съдба на индивида. Следователно това усещане за време е така далечно на източното безразличие към временното, както и на времевата тревога на съвременния западен човек. То е от изключително значение, защото именно в това време се решава всичко за нас и всеки миг е миг на решение. Във всеки един миг ние следва да поддържаме вярата; слугите трябва да бъдат бужни по всяко време, защото не знаят ни деня, ни часа, когато Господ ще гоиде; знаят обаче, че ако Господ ги намери спящи – те са загубени и ще им бъде казано, също както на онези неразумни девы, които тропат напразно по затворените врати на сватбения пир – „Не ви познавам“⁸.

И въпреки това, независимо от огромното напрежение и тежестта на взетото решение, тази времевоост не е крайна реалност; тя е едно интермецо между божественото избране в началото и вечното съвършенство отвъд времето, отвъд границата на смъртта, отвъд това историческо движение.

Тези два аспекта на времето ни дават възможност да разберем християнското схващане за историята. Както често бе отбелязвано, нито в източната, нито в класическата гръцка мисъл проблемът за историята играе някаква роля. За източните, както и за гръците – а може да кажем, и за цялото човечество извън библейското откровение – образът на времето случване е този на кръга. Темпоралността, доколкото има някаква реалност и някакво значение, е кръгово движение, винаги завръщащо се при себе си. Тя е същото движение, което наблюдаваме в природата: ден и нощ, лято и зима, раждане и смърт в непрестанен кръговрат. Това движение, следователно, няма кулминация; не води никъде. По тази причина то не си заслужава да бъде проблем на мисълта. Именно затова гръцката философия, за която всичко останало се е превърнало в проблем, никога не прави историята обект на философска рефлексия.

Темата за историята като обект на мисълта е иудео-християнска и е доведена до нашето съзнание от ветхозаветните пророци и новозаветното Евангелие. Тук историята не е кръгово движение. Историята е пълна с нови неща, защото Бог работи в нея и в нея явява Себе Си. Историческият времеви процес води на някъде. Линията на времето вече не е кръг, а права линия, с начало, среда и край. Това е така, защото – ако мога да използвам това сравнение – в една определена точка, Сам Бог е влязъл в това кръгово време и с цялата тежест на Своята вечност е изправил времеви кръг и е дал на времевата линия начало и край, и по този начин – посока. С това въплъщение или „въ-временение“ на Божието Сло-

⁶ Еф. 1:9, като ни откри тайната на волята Си по Своео благоволение, що бе отпреди положил в Себе Си

⁷ Сръ. статията ми, „Das Einmalige und der Existenzcharakter“, in *Deutsche Blätter für Philosophie*, I 929 ; и *Die christliche Lehre von Gott*, S. 285 ff.

⁸ Мат. 25:12 А той им отговори и рече: истина ви казвам, не ви познавам.

во, времето е било заредено с неимоверна интензивност. То е станало, както казахме, време на чакане, на решение и изпитание. Така историята е станала интересна като тема дори на мислителя. Сега вече си заслужава един мислител от най-голям калибър като св. Августин да пише своето *De Civitate Dei*, като своеобразна християнска философия на историята, всъщност, първата философия на историята, която е писана някога⁹.

Ние говорихме за напрежението на времевостта. Сравнявайки обаче християнската екзистенция с онази на поразения от тревога съвременен човек, бихме могли да говорим също и за отхвърляне на напрежението. „Защото аз съм уверен, че ни смърт, нито живот, ... ни настояще, нито бъдеще,... ще може да ни отлъчи от любовта Божия в Христа Исуса, нашия Господ“¹⁰. „Защото мисля, че страданията на сегашното време не са нищо е *сравнение* с оная слава, която ще се яви в нас“¹¹. Християнинът, чрез вярата си в Исуса Христа, е над-временен и издет от времето; той вече живее в идващата вечност. Колкото и да са важни земните събития в неговия и на другите живот, все-важното, истинното решение е вече взето в Христа и животът на вярващия се състои единствено в живеене на основание на това по-ранно решение. Ето това означава „Да се живее с вяра“.

Християнското схващане за времето, сиреч, ни разрешава и дори ни задължава да вземем участие във времевите случвания с най-голяма интензивност – образа, представян от Новия Завет е обикновено този на атлет в конни надбягвания, който с последни сили се стреми да достигне целта – и в същото време да се освободи от забързаността и свръх-възбуждението причинени от тревогата за затворените врати. Онези, които живеят във вярата имат твърдото намерение нещо да напредне тук на земята, нещо да се подобри, тъй че волята на Твореца да бъде по-пълно проявена в творението Му, отколкото е сега, под властта на злото. Но в същото време жизненото усещане на християнина не е под зависимостта от това дали земната цел ще бъде достигната. Той знае, че каквото и да би извършил за реализацията на Божията воля, и в най-добрия случай то си остава нещо относително. Той знае, че каквото и да става в границите на тази времевост, то е обкръжено от пределите на смъртта и преходността. И все пак това осъзнаване на непреодолимата бариера не го кара да се оттегли. Неговата истинна и пределна надежда не се основава върху това, което може да бъде постигнато в темпоралната история, а върху онази реализация на Божествената цел, която нито зависи от човешкото действие, нито се случва във времето, а полага един край на времевия, темпоралния свят и която не е просто цел, а *целта*, пределният *τέλος*, свършенството на всички неща, което Бог дава и причинява с осъществяването на вечния живот.

Християнското разбиране за историята и нейната цел е категорично различно

⁹ Разбира се, вярно е, че Августиновото *De Civitate Dei* не е философия на историята, както изтъква Troeltsch (*Der Historismus und seine Probleme*, S. 14 и бел., S. 15). Въпросът е дали въобще нещо, което Troeltsch би признал за философия, би могло да има общо с онова, което християнинът би разпознал като история.

¹⁰ Рим. 8:38-39

¹¹ Рим. 8:18

от идеята за прогреса и еволюцията, която е характерна за нашата епоха. Подобно схващане за световната еволюция е непознато не само в Източния свят, но също и на Запад, що се отнася до Античността, Средните векове и периода от Реформацията – чак до XVIII век. Там, където тоталността на времевата реалност се интерпретира чрез символа на кръга – няма място за идеята за световния прогрес. Нито Хераклитовото *πάντα ρεῖ*, нито Аристотеловата ентелехия означават нещо подобно на насочен времеви процес. Потокът на ставанията, за които Хераклит говори е едно движение без посока и цел, една вечна флукуация, сравнима с подвижното море. Но и Аристотеловото ентелехийно движение не сочи по никакъв начин историята. То е вечно движение без начало и край. Никой сред гръцките мислители не е схващал космоса по начин, който би представлявал движение във времето насочено към някаква цел, тъй че по-късните поколения да са по някакъв начин в по-добро положение от предишните. Ако съществува нещо подобно на световна насоченост в този времеви процес, то е по-скоро движение надолу, отколкото нагоре, западане и дегенерация, а не еволюция или прогрес. Такова е и митичното схващане за следващите една друга епохи, което откриваме у Хезиод, а подобно заключение може да бъде извлечено и от неоплатоническата метафизика.

Идеята за еволюцията обаче е съвършено непозната и на ранното християнство. Вярно е, че базисната концепция за идещото Божие Царство, включва идеята за цел на историята. Вярно е също, че вътре в този исторически, темпорален свят интензивно и екстензивно прораства един скрит зачатък на това Божие Царство. И все пак, идеята за световния прогрес е невъзможна в границите на християнската концепция, защото едновременно с този растеж на Царството има и конкурентен растеж на силите на злото и на тяхното влияние вътре в този темпорален свят. Плевелите растат заедно с житото¹². Опозицията на Царството расте със същата скорост, с която и самото Царство, тъй че последващите поколения не са с нищо по-добре от по-ранните. Напротив – именно в последните дни конфликтът между силите на доброто и на злото ще достигне своята кулминация. Целта на историята се постига не чрез някакъв иманентен растеж или прогрес, а чрез една революционна промяна на ситуацията на човека в края на историята, която ще бъде предизвикана не от човешко действие, а от Божествената намеса – намеса, подобна на тази на Въплъщението, а именно *parousia*-та, пришествието на Господа, възкресението на мъртвите, идването на вечния свят. Фактът, че този край на човешката история е съвършено различен от безкрайната продължителност и иманентния растеж е най-ясно изразен в идеята за *dies irae*, деня на Страшния съд, който слага край на човешката история. Рамката на тази Вселена е съкрушена, смъртта – „последният враг“ и характерна черта на темпоралния свят – е превъзможната и унищожена, и вечният свят е установен. В тази картина няма място за идеята за световния прогрес и еволюцията.

От друга страна, популярното убеждение, че идеята за еволюцията и прогреса е била за първи път изнамерена в естествената наука и оттам е повлияла концепцията за историята, е невярно. Вярно е обратното: идеята е била транс-

¹² Мат. 13:30

планирана в естествената наука от една еволюционна концепция за историята. Ламарк и Дарвин не са пионерите, а наследниците на тази съвременна идея. Истинските пионери са хора като Русо, Лесинг, Хергер, Хегел. Идеята за прогреса и еволюцията е рожба на оптимистичната философия на Просвещението.

Нейното основание представлява оптимистичната оценка на човешката природа и – като негативно последствие от това – отхвърлянето на фундаменталните християнски идеи за грехопадението и първородния грях. Човешката природа като такава е добра; или поне представлява суров материал, който може да бъде оформен в нещо добро, в истинско човечество. Тази антропология изглежда не се основава на аксиоматична спекулация, а на наблюдение, на факти. Историята започва с първобитния човек; той е суровият материал от който може да бъде оформено съвършеното човечество. Неговите умствени способности все още не са развити, неговият културен живот още не е започнал. Цивилизацията и културата са придобити едва в течение на един процес, на протежение на хиляди години, нараствайки от поколение в поколение. Именно този неоспорим факт на постоянния растеж на ползата от цивилизацията и на прогресивното използване на човешките умствени способности е гръбнакът на идеята на XVIII век за световния прогрес на човечеството.

Тази идея обаче е възможна единствено, ако използваме едно съмнително уравнение, т.е. предпоставката, че колкото по-развит е човешкият живот в културен аспект, толкова по-добър е той в етически смисъл; така моралното зло е само първобитното, още неразвитото; а добрият, истинският човек е идентичен с вече-не-първобитното, с развитото. Или – да изразим това от негативна гледна точка – идеята за световния прогрес е станала възможна единствено с отрицанието на християнската концепция за злото като грях, т.е. като егостична само-воля и само-утвърждение, противоречащо и противостоящо на Божията воля и моралния закон. Според християнската концепция, съществува приемственост между първобитното състояние на ума и развитото, но между морално доброто и морално злото няма приемственост, а само противоречие. Морално злото, разбираемо като грях, не е онова, което още не е добро, а онова, което вече не е добро. Грехът не е неразвито добро, а поразено и преобърнато добро. Той не е нещо, което още не е там, а налична реалност на един негативен характер, антагонизмът на човешката воля спрямо Божията. Следователно идеята за световния прогрес е възможна единствено ако противоречието – онова Да-и-Не отношение – се замени с просто относителния контраст на по-малко и повече. Вследствие на това християнската идея за изкуплението бива изместена от идеята за културното развитие. Колкото повече човекът се научава да използва умствените си способности, толкова повече власт той добива над външния свят и над собствените си сили, толкова по-хуманен става и по този начин – толкова повече зло изчезва. Това е базисната илюзия на тази предпочитана и най-влиятелна идея за съвременния човек.

Но откъде философията на XVIII век взема идеята за цел, към която историята се движи – идея, която е била напълно чужда на рационалната философия в пред-християнските времена? Струва ми се, че отговорът е очевиден, и доказател-

ство за това лесно може да бъде намерено при мислители като Лесинг и Хердгер. Идеята за световната цел на историята е християнско наследство, макар и напълно трансформирано в контекста си. Докато при християнския възглед за историята тази цел – а именно светът на възкресението и вечния живот – е трансцендентна по характера си, сега тя става иманентна, бидейки тук идентифицирана с някакъв въображаем термин, крайна цел на движението, което води от първобитния към цивилизования културен живот. По този модел е формирана онази вдъхновяваща – за да не кажем тровеща – идея на идеалистичния прогресизъм, която е завладяла най-големите умове от средата на XVIII век. Тя е незаконородената рожба на една оптимистична антропология и християнската есхатология. Човечеството като цяло участва в един уникален, водещ нагоре процес – от първобитните същества, от повече или по-малко животинското начало, към високите върхове на истински духовното човечество; процес, който далеч не е завършил и в който нашето поколение участва; процес, който вероятно никога няма да завърши, но чийто край ние твърдо приближаваме¹³.

Именно тази идея за еволюцията наследи съвременната естествена наука и трябваше само да я допълни, да я подкрепи и субстантивира със свои собствени средства. От тази идеалистка концепция Ламарк, Лайъл и Дарвин извлякоха своите идеи за всеобемащата еволюция на живота на земята. Научният еволюционизъм от късния XIX век се състои от два елемента: тази идеалистка идея за прогреса, съчетана с известни наблюдения в областта на биологията. Онова, до което философията на XVIII век е достигнала в ограниченото поле на човешката история сега бива пренесено в далеч по-широк контекст. Историята на формите на органичния живот на нашата планета изглежда подкрепя подобна оптимистична идея за световно развитие. Нима не е факт, че навсякъде първичните, недиференцирани форми предхождат диференцираните, по-висши форми или организация? Следователно изглежда че животът се движи напред към неизвестни висоти. И пак – не е било отчитано, че тази натуралистична форма на еволюционизъм се основава на една неоправдана идентификация, а именно – че „по-диференцираното“ в биологичен смисъл е „по-висше“ в хуманен или духовен смисъл.

Но веднъж приета като гаденост, тази идея за еволюцията изглежда дава нова стойност на темпоралното, времевото ставане, което в мисълта на гревния свят е било просто отрицателно понятие. В процеса на ставане, съвършеното изглежда възниква постепенно¹⁴. Привлекателността на идеята за съвършен-

¹³ Първата идеалистка философия на историята е Лесинговата *Erziehungdes Menschengeschlechts*, 1777 и 1780, скоро последвана от Хердеровата *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-90. Не познавам друга система на философията на историята, дори Хегеловата, която да показва по-ясно характерните черти на този оптимистичен еволюционизъм от тази на Шлайермахер, заложен в неговата „philosophische Ethik“.

¹⁴ Типичен и най-влиятелен представител на този оптимистичен еволюционизъм е Огюст Конт с неговите *Cours de Philosophie Positive* и *Système de Politique Positive, ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, 1830-54. Докато в Контвата система вярата в науката се съчетава с един духовен, макар и напълно иманентен елемент, еволюционистката философия на Хърбърт Спенсър се освобождава дори от този остатък от религията и идеализма. Спенсър залага вярата си в еволюцията изцяло върху природния процес на „диференциация“ и „интеграция“ и върху ролята на утилитарното мислене. По-съвременната идея за „възникващата еволюция“ – както, например, тя е изложена в Гифърдовите лекции на Леърд (*Theism and Cosmology*) е комбинация от спекулативен идеализъм и натуралистски еволюционизъм, следваща нео-шелингианската идея на Бергсон за *évolution créatrice*.

ство, която в античната философия е била идентифицирана с трансцендентния и безвременен свят на идеите, и която в християнската мисъл е била запазена за божествената, свръхприродна сфера, по този начин се е прехвърлила към историческия свят и природните сили. От този момент нататък изглежда е станало възможно да се вярва в съвършенство на основание на чисто секуларни и дори материални принципи. Доколкото идеята за прогреса е дошла в обширното поле на естествената наука, изглежда тя е станала независима от всички метафизически и религиозни предпоставки. Тя е станала инструмент за природно обяснение.

Това със сигурност не е концепцията на Русо, Лесинг, Хердер и Хегел. Когато са говорили за еволюция, те са имали предвид нещо, което е било едновременно иманентно и трансцендентно, природно и божествено. За тях еволюцията е била не просто един каузален процес на диференциация, а в буквалния смисъл на думата – еволюция – сиреч, откриването на нещо божествено, което е било скрито в природното. За тях времевият процес е бил едновременно природен и свръхприроден и във всеки случай със сигурност телеологически и духовен, а не просто каузален и материален. Но с теорията на Дарвин за подбор, телеологията е била изтласкана. Принципът на каузалността сам е бил достатъчен не само да обясни процеса като такъв, но да обясни прогреса, т.е. един прогрес с някаква определена насоченост.

Този нов феномен – идеята за еволюцията и прогреса – е важен не само от гледна точка на ставането, но също и като елемент от онази черта, която намираме за тъй характерна за нашето време – темпорализацията на съществуването. Посредством идеята за еволюцията изглежда е станало възможно да се отхвърли вечността, но да се запазят всички онези ценности, които предишните времена са свързвали с вечното. Вечното вече не е необходимо, за да дава смисъл на живота. Времевият, темпоралният живот, интерпретиран от гледна точка на еволюцията, има смисъл, посока и завършеност в самия себе си. По тази причина еволюционизмът е станал един от най-мощните фактори за темпорализацията, за радикалното отхвърляне на идеята за вечността в концепцията за човешкото съществуване.

Но аз съм задължен да предложа някои наблюдения, които водят към различно заключение:

1. Дори да се приеме като гаденост, че идеята за световния прогрес е вярна – което ние никога не бива да приемаме – не може да се отрече, че резултатът от този прогрес има твърде малко значение за индивида. Тук трябва да се мисли в поколения и векове. Това означава, че интересът се отмества от персоналното към колективното. Индивидът и неговата съдба, неговото бъдеще, стават ирелевантни. Единствено тоталността има значение; или по-скоро – едно абстрактно формиране на човечеството е, така да се каже, предметът на тази еволюция.

2. Следователно това тук настоящо съществуване няма смисъл и ценност само по себе си. То е просто преходна точка, стъпало от стълбата, която води нагоре. Неговата собствена ценност – ако поискате подобна оценка – следва да

бъде оставена неопределена, и следователно под въпрос.

3. Но тези фактори водят в посоката, която ние нарекохме изчезващото време. Реалният, съществуващият човек се явява сам по себе си като кадър, частица от голямата ролка на филма – картина, която взета сама по себе си е лишена от смисъл подобно на отделния кадър, отрязан от филмовата лента, и също тъй абсурдна като филм на забавен каганс. Тъй че тази идея за еволюцията трябва – щом премине първоначалният ефект на отравяне – да отнеме от живота цялата субстанция. Това означава, че животът бива, така да се каже, пояден отвътре.

Не е нужно да казваме, че тази идея за световен прогрес, за подобно възходящо природно движение е несъчетаема с християнската вяра. Това не означава, че християнинът не може да приеме някои аспекти от еволюционната теория на природната наука. От гледна точка на християнството няма причина да се отрича, че животът на земята има дълга история, която обхваща милиони години; че е преминал през много трансформации; че произходът на човечеството лежи някъде далеч в предисторическите, първобитни същества, вероятно в животински форми. Вътре в границите, с които съвестните учени са ограничили еволюционистката теория, тя не е в конфликт с християнската вяра.

Два елемента от тази еволюционистка мисъл обаче трябва да бъдат безусловно отхвърлени от християнска гледна точка: първият – идентификацията на моралното зло или греха с първичното, първобитното; и второ – предположението, че развитието на човешкия ум, техническо умение и културно обогатяване сами по себе си означават един прогрес на истински човешкото. Християнската концепция за човека включва вярата, че по-високата диференциация на интелектуалните сили, както и ръстът на средствата на цивилизацията са твърде двусмислени по отношение на добротата и истински хуманното. Те могат да означават растеж на моралното зло, на деструктивната нехуманност, точно толкова, колкото и обратното. Цивилизованият човек с най-високо научно и техническо умение, усвоил натрупаното през вековете цивилизован живот богатство, пак може да бъде лош, дори сатанински, и ако е – толкова по-опасен става той. Високо развитият човешки ум и високо развитата човешка цивилизация могат да достигнат до точка, в която да са способни да унищожат всички ползи и благосъстояние в един неистов миг на сатанинска лудост.

Ето затова съвременната идентификация на идеята за прогреса с библейското послание за Божието Царство е нагледна грешка, която има най-фатални резултати. Идеята за прогреса означава движение от тук до там, от „пог“ към „над“, което повече или по-малко сигурно достига до една точка в далечното бъдеще, при която съвършенството се възприема като материализирано. Християнското послание за идващото Царство обаче, означава точно обратното движение – движение идващо надолу от отвъд, към „пог“ откъм „небесата“ и т. е., от трансцендентното към земята. Където достигне историческата равнина, то пробива рамката на темпоралното земно съществуване. Това именно означава възкресението, *parousia*-та, вечният живот. Новият завет не познава нищо такова от Божието Царство, което да се развива съобразно идеята за

прогреса, бавно, иманентно, отдолу нагоре. Това така наречено Божие царство е просто изобретение на XIX, прочетено в Библията, но невъзможно да бъде открито там. То е микстура от посланието на Новия завет и съвременния еволюционизъм, от която нищо добро не може да дойде, а само илюзия, разочарование и финално отчаяние.

Все още не сме засегнали един последен въпрос: Какъв е резултатът и ценността на историческия процес от гледна точка на християнската вяра? Този въпрос не може да бъде отговорен чрез проста схема. Християнското очакване на Царството, което ще дойде, преди всичко поставя всичко историческо под радикалната негация на Божествения съд. Цялата човешка история е плът, в библейския смисъл на тази гума. Затова тя е преходна. Двете тъмни нишки на греха и смъртта не могат никъде да бъдат елиминирани от тъканта на историята – от началото до края. Те принадлежат на картината на историческия живот. Историята в своя процес вече осъществява част от този съд над собствените си творения. „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht”¹⁵ Историята поглъща собствените си деца; всичко което тя ражда – някой ген умира. Това обаче, е само част от картината. Има още приемственост, има традиция, има историческо наследство. Не всяка епоха започва наново от нищо. Всички ние живеем от натрупаното богатство на предишните епохи. Вечният живот не е само негация, а също и изпълнение на този земен живот. Дори нашето тяло, което изглежда да е особено недълготрайно и негодно да наследи вечното, не ще бъде просто унищожено, а преобразено в напълно послушен орган и образ на живота на гуха.

Ако обаче ние запитаме дали има такава част от тази тук реалност, такъв елемент от нашия настоящ опит, който сам по себе си ще бъде сметнат достоен да влезе в съвършеното вечно съществуване, отговорът трябва да бъде – да, наистина, има един елемент, който, бидейки опит вътре в християнския живот, ще бъде също и елемент-ът на вечния живот, а именно – любовта, в новозаветния ѝ смисъл на Агапе. Нито гържавата, нито културата и цивилизацията, нито дори вярата и надеждата са онзи елемент, който остава във вечността, а любовта единствено. Защото Бог Сам е Любов. Ето затова е казано, че всички други неща ще преминат, включително вярата, познанието, езикът и надеждата – остава само любовта, и тази любов е принципът на истинската хуманност.

Превод от английски: Слава Янакиева

¹⁵ „Историята на света е съдът на света (още – Страшният съд)”, Schiller, Friedrich, *Resignation*, – Бел. прев.

Калин Янакиев, професор, дфн, 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

НАКАЗАНИЕ И МИЛОСТ

Когато се говори за наказанието, особено важно е да разграничим смисъла, който се влага в това понятие, от други, които са сродни с него. Защото в най-дълбокия метафизически и религиозен пласт на понятието „наказание“ присъства сякаш някакъв нередуюцируем дял екзистенциално-морална конотация и дори – колкото и парадоксално е да се каже – **ангажимент**, **връзка** между налагащия наказанието (обикновено Бог, отец, и т.н.) и онзи, който го понася. В наказанието, взето в този морално-религиозен смисъл, се съхранява някаква дълбока **патерналистичност**. В него изглежда се налага не просто определена санкция, но се преследва и някаква изправителна, позитивна цел **по отношение на наказвания**.

Никаква такава не се преследва обаче във „възмездие“. Възмездието чисто и просто **отвърща** – на атаката, на увредата. Възмездието е контра-удар (на нанесения удар) и в този смисъл не е тъкмо „справедливост“, а по-скоро – имащо основание и дори причина – отвърщане. Възмездието е неизтребимо **емотивно**. То има иманентната тяга да прераства в **мъст**. Нещо липсва на възмездието в морален план, поради което съществува тенденция то да се изтласква от образцовите отношения между хората. С развитието на обществото не само отделният му член бива лишаван от правото да върши възмездие, но и гържавата показва все по-определена воля да освобождава пенитенциалната си философия от възмездителност. В най-голяма дълбочина тази тенденция се ръководи от убедеността, че на злото не бива да се отвърща поне доколкото е възможно **със зло**, а тъкмо това е възмездието. То базисно е лишено именно от добро.

Но ето защо гържавата в собствения смисъл на думата трябва не да „отвърща“, а да **о-без-врежда** престъпника, т.е., повтарям, не да отговаря на злото му със злото си, а **да туря край** на нанасяната от него вреда, като го възпрепятства да продължава да я върши (включително като го изолира от обществото) – да запазва, да съхранява сиреч, доброто за общността. **Съобразно тази** именно цел, свързана преди всичко **с обществото, а не с престъпника**, да определя характера и сроковете на неговото задържане, изолиране.

От друга страна гържавата следва да изисква (и да го осигурява на жертвите му) **обезщетение** от престъпника. Обезщетението обаче също не е наказание в пълния, морално-религиозен смисъл на тази дума. То е принуда към връщане, но на онова, което и без друго **не принадлежи** на престъпника. Чрез принудата за обезщетяване гържавата **не отнема**, в собствения смисъл на думата, нищо от престъпника. Тя не му и причинява зло, защото, разбира се, да му вземе ограбеното или дължимото, **не е зло спрямо него**, а единствено **добро спрямо ограбените и оцетените**.

Нито възпирането (обезвреждането), нито обезщетението са отвърщане на злото със зло. Но те не са и наказание в дълбинния, морално-религиозен смисъл на тази дума и не са, защото нямат за обект престъпника, грешника, а единствено жертвата му – **обществото**.

Наказанието в морално религиозния смисъл следователно, е нещо друго.

Аз се наемам да твърдя, че наказва и може да наказва в този смисъл на думата единствено онзи, който **е свързан** (и свързан екзистенциално-онтологично) с наказвания; който поради това не е безразличен към него и има с него базисна екзистенциална общност; който, включително с акта на наказването не прекъсва свързаността си с него, а по-скоро по един пароксичен начин я засвидетелства.

Дълбокият мотив на онзи, който наказва е: „не мога да не накажа, защото не мога да оставя този, с когото съм свързан, в злото му. Не мога да предам **връзката**. Не мога да приема той **да остане** такъв. Ако можех, по-скоро нямаше да го „наказвам“, а щях да се отвърна от него, щях да стана безразличен към него – нека бъде какъвто си ще. Именно **защото** не преставам да го обичам и ревнувам, защото не преставам **да го настоявам** в „чина“ му, в който той съществува във връзката ни (и от който той е отстъпил), аз трябва да направя така, че той да не остане в злото си. За това зло той трябва да получи нещо болезнено, но не поради болката, която ми е причинил и не заради болката, която заслужава – тогава това би било просто възмездие, което му въздавам – а поради нуждата **да излезе** от злото си, да почувства **злото** на злото си.

В този смисъл става ясно и още нещо твърде парадоксално: наказващият, в този смисъл, наказва именно защото иска да о-прости; защото иска да направи наказвания пак „прост“, т. е. **да го върне** в простотата на „чина“ му. Защото и продължава да го има в този му „чин“; защото има нужда от него в „чина“ му и не може, не може да го остави в без-чин-ието му.

След казаното дотук обаче вече не би трябвало да изглежда така трудна, невъзможна съвместимостта на любовта и справедливостта, на милостта и правдата, както това често е бивало настоявано от моралистите и теолозите. Та нали именно онзи, който обича, и най-вече онзи, който обича (защото обича), не би трябвало да може да прояви не-правдата, да пренебрегне злото на обичания, да го остави в злото му. Справедливо, **защото е изискуемо от любовта** да го накаже и значи не е вярно, че щом проявява справедливост, няма любов и обратно. По-скоро именно ако не обича или ще му бъде безразлично състоянието на другия (и би могъл да не прояви суровост към него), или ще се отвърне от него, за да запази спокойствието си. Дълбоко вярни са думите от старозаветните Притчи Соломонови: „Защо когото Господ обича, него наказва и към него благоволи, както баща към сина си” (Притч. 3:12).

Да, именно бащата, **тъкмо защото** не е и не може да бъде безразличен към детето си – защото **го обича** и **е отговорен** за благо и доброто **в което** и **за което** го е родил и предназначил – чисто и просто **не може** да остави без внимание и отговор неговите грехове. То би било съвсем несправедливо – несправедливо **по логиката на любовта**. Той би могъл, било да го отчужди от себе си, било да го ограничи, да го репресира, докато е в състояние на отстъпност от своя чин – което и е причиняване на болка – но не защото просто така е справедливо, не за да възмезди детето му деянието си, за да му върне гълга си, а защото не може то да се остави да стои в и да свиква със злото си, не може да се остави да престане да бъде неговото дете според предназначението му.

Направо трябва да се каже, че наказващият, в този собствено морално-религиозен смисъл на думата е **верен** – верен е на детето си, на любовта си към него и проявява любов, която страда и се бори. Неверният, безразличният не наказва. Той би могъл най-много да изиска отплата, възмездие **за себе си**, за причинената му болка. Целта обаче, на наказващия в моралния смисъл на думата е възвръщането на наказвания към доброто; към „чина” – от без-„чиние”, и затова той не ревнува **своята** болка, нито това, **че** му я причиняват, а единствено онзи, който я причинява.

Целта на наказанието е наказваният. Целта на възмездяващия е ответният удар, емотивното собствено удовлетворение. На възпиращият пък, на обезвреждащия – другите, обществото. Мотивът и на двамата последни обаче, не е свързан с наказвания.

И тук възниква много същественият въпрос, кой тогава въобще може да наказва в този собствен, морален смисъл на думата? Отново припомням думите в Притчи Соломонови: „Защо когото Господ обича, него наказва и към него благоволи, както баща към сина си” (Притч. 3:12), т. е. обичащият, верният, отецът, родителят би могъл да наказва. Защото той и не **просто** обича, както личност обича друга, **равноправна** личност (както е в еротическата любов). Той с любов и от любов **създава** и е създал, извикал е в битие, дал е битие за осъществяване в добро и е възложил отговорността за създаденото за таква осъществяване върху себе си.

Най-верният и най-отговорният обаче е разбира се, Господ. Той не просто се е свързал с людеите, а ги е сътворил **за връзка със Себе Си** – във Ветвия завет Си е създал, събрал Си е, извел Си е народ – Израила Божий. Предначертал е за него осъществлението му и затова **го ревнува** за него. Ревнува деянията му, пътищата му, постъпките му. Те **не могат** да му бъдат безразлични. Не могат да бъдат оставени без-наказани на него самия. Ако бъдат, значи е угаснала любовта – тя вече не ревнува, не се бори. Безнаказаността би била несправедливост спрямо духа на ревнуващата, отеческата любов. Ето откъде е „Мое е наказанието и аз ще въздам” (Втор. 32:35).

Но изглежда в такъв случай държавата не може да наказва в този морален смисъл на думата „наказание”, доколкото и не може и не бива да заема положението на *pater* или на Бог. Следователно е важно да се определи какъв би могъл да бъде характерът и каква ръководещата цел на една държавна репресия.

На първо място тя е длъжна, както бе казано – именно защото е отговорна за мира и благосъстоянието на цялото, на обществото – **да възпира, да обезврежда** престъпника, т. е. престъпващия и нападащия този обществен мир. И ако за обезвреждането му, за запазването на обществото от него е необходимо да го изолира по определен начин за определен по-малък или по-дълъг срок – трябва да го прави. Доколкото смисълът на нейното действие обаче, е тъкмо (и само) обезвреждането, но не наказанието или отмъщението на стореното зло, тя следва да преценява силата и конкретния характер на това свое действие именно и само от гледната точка на тази цел – прекратяването в момента и възпрепятстването в бъдеще на вредата за обществото и да се пази от това да причинява болка и ограничение, които нямат смисъл за постигането на тази именно цел.

Тъкмо от тази предпоставка следва да се разгръщат и от нея да се ръководят всички мерки по тъй нареченото хуманизиране на пенитенциалната система на държавата. Последната не бива да прави компромиси с нужното, за да се възпре и обезвреди престъпника и в същото време трябва да очисти действията си от всичко, което в тях **надхвърля** това възпиране и обезвреждане. Действително нито теснотата, нито тъмнината, нито тежките вериги, нито изнурителният каторжен труд са нещо необходимо за обезвреждането на който и да било престъпник от многократно надвишаващата го сила на държавата. Само в крайно редки, изключителни случаи на маниакално неугържими злодеи е необходимо от гледна точка на обезвреждането им и запазването на обществото, също и тяхното безсрочно, доживотно изолиране. И доколкото това е така, всички подобни действия спрямо престъпника натоварват държавата или с упрека, че върши възмездие от името на едни върху други, отвърща на злото със зло или я уличават в претенцията, че с тях цели някакво превъзпитаване, т.е. навлиза в сферата на наказанието в морално религиозния смисъл на думата, която територия изглежда ѝ е чужда.

Държавата е длъжна също да изземва присвоеното, **чуждото**, което се намира в ръцете на престъпника и да го връща на онзи, на когото то принадлежи – т.е.

тя трябва да обезщетява. Непрецизно е обаче, обезвреждането и обезщетяването, които тя върши и **е задължена** да върши да бъдат определени като „наказания” в моралния смисъл на тази гума и е непрецизно, защото тяхната цел и предмет не е грешникът, престъпникът, а именно обществото, общността, за които държавата и въобще носи отговорност. Със затварянето, с изолацията, с изискването на обезщетяване държавата не цели нито да стори добро, нито да причини зло **на самия грешник**. Тя не може и не бива да си възлага подобни цели. От нейните обезвреждащи и обезщетяващи действия спрямо престъпника обществените норми **може** да възникне болка и страдание за него. Би могло по-дир тях да се стигне и го осъвестяването му. Но тези последните не може и не бива да бъдат целта, смисълът на действията на държавата. Те могат да бъдат само нещо съпътстващо, **акцигентално**. В противен случай, повтарям, държавата би станала или **отмъстител** за едни на други, т.е. би станала оръдие на една част от обществото по отношение на друга и просто би иззела извършването на зло, в отговор на злото или би си присвоила функциите на баща, Бог, възпитател, което е крайно опасно.

Ето защо тъй нареченият „наказателен закон”, с който разполага и който по висше право притежава всяка държава, в по-прецизен смисъл на гумата не е тъкмо наказателен. Той е закон (право) на държавата да възпира престъпника, да обезщетява обществото и тя следва да върши това, разбира се, с неотвратимост, защото е отговорна за благо и мира на това общество и не бива да го оставя в състояние на жертва или оцетение от когото и да било.

Може ли (и трябва ли) държавата да прави и нещо позитивно по отношение на престъпния човек, по отношение на човека, изпаднал в зло? Единствено да го обезвреди (включително като го изолира от обществото) и да го накара да обезщети ли тя може и е длъжна? Не трябва ли – вече с позитивна цел и мотив – да му даде тя да почувства болка, която да има за цел да го изправи? Защото е отговорна също и за него. Това е труден въпрос и аз съм склонен по-скоро да му отговоря отрицателно. Защото е безспорно, че държавата осигурява свободата, мира и благосъстоянието на гражданите си и поради това именно трябва да ги брани от престъпниците, от проявяващите зло, но никак не е безспорно, че **нравственото** състояние на тези нейни граждани би могло да бъде неин дълг и дори нейно право. Нравственото състояние на хората въобще изглежда е отговорност, дело на тяхната **свобода**, а това означава – отговорността за него може да се носи само в по-екзистенциалните свързаности. Институции като „държавата” изглежда нямат необходимия екзистенциален капацитет, за да наказват. Свързаността на такъв субект като държавата с отделната личност изглежда не достига, не може да достига необходимата екзистенциална дълбочина, за да позволи налагането на наказание в моралния смисъл на тази гума.

Училището, Църквата (ако се разглежда просто като институция) би трябвало наистина да възпитават и да лекуват от зло своите членове, но те са институции от особен вид, екзистенциални институции, при това институции **на обществото**, които държавата следва по-скоро **да му осигурява**, да ги охранява у обществото, заедно с иманентните им права и задължения, но като **негови**,

на обществото институции, а не като свои. А може би дори и тези институции нямат истински екзистенциален капацитет да наказват в този позитивен смисъл, за който говорихме. Наказанието в най-собствения, морален смисъл на тази дума може да бъде налагано само и единствено в семейна среда. Наказанието е грама между отец и син (отец и чедо). И следователно в най-голяма дълбочина, **между Бог и отделния човек**, между Бог, така както Той е изповядан от християните, единствено според когото Той е осиновил людеге в Христа Иисуса „отпреди свят да се създаде”.

Тук трябва да направим и още едно последно разграничение. Съществува, разбира се, и чисто обективно **следствие** от излизането от „чина”, в който пребиваваш в определена връзка – следствие от без-чинието, от злото в нея, което често пъти също бива именувано „наказание”. Така например, който предаде любовта, извърши изневяра, като следствие бива лишен от нея, от основоположното доверие на любовта. Който предаде доверието, като следствие се лишава от него. Който се отдаде на гнева, на омразата, като следствие бива лишен от близостта и доброжелателството на ближния си. Но това наистина е по-скоро **следствие** от причина. **Следствието** от изневярата, от агресията, от злобата като причини – е това определено **лишение** и то може да се нарече „наказание” само в един несобствен смисъл на думата: наказание **на самата логика** на нещата. Но затова пък именно тук, в тази сфера, човекът най-вече може да прояви **милост** в най-чистия смисъл на тази дума. Тъкмо защото, освен от причини, било то и нравствени, той се афицира **и от свободата си**, човек би могъл **да отмени**, да пренебрегне обективното „следствие” от причината: да отмени недоверието след изневярата, да прекрати отчуждението след агресията и т.н.

Накрай, трябва да се каже нещо и по въпроса за тъй нареченото „смъртно наказание”. След всичко казано дотук е вече несъмнено, че според нас, държавата по никакъв начин не може да оправдае неговото практикуване. Ако е вярно, че държавата е призвана да възпира, да обезврежда престъпника (но не бива да върши възмездие), съвсем ясно е, че смъртта на този престъпник не би могла да бъде нужна за тази цел по никакъв начин. Нали е ясно, че силите на обезвреждащата, т.е. държавата, и на обезвреждания, т.е. престъпника, какъвто и да е той, са несъизмерими една с друга. Държавата никога не би могла да се окаже в положение да трябва да прибегне до причиняването на смърт, за да предпази общността от отделния, попаднал в ръцете ѝ престъпник, колкото и страшен, злонамерен и неоправим да би бил той. Смъртта, предизвикана, **присъдена** от държавата следователно, би могла да бъде единствено възмездие, а възмездието доколкото, както видяхме, по същността си е отвърщане на злото със зло, е несправедливост от една собствено морална гледна точка – гледната точка на тъй нареченото висше или естествено право, с което би трябвало да бъде съобразено всяко конкретно институционално право.

И все пак не е ли наказването със смърт – например за убийство – също вид **обезщетяване**, което държавата изисква от престъпника за отнетото, (при това за най-скъпото, за отнетия човешки живот), което ние по-горе определихме като нещо, което държавата може и даже би трябвало да изисква? Да, наглед това

наистина е вид обезщетяване. Приравняването обаче на личната към вещната, имуществената справедливост, което се извършва тук, ми се вижда, несъстоятелно. Да, обезщетяването с вещи (с пари, имущество) за отнети вещи (пари, имущество) **действително възстановява** нанесената щета – то **връща** отнетото по съвсем реален начин и в този смисъл е несъмнено справедливо. Както казахме, то не е и зло по отношение на престъпника, независимо дали предизвиква у него страдание, защото не може да е зло изземването на нещо, което и не принадлежи на този престъпник, отнето е от друг, чуждо му е. То е единствено добро по отношение на ощетения. Но отнемането на живота на убиеца не е и не може да бъде действително **възстановяване**, с този иззет живот, на нанесената от него щета. Отнетият живот не се „възстановява“ с отнетия от убиеца негов живот и следователно не е онова, за което се препоръчва, не е обезщетяване. Щетата тук не е ликвидирана, не е възстановена по простата причина, че за разлика от отнетите вещи, пари или имущество, отнетият от убиеца живот няма **равно-стойност**, няма вещно или каквото и да било друго изражение извън себе си. Отнетият живот на убиеца не „дава“ живот на убития, нито го „връща“ на неговите близки. Ето защо понятието „отплата“, което се използва тук и което е действително синоним на обезщетение, е паралогично и небуквално. Същност никакво от-плащане не е отнемането на живота на убиеца. То не може нито да бъде дадено на близките на жертвата в реален смисъл, нито би могло да представлява нещо заместващо, възстановяващо погубения живот на жертвата. Поради което не може да се определи като нещо добро по отношение на ощетения (жертвата) и дори близките ѝ. То не възстановява неговата и на близките му загуба, а само удовлетворява чувството, болката от тази загуба. И дори не нея, защото тази болка в собствения смисъл **не е** от липсата на репресираност на убиеца, а от лишеността от живот на близкия, на жертвата. Следователно отнемането на живота на убиеца удовлетворява и може да удовлетвори единствено **негативното чувство към престъпника у близките на жертвата му**.

Добре, но не е ли все пак, нека да се запитаме, удовлетворяването поне на негативното чувство на близките към убиеца една справедливост, оправдаваща отнемането на живота му? Проблемът е труден, защото, първо, поставя човешката справедливост над Божествената, а това от християнска гледна точка е винаги неподобаващо. Нека си дадем сметка, защо това е така.

На първо място, безспорно е, че негативното чувство на близките на жертвата към убиеца е налице **в този му вид**, защото убиецът е чужд на тяхната отграничена, самозасферена общност, на тяхното семейство. Но нека си представим, да речем, че убиецът също е близък и дори **толкова** близък на родствениците на жертвата – например, че брат е убил брата си. Нима тогава тези родственици ще имат просто негативно или **такова точно** негативно чувство към убиеца, изразяващо се в искането на неговата смърт? Скърбейки за убития, тях при всички случаи ще ги боли **и за това**, че другият им син е убиец, ще ги боли **от това именно**, а не от това, че синът убиец е все още жив, че не е страшно наказан. Във всеки случай неговата смърт едва ли ще се яви тук удовлетворяване на чувствата им към убиеца. Безсилно желаейки убитият им син да е жив, те също тъй безсилно ще желаят синът им убиец да не бе станал, да не е такъв.

Но за Бога, (чрез Христа Иисуса) именно **всички** – и жертвите, и убийците, са Негови синове. Ето защо Той „не иска смъртта на грешника” (Иез. 33:11), за да удовлетвори по този начин негативните Си чувства към него. Подобна смърт на грешника не е за Него справедливост, както не е справедливост за бащата на убиятия от брат си син, смъртта на сина-убиец. Е, можем ли да практикуваме нещо, което е справедливо за нас само защото сме ограничено солидарни, защото сме чужди един за друг, но не е справедливо за Бога, Които е абсолютно солидарен?

Но и още – бива ли, справедливо ли е гържавата без колебание да вземе страната на близките на жертвата, като приеме, че именно техните негативни чувства към убиеца трябва да удовлетвори, тях да дефинира като заслужаващи тази справедливост, а страната на близките на убиеца – чиито чувства са болка, че синът им е убиец и чието удовлетворение, колкото и малко да е, би било той „да се поправи” – да пренебрегне? Защо? Пак казвам, ако неговото лишаване от живот би могло да „замени” (да се окаже равно-стойност на) отнетия живот, тя не би трябвало да се поколебае да го отнеме, защото е безусловно справедливо щетата, ако това е възможно, да се ликвидира, да се о-без-щети. Но при положение че изземването на живота на убиеца не възстановява щетата, нито дори удовлетворява, успокоява болката на близките от загубата, заменяйки я с удовлетвореност – това чисто удовлетворяване на негативното чувство на близките на жертвата, пренебрегващо нараняването на чувствата на близките на убиеца (които **не са** убийци), изглежда поне немилостиво. А немилостта, дори при положение че съпътства определена справедливост, не би трябвало да се практикува.

Обаче и наказването със смърт в собствения, морално-религиозен смисъл на думата, както го изяснихме по-горе, е изключено, защото смъртта по определение **прекъсва връзката** и следователно противоречи на базисната цел и мотив на това наказание. Може би, ще каже някой, единствено Онзи, Които „живым и мертвым обладаю” би могъл да „накаже”, включително със смъртта, за да изведе грешника от упоритото му, дълбоко безчиние, обратно в чина, в който го настоява неговата ревнива любов.

Съмнявам се в оправдаността на подобно допускане обаче. Защото ако след смъртта няма повече **време**, в което да може да бъде извършена промяна, преобръщане, завръщане в чина, от който е извършено отпадане (а православната вяра изповядва именно, че покаянието и обръщането са мислими само до края **на Времевия** живот), то дори Бог не би си позволил именно **да наказва** със смърт. Смъртта би могла да се яви само **следствие** от радикално отпадане от чина ни на свързани с Бога и на имащи от връзката си с Бога битие и живот същества и в този смисъл може да се нарече наказание само в онзи несобствен смисъл на думата, за който споменахме по-горе. Но тя не би могла да бъде наказание, **наложено** от Самия Бог. Напротив, пред лицето на подобно дълбоко отпадане, довеждащо като следствие от него до самата смърт на грешника, за Бог остава само възможността **за милост**, т.е. за действие независимо и въпреки това обективно следствие – една милост, на каквато никой човек не е способен след смъртта, каквато единствено „живым и мертвым обладаю” може да прояви именно поради **безконечното** обладаване на чедата си.

Орлин Йорданов е роден през 1971 г. в гр. Силистра. През 1990 г. завършва НГДЕК „Константин Кирил Философ“, а през 1997 г. – специалност „Философия“ във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. От 1994 г. е преподавател по философия и култура в НГДЕК, а от 2008 г. е докторант по естетика и изследвания на културите към Института за философски изследвания на БАН. Автор е на статии в областта на християнската философия и теологията.

Орлин Йорданов

ОШЕ ВЕДНЪЖ ЗА АНТИНОМИЯТА МЕЖДУ СПРАВЕДЛИВОСТТА И МИЛОСТТА

Понятието „антиномия“ обикновено се асоциира с Кантовата критическа философия. Както е добре известно, в *Критика на чистия разум* Кант посочва четири най-общи и основни антиномии на чистия разум като под „антиномия“ той разбира противоречието (и затова „anti-“) на две нормативни положения (и затова „-номі“), всяко от които не отпада, щом другото получи цялата си възможна логическа валидност. Тези положения са: (1) светът с оглед на времето и пространството е **краен** и обратно – че с оглед именно на времето и пространството той е **безкраен**; (2) че всяко „много“ се състои от „едно“ и никъде не съществува нищо освен „едното“ или съставеното от него и обратно – никое „много“ в света не се състои от прости части и следователно съществува само „**много**“; (3) че за обяснението на явленията не е достатъчно да се допусне единствено каузалността и значи в основата на цялата причинно-следствена поредица от неща почива **свободата**, и обратното – няма никаква свобода и всичко в света е **детерминирано** и че (4) към света принадлежи нещо, което е не обусловено съществуващо, а е **необходимо** (т.е. Бог) и обратното – никъде, нито в света, нито извън него, не съществува никаква абсолютно необходима същност като негова причина, а всичко съществуващо е **обусловено** до безкрайност. Както се вижда това са положения, при които тезисът и антитезисът изцяло от една страна се изключват, ала от друга – никои от тях няма надмощие над другия¹. Става дума за една специфична сфера на нашия разум, в която

¹ „Ако тетика означава всяка съвкупност от догматични учения, под антитетика разбирам не догматични твърдения на противното, а конфликта между две догматични на вид познания (*thesis cum antithesis*)“, без да се приписва на едното пред другото никакво право на предпочитание“ (И. Кант, *Критика на чистия разум*, стр. 456, Издателство на БАН, София, 1992г.)

добре познатите ни закони на логиката на Аристотел като че ли не действат. Което винаги се нуждае от осмисляне и обяснение.

От гледна точка на закона за непротиворечието (Lex contradictionis) две противоречиви съждения не могат да бъдат едновременно истинни – едното е винаги невярно. В антиномията тезата и антитезата са противоречиви съждения, но се оказва, че и двете са верни, поне доколкото и двете имат еднаква степен на логическа валидност и убедителност. По-нататък – логическото противоречие отпада тутакси щом бъде установена истинността на тезата или антитезата: ако тезата е истинна, то антитезата е неистинна и обратното. При антиномията и тезата и антитезата са еднакво истинни и напрежението между тях не може да бъде снето по този прост начин. Тук се налага да бъдат запазени и двете положения и така се стига до едно трето положение (синтеза), в което и тезата и антитезата биват удържани в утвърдителната си форма въпреки взаимноизключването си. Но такова трето положение именно (по закона пък за изключеното трето) не е дадено и в този смисъл антиномията се явява естествена граница на човешкия ум. Това е много важно да се подчертае, защото именно то разкрива разликата между обикновеното логическо противоречие и антиномията. Логическото противоречие е резултат просто от техническа грешка на мисленето или другояче казано – от несъответствието между мисленето и неговите собствени правила и норми, докато антиномията (понякога не съвсем точно наричана „диалектическо противоречие“ именно с цел да бъде правена тази разлика) произтича от едно по-дълбоко и сякаш естествено несъответствие между самото мислене и неговия предмет². Ако някой гържи и самата антиномия да бъде окачествена като грешка, то би трябвало да се каже, че тя е именно **онтологическа**, а не просто **техническа** грешка. Именно фактът, че антиномията се явява някак естествено присъща на самата природа на разума, я прави един от най-важните и интересни философски проблеми.

Всъщност употребата на антиномията далеч надхвърля рамките на философията (един сам по себе си противоречив израз!) и се явява централно понятие и на религиозната философия. От гледна точка на теологията понятието „антиномия“ е централно във възможно най-дълбокия смисъл на тази гума. Отдавна „общо място“ на християнската теология е твърдението, че „основното съдържание на религиозното преживяване, доколкото влиза в досег с трансцендентното, отвъдното или божественото, очевидно съдържа в себе си противоречие за разсъдъчното мислене“³. Централен и по някакъв начин единствен „обект“ на религията е Бог, който от една страна е напълно трансцендентен, свръхприроден и липсващ в и на света, а от друга се отрива на религиозното съзнание и става напълно иманентен на света, особено в контекста на Боговъплъщението. Това, че Бог е напълно трансцендентен и напълно иманентен на света, е дадено едновременно на религиозното съзнание и представлява неговата най-дълбока същност. Но това е класическа антиномия, доколкото и двата члена на общото положение взаимно и изцяло се изключват, трето не е дадено и противоречи-

² С. Н. Булгаков, *Свет невечерний*, стр. 90, изд. Република, Москва, 1994 г.

³ С. Н. Булгаков, *Свет невечерний*, стр. 88, изд. Република, Москва, 1994 г.

ето не може да се снее като се обяви истинността на едното за сметка на другото. Религиозното съзнание не може да се лиши от нито едно от двете положения, защото в такъв случай то би се разпаднало. Няма никакво тъкмо **религиозно**⁴ съзнание както ако Бог е нещо само трансцендентно⁵, така и ако Той е нещо изцяло иманентно⁶. За да бъде религиозно тъкмо едно съзнание, трябва да бъдат утвържани и утвърдени и двете положения, в което и именно се състои антиномията. Значи антиномичността не е някаква екзотика или орнаментация на мисленето, които могат да се спестят и пренебрегнат. Тя се явява най-дълбока същност на разума въобще и също така е автентичната основа и на религиозното съзнание⁷.

След всичко дотук можем да се обърнем към една от по-частните антиномии вече в самото религиозно съзнание – антиномията между справедливостта и милостта. За това е говорено много и по тази причина аз ще се огранича само в едно най-общо представяне на проблема и едно предложение за неговото разрешаване.

Това, че Бог е и справедлив и милостив, е дадено в религиозното съзнание безусловно, защото Той се мисли най-общо казано като *ens realissimum* (по израза на Кант⁸), а в едно във висша степен реално битие по необходимост са дадени всички достойнства и блага. Справедливостта и милостта са блага и следователно те трябва да са дадени в Бог и то актуално и значи Бог по необходимост трябва да е справедлив и милостив. Дори нещо повече – изразите „дадени в Бога” или „Бог е справедлив” заблуждават, понеже по начало е невъзможно пълно тъждество между субекта и предиката в едно съждение. Такова може да има само по отношение на субекта и самия него ($A \equiv A$) и в този смисъл когато ние, например, казваме че съдията Х. е справедлив или милостив, ние мислим едно отношение между съдията и качеството „справедливост”, но не мислим тъждество между тях. Ние не мислим, че съдията Х. е самата справедливост или милост като такива, а само че те са му присъщи в известна степен и отношение⁹. Следователно у съдията ние правим една принципна разлика между неговата същност и съществуването му от една страна и после – между съществуването му и качествата му от друга. Ето защо у никои съдия *това да е* не съвпада с *това, което е*. Но в Бог ние мислим пълно тъждество между

⁴ Religio (от лат. re-ligo – връзвам, завързвам, прикрепвам) означава буквално връзка, отношение между Бога и човека и в този смисъл, ако Бог не е трансцендентен и иманентен, тъкмо *религиозното* на съзнанието изчезва.

⁵ Тогава Бог би отсъствал напълно като идея в съзнанието до такава степен, че в самото съзнание не би било дори дадено самото това, че Бог отсъства в самото него и така никаква връзка не може да бъде осъществена.

⁶ Тогава Бог би бил нещо отсам битието и връзката с Него вече би била възможна, но тя не би била религиозна; тогава тя би била връзка с нещо естествено и по нищо отлична от връзката на човека с кое да е от съществуващите във Вселената неща.

⁷ „Антиномии – это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно. Тезис и антитезис, как основа и уток, сплетают самую ткань религиозного переживания. Где нет антиномии, там нет и веры: а это будет тогда лишь, когда и вера и надежда упразднятся, и пребудет одна любовь (1 Кор 3:8,13).”, П. Флоренский, *Столп и утверждение истины...*, VII. Письмо шестое: противоречие, изд. АСТ, 2007 г.

⁸ И. Кант, *Критика на чистия разум*, стр. 586, Издателство на БАН, София, 1992 г.

⁹ Същият този съдия в други случаи може да отсъди несправедливо или немилостиво).

същност, съществуване и атрибут (или казано другояче – Бог и единствено Бог е това или Този, Които е; единствено у Него *това да е* съвпада напълно с *това, което е*) и следователно за Бог е по-правилно да се каже не че е справедлив или милостив, а че е **самата** справедливост и **самата** милост и то не в известно отношение, степен и смисъл, а по един абсолютен начин. По същия начин Бог не е знаещ, а е самата **Истина**, не е жив, а е самият **Живот**, не е говорещ, а е самото **Слово**, не е обичаш, а е самата **Любов** и т.н.

Проблемът обаче възниква, когато си дадем сметка, че макар и да са блага и то висши блага, справедливостта и милостта се взаимозключват. И наистина за нас хората е непонятно и невъзможно да сме справедливи и милостиви в едновременно. Най-общото разбиране на справедливостта предполага виновният за едно зло да бъде наказан, а милостта предполага някак обратното: виновният да бъде простен, да му се размине наказанието. За нас е разбираемо и постижимо да бъдем в едни случаи справедливи, а в други милостиви и в целия си жизнен опит ние постъпваме точно по този начин: с оглед на обстоятелствата ние ту осъждаме, водени от необходимостта да възтържествува справедливостта, ту помилваме, водени от обратната необходимост. И двете за нас са върховни нравствени ценности и без коя да е от тях моралният живот на човека би бил невъзможен. Човек, който е само и единствено справедлив, би ни отблъснал с мъртвешки хлад и с онова студено безразличие, което понякога долавяме, когато стоим пред машина. Обратно – човек, който е милозлив във всичките си решения, би ни отблъснал с безгръбначието на мекотело, което сякаш не знае, че в този свят има зло и се води война с него. Ако за първия бихме казали, че няма сърце, за втория бихме казали, че няма ум. Пълнотата на човешкото същество изисква единство на сърцето и ума и по тази причина ние очакваме – ако нещо изобщо е човек – то да е наясно, ако не с философските основания, то поне с житейската диалектика на справедливостта и милостта. Но ако това е така за нас хората, то колко повече би трябвало да е в сила и по отношение на Бога? И значи ние се натъкваме на един проблем пред нашия разум в неговата теологическа употреба.

Изправени пред такъв мъчен въпрос, някои от нас решават дилемата чисто психологически. Понеже те самите като характери са или по-ригористични или по-милозливи, в съзнанието им по-често и някак доминантно присъства образът или на наказващия Бог или на прощаващия. Но това е само образ, това е само един чисто умствен комфорт, който не изяснява антиномията, защото по-горе бе, надявам се, обосновано, че не може да има никакво предпочитание на едното за сметка на другото или по-скоро, че ако го има то е чисто субективно и значи не задължава никои да го следва. Осмислянето на този важен въпрос не може да бъде направено чрез едно изтласкване на въпроса в сферата на вкуса¹⁰.

Може да се каже просто, че това е граничен въпрос за разума и той не може да бъде разрешен от него, но вярата едничка може само да го постигне. Това е вярно, но все пак някак недостатъчно и като че ли догматично. Наистина, това

¹⁰ Точно както дебатите в областта на религиозното няма да стихнат дори и да приемем ефектния, но подвеждащ израз на Макс Вебер за “религиозно немусикалните”, както той сам определя себе си.

е антиномия на разума, докато за вярата няма никакво противоречие: защото с разума само не **можем** да разберем как справедливостта и милостта са съвместими, но вярата, надеждата и любовта ни **искат** и се **нагяват** на тази съвместимост¹¹. Те малко се грижат, че човек не може да разбере **как** са съвместими те – за тях е единствено важно, че **са** съвместими. По-нататък още тук се добавя, че за гуховния живот не е от съществено значение как точно тия неща стоят у Бога: именно понеже е Бог и е всемогъщ и значи стои над всяко ограничение, един Бог знае как самият Той съвместява в Себе си абсолютните справедливост и милост, които Той е.

В известен смисъл това е точно така, но все пак човек иска да знае. И иска да знае не от празно любопитство, а за да просветлява своята вяра и тази на другите, ако изобщо гръзва да им говори за това. Християнската вяра не е само индивидуално усилие, а е общностно дело, дело на Църквата, разбирана като „Ecclesia”. Ако вярата води до разбиране¹², то и разбирането укрепва вярата и в този смисъл усилието да се разбере не е напразно.

А разбирането, което предлагам тук, е следното. Струва ми се че и справедливостта и милостта имат един общ корен и произтичат от едно и също нещо и това е смисълът и тайнството на покаянието. Неправилно е да се смята, че покаянието е просто процедура на извинение от страна на каещия се, а прошката – незачитане на провинението от страна на засегнатия. Едно такова разбиране умалява и покаянието и прошката до чисто психични феномени, които могат да донесат единствено временна утеха в нерелигиозния смисъл на гумата. Покаянието е тайнство и следователно в него трябва да бъде открит онтологическият момент. То има, разбира се, своята психологическа страна и се придружава от различни чувства и мисли, но те са именно акциденти, съпътстващи признаци на покаянието. Самата същност на покаянието е в несъкрушимата вяра както в покаяващия се, така и в прощаващия, че аз, който съм извършил греха, **всъщност** съм съвсем друг човек.

Нека разгледаме това по-внимателно. Обикновено, когато не се замисляме много, под покаяние разбираме просто съжалението за извършеното от нас зло. Това не е напълно невярно, но е подвеждащо. Чувството и мисълта за съжалението ги има като момент на покаянието, но само като момент. Подвеждането от една страна се състои в това, че по този начин в центъра на вътрешното преживяване се поставя съпътстващото чувство и това води до психологизация на покаянието, а от друга – вниманието на каещия се съсредоточава върху извършената от него постъпка, а не върху самия него. Крайният резултат от подобна редукция често е негативен и се явява под формата на униие и дори

¹¹ Понякога ни се струва, че надеждата и упованието на вярващите е единствено в Божията милост, но това е повърхностно: в човека има една по-дълбока надежда и нужда от справедливостта Божия. Това е нуждата от Истината, от абсолютната и окончателна Истина, защото дълбоко в себе си ние знаем, че една милост над нас, без обновлението на искреното покаяние, е фалшива и невъзможна. Потребността да бъдем съдени стои в пряка връзка с действителността на покаянието и значи свидетелства за дълбоката свързаност на милостта и справедливостта. По тази причина да се измолва само Божията милост е своеобразно късогледство на религиозния опит.

¹² Според израза на Анселм от Кентърбъри: *Fides, quaerens intellectum* (Вярата, диреща разбиране).

дълбоко отчаяние у самия каещ се. Вътрешният монолог в подобна ситуация би бил нещо от рода на: „Да, аз осъзнавам стореното от мен и то дълбоко ме укорява и изобличава и аз съжалявам искрено за това. Но съжалението не поправя стореното. То, стореното, си остава сторено и то е толкова ужасно, че дори и да ми простят, със самото него нищо не се променя. То е факт и като такава е необратим и неотрицаем факт. Когато ми прощават, всъщност какво правят? Казват ми, че вече оттук нататък няма да ми го зачитат, все едно не съм го извършил, че няма да ми се брои. Но „все едно не съм го извършил“ не е равно на „не съм го извършил“. В това има някакъв фалш и не това точно аз бих искал. Аз бих искал никога да не съм извършвал извършеното, а не „сякаш не съм го извършвал“. Дори по един парадоксален начин самата прошка ми припомня стореното от мен, следва ме като сянка по залез слънце и със самото това, че са ми простили ми се припомня винаги че значи е имало и защо да ми простят. Жилото на простъпката ми не спира да ме бодне и ето че самата прошка е остроило за това жило. И не защото прошката на прощаващите е била неискрена, не защото в нея има дефицит, не защото са ми простили в **минимума** на своята милост и щедрост! И не защото моето съжаление е било повърхностно, не защото то е било плод на подножието на моята съвест! Не оттам иде фалшът. Напротив, те са ми простили искрено и дълбоко, без преструвка и лицемерие, направили са **максималното**, на което са способни; както и аз също съм се уязвил в ника на съвестта си. И те повече от това не могат да ме простят и аз повече от това не мога да съжалявам, но въпреки това (а може би именно поради него) аз не съм обновен, не съм друг. Аз съм все същият провинил се човек, на когото сега просто не му се зачита стореното. И макар че съзнавам ясно, че никога не може стореното от мен да стане несторено, аз именно това искам, по това копнее душата ми, от това чудо има нужда тя и само чудо може да ме спаси. Но чудеса не съществуват и след максималното, което и аз и те можем изобщо да направим, в мен си остава жилото на злото. А злото е оса и продължава да живее и след като забие жилото си...”

Защо това е така и откъде извира този въображаем, но уви – съвсем възможен опит? Струва ми се че той идва именно от едно определено разбиране както на покаянието, така и на прошката. При покаянието и респективно прошката ние имаме две двойки отношения: отношението **старо-ново** и отношението **грях-грешник**. Ясно е че самата екзистенциална ситуация на покаянието е невъзможна както когато след извършената простъпка и грешникът и грехът са напълно нови, така и когато са си останали съвсем същите и непроменени. В първия случай ние имаме една тотална промяна на страната на грешника, един – да си представим – съвършено нов, подменен човек и една тотална промяна на страната на греха, под което разбирам стореното да бъде направено несторено. Но тогава изобщо нищо от самото събитие на простъпката не е останало и значи и нищо не е станало. Тогава просто няма събитие и значи и никакъв проблем въобще. Обратно – когато и грехът и грешникът са останали без промяна, тогава също не се стига до момента на покаянието. Щом и стореното си остава вовеки сторено и извършителят му е все същият човек, то злото е непобедимо и съжалението от едната страна и прошката като просто незачитане на извършеното от другата водят единствено до още по-дълбоко униение

и безнадеждност. Ала плодът на покаянието не би могъл да бъде само външно зоген и мамлив, а вътрешно червив и гнил. Следователно покаянието е възможно само в оставащите два случая: или обновление на страната на грешника и оставащо си старо положение на страната на деянието или обратното: оставащо си старият грешник и обновление на страната на деянието. Опитът, който по-горе бе изложен, отговаря на втората от тези две възможности и описва това разбиране за покаянието, което е и по-често срещаното именно защото то е по-за вярване така да се каже. То приема, че извършителят си е същият човек (а и това в единството на жизнената биография е наистина така) и при това положение цялото усилие се насочва съвсем естествено към деянието, към простъпката. Но с нея няма какво да се направи, освен това „сякаш не е сторено“, защото отново от гледна точка на единството на жизнената история няма разлика: стореното може да бъде направено несторено точно толкова, колкото и сторилият го да е несторил го. Видно е, че тази възможност, макар и да не е формално тъждествена с по-преди описаната (тази, при която няма никаква промяна както на страната на извършителя, така и на страната на извършеното), съдържателно и практически тя всякак клони към нея: в крайна сметка и при нея и извършителят и извършеното си остават по същество непроменени. Добавените отвън съжаление от една страна и прошка като незачитане на стореното от друга си остават външни на самата тайна на покаянието.

Изглежда единствената оставаща възможност е тази, при която стореното си остава сторено, но извършителят е нов, друг. Но как да се разбира всичко това? Това не следва да се разбира по никакъв начин като че ли има буквална подмяна на личността на извършителя. Всяка подобна подмяна прави самото събитие неавтентично и изглежда като опит за цинично оневиняване, като опит за издействане на едно онтологически алиби. Не става дума за това на нивото на фактите извършилият дадена постъпка да бъде грабнат и на негово място да бъде поставен друг индивид, а само за това, че същият този човек е **всъщност** съвсем друг човек¹³. Не се отрича, че извършилият нещото го е извършил, а само че самият той, още отпреди извършеното от него и през цялото време на извършването не съвпада ценностно с деянието си, не е равен на деянието си. Казано директно – става дума за вярата, че аз, който съм сгрешил (което не се отрича на нивото на фактите), не съм искони и вовеки сгрешен (на нивото на личността ми); че аз мога и **всъщност** през цялото време съм един съвсем **друг** човек. „Друг“ тук трябва да се разбира не на нивото на индивида (извършителят на действието, подлога), а само по отношение на самото зло. Истинското покаяние ни доближава именно до този „друг“ в нас, извиква го от дълбините ни, припомня ни го и го ражда като нашия безумно нов и най-автентичен „аз“. Дори и самата етимология на гръцката дума за покаяние μετανοια¹⁴ показва че покаянието не е просто едно външно отношение към самите нас, а дълбоко вътрешно преображение, смяна на ума ни, раждане в нас на онази нова личност, която ние през цялото време **всъщност** сме били, но която сякаш е спяла в нас, докато

¹³ Прочутото обръщане на ап. Павел е наистина ослепително грабване и новият човек е вече Павел, а не Савел, но това е раждането на Павел в Савел, а не подмяна на самоличността на Савел.

¹⁴ Буквално μετανοια означава „смяна, обновление на ума“.

сме събдвали онази другата, грешната личност. Покаянието е раждане на нова личност, а не подмяна на самоличност. То е тайнство и чудо само когато чрез него личността наистина се освобождава от собствения си грях, а не просто външно и формално той вече не ѝ се брои. Всъщност става дума за напрежението и борбата на два образа в нас. Старата личност, грешникът в нас, не е нищо друго, освен образа човечески в нас. Образът човечески е това, което ние виждаме в самите себе си, това, което ние смятаме, че в **крайна сметка** сме. Другият образ е образът Божи в нас: онова, което Бог смята за нас, онова, което от Неговата перспектива Той вижда, че в **крайна сметка** сме. Чудото на покаянието се състои в това ние самите да се видим не така, както ние се виждаме, а така, както Бог ни вижда; да погледнем на себе си с Божиите очи и в съкрушението си да кажем: „Да бъде не моята воля за мен, а Твоята, Господи! Да бъда тоя, който Ти искаш и както Ти ме знаеш, а не както аз се зная, защото Твоята сметка е по-крайна от моята, Ти знаеш целия ми смисъл и ме виждаш *очи в очи*, а аз се виждам *смътно*, като през огледало!”.

Съответно прошката по същия начин извира не просто от състрадание към извършителя, тя не е просто едно мило чувство, а израства от същия корен: от дълбоката вяра в примата на образа божии над „аз-образа”. Тя не е просто незачитането, неброенето на извършеното, а е радостно акуширане на раждането на новата личност в нас. Прошката е майевтическа¹⁵ процедура, чудодействие, тайнствено преображение на утаения в нас образ божии. Прошката извиква и явява в нас нашата първозданна простота – там, където аз съм „просто” аз, където **наистина** съм аз и винаги съм бил аз. „Просто да ти е!” – това означава „Просто бъди себе си, бъди ти!”¹⁶.

Същественото тук обаче е не толкова разбирането на това, че прошката¹⁷ (милостта) има смисъл само ако у самия простен изобщо е дадена възможността за една нова личност, а че нещата стоят по същия начин и със справедливостта. Наказанието също има смисъл изобщо само защото ние се надяваме, че наказанието може да бъде съвсем друг човек. Така както от чисто физическа гледна точка човек, който се движи, и то бързо, в погрешна посока, трудно може да се обърне светкавично, а първо трябва да спре и после да се обърне, така и тук първо трябва да спрем и после да се върнем в правилния път. Наказанието е това спиране на погрешното движение. Справедливостта има тази именно възпираща функция и това, че в повечето случаи тя идва отвън (от другите, от обществото или държава) под формата на право се дължи на факта, че ние самите не сме в състояние да извършим това спиране сами. Разбира се, не бива да се отрича, че наказанието има и своя смисъл в отнемането на някакво благо у извършителя, защото е вярно, че някаква цена трябва да бъде платена чрез

¹⁵ Майевтика – букв. изкуство на акушерството. Така се нарича методът на Сократ, който в разговор със събеседниците си ги довеждал до истината. (б.ред.)

¹⁶ За тази простота и изначална невинност се говори и в Ис. 1:18: „Дойдете сега та да разискаме, казва Господ; Ако са греховете ви като мораво, ще станат бели като сняг; ако са румени като червено, ще станат като бяла вълна”.

¹⁷ Разбира се, прошката ражда същата нова личност не само у простения, но и у прощаващия, но това е аспект на проблема, който тук не може да бъде разискван детайлно.

ограничаване на свободата, но същественият момент в справедливостта не е плащането, а плащаният, виновният. Същественото е не, че виновният страда, а какво прави това страдание със самия него, как то действа в него. Иначе справедливостта бързо може да деградира до отмъщение, а оттам – до крайна жестокост. Ето защо аз не твърдя, че наказания изобщо не трябва да се налагат, нито твърдя че те не трябва да се налагат след като вече престъпникът сам се е спрял. Аз само казвам, че наказанието и справедливостта имат смисъл не просто във фактическото „плащане на цената”, а само в **личността** на онзи, който плаща, и то не в сегашната му, фактическа личност, а в личността, която той е **можел** да бъде. Нищо друго и по-различно няма предвид и самото право, когато издига като основен свой постулат, че на наказание подлежи само онзи, който има свободна воля или е вменяем. Това просто означава, че може да бъде наказан само онзи, който е можел да бъде друг, онзи, за когото не е детерминирано да постъпи така, както фактически е постъпил. Справедливостта почива на това, разчита на това и насочена и употребена спрямо нещо друго, тя е или безсмисленост, или жестокост. Ето защо ние не наказваме нито оръжието на престъплението (а извършителя), нито животните, нито психичноболните, нито онези вменяеми, за които сме решили предварително, че са били поставени в ситуация, в която поведението им е било неизбежно.

Следователно от тази гледна точка и милостта, и справедливостта извират и почиват на едно и също нещо – на вярата, че ние освен гето фактически сме тези и тези самоличности, **можем** да бъдем и **сме** съвсем други личности. Но докато справедливостта се ограничава с това само да установи, че ние сме **можели** да бъдем други, то милостта директно утвърждава и че реално **сме** такива и че сме били такива от самото начало. Справедливостта всъщност се явява един диалектически момент от нещо по-голямо, тя е моментът на спирането на погрешното движение. Милостта се явява друг такъв момент – тя е поемането на пътя назад и в този смисъл тя е необходимият телос на справедливостта, защото не е достатъчно просто да спрем, а трябва движението да се осъществи докрай. Милостта завършва това, което е наченала справедливостта. Но изглежда значи, че и справедливостта, и милостта се явяват само моменти от нещо по-голямо, от едно по-голямо движение и няма какво друго тук да се каже, освен че и справедливостта, и милостта са всъщност аспекти или модуси на Любовта. Те са двете страни на една и съща монета, две форми на един и същ талант. И справедливостта, и милостта са лекарства срещу една и съща болест, ала в различни нейни фази, целящи едно и също здраве – раждането на онзи „аз”, който ние искони и вовеки сме. Само като извиратца от Любовта справедливостта не е жестокост, а милостта – снизходителност, и само в Любовта антиномията на справедливостта и милостта може, ако не докрай да бъде разрешена, то поне окръглящо осмислена.

Михаил Негелчев е литературен историк, професор в Нов български университет. Автор е на единадесет книги, по-известни измежду които са *Социални стилове, критически сюжети*, (1988 г.), *Разгробяване на наивния консенсус* (1998 г.), *Етюди за Яворов* (1998 г.), *Писатели-преображенци и техни спътници* (1999 г.), *Размишления по българските работи* и др. Възстановител и главен редактор на списание *Демократически преглед*. Работил е дълги години в областта на текстологията и издването на българската литературна класика. Един от създателите на РДП и СДС. Депутат във Великото и 36-ото Народно събрание.

Михаил Негелчев

ЕПИКАТА ПЪТУВАНЕ КЪМ ПЕТЕРБУРГ В БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРНА, ПОЛИТИЧЕСКА И РЕЛИГИОЗНА КУЛТУРА ОТ ПЪРВИТЕ ДЕСЕТИЛЕТИЯ НА ДВАДЕСЕТИ ВЕК

През 1880 г. Иван Вазов публикува в пловдивския вестник *Народний глас* произпълнената с чувствата на приобщен и равноправен европейец прелестна малка поема *Сантиментална разходка по Европа*. Лирическият персонаж на тази творба обглежда в полет от високо (сякаш от несъществуващия тогава все още самолет) цялото европейско пространство. Геопоетиката на това виртуално надоблачно пътешествие включва и силни политически конотации, наред с великите фигури на културата и изкуството са съзряни и страховитите персони на господстващи в миналото и днес монарси и авторитарни вождове. С изключителен респект е представено суровото и величествено пространство на Русия:

Но ей силен вятър тласна ме назад
към мътната Нева. Аз усетих хлад.
Прег мен се простира страна безконечна
кат морето равна, кат небето вечна.
Нозете и крепки Черно море мий,
челото и голо в полюса се крий.
Империя страшна, що в себе обзима
гори, моря, степи, есен, лято, зима,

язици, народи, вери чужна смес,
 Всичките степени на логскии прогрес

.....
 На туй царство днес е Петербург вратата,
 де животът блика, хълта светлината (...)

Но – продължава поемата:

Москва му е пъпът, центърът – галек,
 де всякой вик стига и намира ек,
 гето старий Кремъл, паметник свещенни,
 в чийто зиг разби се Бонапарт надменни,
 завет велик пази под гордий си свод.
 Там се чува пулсът на руския народ.
 Кога тя ѝ готова, всичко е готово,
 там се произнесе в е л и к о т о с л о в о.

Още тук е фиксирано особеното българско предпочитание към белокаменна и старинна Москва, която и за тамошните, постоянно пребиваващите в Русия българи, и за идващите, пътуващите, е някак по-домашна, по-свойска, по-уютна, по-постижима. Точно там е чуто в е л и к о т о с л о в о, т.е. Манифестът за обявяването на Руско-турската освободителна война. Петербург е далечен, величествен и почти недостижим.

Но тук ни интересува и нещо друго. Само четири години преди това, във втората половина на 1876 г., една българска делегация, включваща видните общественици, публицистите Драган Цанков и Марко Балабанов, с благословията на екзарх Антим I¹ и с финансовата помощ на цариградските българи, има мисията да обходи също цялото европейско пространство, вече съвсем конкретно, телесно, в търсене на подкрепа за българската освободителна кауза след жестоките турски зверства при потушаването на Априлското въстание. Англия, Франция, Италия, Германия, Австрия се включват в маршрутите на това продължително и толкова отговорно пътешествие, по време на което нашите представители са приети от първите хора на съответните страни и където посланията на българите имат различен отговор. Но, разбира се, главната, финална цел е Русия, Петербург, срещата с Императора. В своята известна мемоарна книга *Страница от политическото ни възраждане* (1904 г.). Марко Балабанов ни е дал подробно описание на петербургските срещи и вълнения на българските делегати. Но странно, за разлика от главите за пребиваването в другите европейски столици, тук липсват описанието на града, бита, цялостните синтетични характеристики. Всичко е някак официализирано, ритуализирано и идеализирано, разбира се. Възпроизведени са дворцовият ритуал и етикет, но не ни е разказано например нищо за стила на живот в града извън официалните срещи, извън правителствените среди (делегацията се среща няколкократно с престарелия канцлер Горчаков и с неговите помощници) и средите на висшата аристокрация и

¹ Марко Балабанов описва пределно емоционално тази благословия, раздялата с Екзарха: „Наконец той ме обсипа с благословии и бащински прегръдки и ме заведе до самата стълба, като ми пожелаваше с хлъцания добър път, добро здраве, добър успех и добро пак виждане при по-честити и за нас, и за народа ни дни, ако това е волята Божия. (Страница от политическото ни възраждане, София, 1904, с. 80)

на съчувстващите на българите видни общественици. Ето кулминацията: „Часа на един, ние бяхме в Зимния дворец. Там ни въведеха в един голям и великолепен салон, дето имаше събрани голямо число високоставени военни и граждански лица. Десетина минути след това дохожда един генерал-адютант, извиква велегласно българските делегати и ги води при царя в особната му близосъседна



стая. Царят, сладка, симпатична, но в същото време и изразителна физиономия, ни посреща прав, подава ни по най-милостив начин ръка, която искаме да целунем, като му се покланяме, но той не ни остава. Попита ни, на кой език говорим, но сам захвана най-напред по френски. И преди още да продумахме ние нещо, той ни каза, че той знае, с каква цел ние сме тръгнали да ходим по Европа при правителствата на Великите сили. При това, той ни разказа, какви старания е полагала всякога Русия за действителното подобрение на християните на Изток, и как българите са предмет на неговите грижи” (с. 370–371). След разменените речи, след благодарствените възклицания на делегатите и след като царят в съчувствието си напуска сдържаността си, следва финалът:

„След това царят ни подаде ръка, ние му се поклонихме и се оттеглихме, покъртени до дълбочината и на гушата си и на сърцето си от царския прием и от царските сълзи.” И четвърт век подир това мемоаристът продължава да вижда „още пред себе си благородното и симпатично лице на царя-освободителя, прошарено със сълзи за българския народ” (с. 372). Всъщност тридесет и пет години след това, до около петнадесета година на XX век, Петербург не е свободен

за независимо от фиксацията върху фигурата на императора възприятие на Петербург, за фланьорско реене, за независимо, вдълбочено, внимателно четене на града. До голяма степен винаги доминира политическото, винаги сме облечени от властническите имперски енергии, чувстваме се, ние, българите, застанали пред върховния авторитет за решаването на националната ни съдба. Това се случва, независимо от това дали наистина имаме мисия, дали сме оторизирани или просто присъствуваме, пристигнали сме някак без съществена причина. Впрочем, в Петербург сякаш не се пристига току-тъй, просто на разходка или за оправяне на нервите. Ако си сравнително успял писател, виден журналист, това може да ти се случи в посока Париж, Женева или Рим. Но за пътуване до Петербург се оказва, че е нужна съществена причина, важно основание. А инак Петербург съвсем не е някакво неутрално, странично за българите място. Градът е непрекъснато в колективното съзнание; той е видим, но далечен. Той е свръхважен, но трудно постижим. Пътуването до Петербург е винаги епично.

Това е така не само за хората с политическа мисия.

Част от описанията на тези пътувания до Петербург на монаси и на хора с политическа мисия, хора често неупълномощени от никого, присвоили мисията, често звучат в мемоари, в летописи, някак легендарно неточно. Така е особено за пътешествията от XVIII век. И наистина, тук религиозно църковното и политическото извънредно често се смесват, защото очевидно стремежът да се измоли финансова помощ за Зографския манастир в Атон или за Рилския манастир, в тези времена има за българската национална общност и смисъл на признаване и преутвърждаване в съзнанието на руския елит. Останали са тъжни свидетелства за недопуснати в пределите на Москва или Санкт Петербург монаси просители, отпратени назад с милостинята от 15 рубли, така и неуспели да достигнат до Дядо Иван и съответните му наследници.

Ето една съвсем кратка хроника на част от тези по-големи мисии, вече през XIX век: през 1846 г. младите българи в най-българския център на Русия, Одеса, излъчват като свой пратеник за Петербург старозагореца Захарий Княжески. Професор Петър Ников пише в очерка си *Възраждане чрез църквата*: „В руската столица той се срещнал със своя съгражданин Александър Стоилов Бейолу Екзарх, крайно амбициозен, но способен интелигентен човек, който, след като работил за каузата на своя народ в Париж и Лондон, дошел в Русия, влязъл в сношение с руските среди и успял да спечели доверието на руското правителство. Двамата тия българи заработили пред руското правителство, висшите кръгове и императора в полза на своето отечество, като доказали необходимостта от създаване на българска йерархия. Тия постъпки, подпомагани от славянофилите, не останали без резултат” (Сборник БЪЛГАРИЯ. 1000 години. 927 – 1927. I. Издание на Министерството на народното просвещение, с. 327). Под „йерархия” тук се имат предвид църковна йерархия, български владици.

През 1852 г. двамата монаси от Рилския манастир – Никифор и Пантелеймон, са изпратени от игумена на Рилския манастир Йосиф в Русия и по-специално в Санкт

Петербург да събират помощи за болница, библиотека и типография на манастира. Свидетелствата за тяхната в много голяма степен успешна мисия са събрани в: НБКМ-БИА, ф. №65 (Рилски манастир), II А, а.е. 4766-5184. Те остават в руската столица с години, изпращат периодично най-различни вещи и суми, искат от изумена подкрепа. През 1853 г. в писмо на двамата те молят да им бъдат изпратени кръстчета и щампи от манастира; през 1857 г. чрез Антонович от Одеса изпращат 18 сангъка за Рилския манастир с книги и „църковни облачения“; запазена е молба от стареите на Рилския манастир, пренесена от двамата монаси до Светия синод в Санкт Петербург с описание на миналото на манастира и с мотивиране на молбата за помощите; още преди осъществяването на мисията до митрополит Филарет в Санкт Петербург чрез руското посолство в Цариград, е известно за бъдещата мисия; съхранени са и конкретните императорски укази, с които се разрешава събирането на помощите и се нарежда събраните значителни суми да се предадат на съхранение в Срепенския манастир (?); през 1856 г. двамата монаси молят Светия синод да останат в Русия още една година, а малко по-късно Никифор умира в Санкт Петербург; пратките през всичките тези години продължават, докато изглежда в един момент Пантелеймон изоставя расото и остава в Русия. Изглежда, за цялата тази мисия, Георги Стойков Раковски се отзовава твърде нелицеприятно в пространната си студия *Българският за независимо им свещенство днес възбуден въпрос и тяхна народна черква в Цариград. Белград, 1860*. Там Раковски разказва за някой си Ковачович, човек със сложна и плутовска биография, опитал се да стане български владика в Цариград. Раковски представя така част от неговата приключенска биография: „Он не е родом българин, но от австрийски сърби и за някакви си граждански сплетки бе изгонен от Сръбско княжество и бе прибягнал в Рилски манастир. Рилски братя бяха го изпроводили още с едного инока упълномощен в Русия да изпроси нещо си помощ за Рилски манастир. В Русия ги приеха с голямо уважение като архимандрит Рилскаго манастира и сам покойният император Николаи голямо благоволение показа към него и обдари Рилски манастир със знаменито количество. Ковачович събра големи количества и скъпоценни черковни вещи и утвари в име Рилскаго манастира, но за малко време сичко се поразиха и разнесе от него поради развратното му поведение и според того изгуби всяка чест и уважение. Само покойният Инокентий в Одеса му е дал 6000 рубли среб, и колко дружи! От сичко това Рилският манастир никаква полза не видя, а нити в друго полезно нещо си се употребиха толкова пари, събрани в име Рилскаго манастира и българскаго имени!“ (Георги Стойков Раковски. *Съчинения в четири тома. Трети том, Историография*. БП. С., 1984, с. 218). Загадъчна история!

Вече след Освобождението, през 1886 г. възпитаникът на Военната академия в Санкт Петербург, бъдещият генерал Радо Димитриев, има една срамна опозиционна, конфронтационна мисия в Санкт Петербург след контрапреврата. В сложения като приложение към новоизлезлия том III на *Строителите на съвременна България* очерк Симеон Радев отбелязва: „В Петербург той пак бе повдигнал въпроса за революция в България (...) Радо Димитриев предложи своята десница“ (*Строителите на съвременна България*. Т. III. Изд. „Св. Климент Охридски“. С., 2009, с. 712). Тоест става въпрос за една русофилска и по същество антибългарска „революция“.

А през 1895 г. току-що пуснатият от затвора след падането на Стефан Стамболов митрополит Климент (Васил Друмев) възглавява българска делегация до наскоро възцарения император Николай II, една мисия, за която в посмъртния си очерк за митрополит Климент от сп. *Летописи* (1901 г.) казва, че е била „едно светло възмездие за него“. Ето оценката на тази мисия и резултатите от нея според историка Никола Станев: „Депутацията бе приета добре и нейната мисия сполучи. Николай II се съгласи да признае княз Фердинанд и да се възобновят добрите отношения между Русия и България с условие, щото престолонаследникът да премине в православно вероизповедание. Въпреки голямата съпротива и озорчение от страна на възпитаните в строго католичество княгиня

Мария Луиза и Клементина и въпреки спънките от страна на папата, Фердинанд се реши на това. Поканени бяха и дойдоха представители на султана двама паши. От Русия пристигнаха редокторите на най-главните и мегодавни вестници. На 2/15 февр. 1895 г. в присъствието на генерал Кутузов, пратеник на руския цар, като възприемник, екзарх Йосиф, нарочно пристигнал за случая от Цариград, из-

върши в софийския съборен храм миропомазанието на престолонаследника княза Бориса по православен обред. С това помирението стана. Русия дигна своето veto относно законността на княз Фердинанда” (*Най-нова история на България. 1878-1918. Книга I. От Освобождението до Балканската война, с. 130-131*). Когато коментират обаче целия този сюжет, с участието и на митрополита в него, много историци забравят да добавят, че цялото събитие е подготвено още при Стефан Стамболов след един продължителен дебат в Народното събрание и след направена законова промяна, която осигурява възможността престолонаследникът да бъде обърнат в православно вероизповедание.

Нека сега, след тази кратка и съвсем не изчерпателна хроника, да потърсим и преживявания с по-силна интелектуална нагласа. Защото същинският предмет на нашето изложение са пътуванията на три големи личности от българския литературен и културен живот именно от първите петнадесет години на XX век: Пенчо Славейков, Симеон Радев и Екатерина Каравелова. Всяко от тези пътешествия е оставило значими писмени следи, текстови свидетелства, прераства в комплексен сюжет. Но за това, малко по-късно.



Важното е да се отбележи, че въпреки пределната емоция, която излъчват тези текстове, чрез тях не се надгражда някакъв български пласт на общия **петербургски текст на руската култура** (представен и анализиран от Ю. М. Лотман, В. М. Топоров, Вяч. Вс. Иванов, Соломон Волков и др.)

А в края на деветнадесети век българската литературна култура вече е усвоила в значителна степен този петербургски текст – чрез преводи, очерци, репродукции на важни картини и графики, музикални произведения и пр. Но наистина трудно може да се каже, че българските писатели и публицисти имат някакъв свой принос при третичната преработка на този текст, че правят някаква своя рецепция, своя редакция на петербургския мит. Така, както това се случва с българския образ на литературно-културния комплекс Италия (приноси на Константин Величков, Иван Вазов, Кирил Христов и мн. др.), така, както се строят българските образи на митологизираните във всички европейски култури Венеция и Рим (с продължаваща традиция до най-ново време, включително и до Елисавета Багряна, Христо Фотев и Иван Теофилов). Или пък така, както се надгражда по български, в българската литературна култура вечният Цариград–Константинопол–Истамбул. Добавяме: голямата социокултурна конфигурация Швейцария като щастлива хетеротопия в българската култура. Но не можем да забравим медитеранската мечта, медитеранският излаз, включително и преработените митове на гревната медитеранска цивилизация като мечтан контекст не само на българската, но и на всички поезии на балканските славянски народи от края на XIX – началото на XX век. Като Русия, този митичен Север, се затваря с Петербург, фиксира се там, докато българският мегагеографски контекст на юг, към Беломорието е някак свободно отворен.

(Впрочем нека припомним, че така се затваря с Петербург на север и европейското пространство първата част на *Бай Ганю. Невероятни разкази за един съвременен българин*. Глава XI от тази първа част *Бай Ганю тръгна по Европа* представя именно **Бай Ганю в Россия**. Този прекрасен текст е преизпълнен със значещи реалии от града край Нева – Аничкин мост, Невски проспект, знаменитата сред студентите Дешевка (тоест нещо като гнешните суперевтини хостели за студенти и пр. и пр. Драматичните конфликти с българина шарлатанин се разгръщат край Фонтанка). А експлоатирането на малкото момче с цел уж благородна просия се е разгръщало не само из цял Петербург „от порта на порта при всичките по-влиятелни лица и известни филантропи”, но мошеникът „го е тикал често и до Кронщат при известният светец на простолюдието, Иоана Кронщадски”. И тази наситеност с реалии е твърде насърчителна за нашата преценка относно психологическата постижимост на Петербург от посетилите го реално и въображаемо българи.

Та все пак, независимо от сравнително пълноценното преводно усвояване на петербургския текст на руската култура, при своите пътешествия и при своите описания нашите писатели, журналисти и публицисти са включени по-скоро в друга, официализирана и представителна схема. Мрежите на техните реализации са други – не в подмолите на този алтернативен Петербург на Гогол и Достоевски, не и в по-късните пространства на **петербургския аполинизъм**

(Топоров), не и в актуалните вече, ранни битово-литературни пластове на акмеизма.

Единствено изключение, може би, е цялостното присъствие и участие на младия тогава, около 1910 г., поет, художник, критик изкуствовед, бъдещ създател на националното радио Сирак Скитник, който се вписва успешно в кръговете на „Мир искусства“, учи при Бакст едновременно с Шагал и Кандински, изпраща на списанията в София своите *Литературно-художествени писма* от Петербург (взели образец от текстовете на Беноа; Всред тях има и текст със заглавие *Художествени изложби в Петербург*). Но и повечето от тези писма са някак есеистични разсъждения върху общи литературни и художествени теми, без петербургските конкретизиращи реалии. Все пак, Сирак Скитник донеся оттук няколко от своите най-известни маслени градски пейзажи – най-вече представлящи града около Фонтанка – например двете известни картини от 1911 г. А в кн. 6 на списание *Демократически преглед* от 1911 г. е поместено голямо стихотворение със заглавие *В каменния град*, посветено „Мечиславу Добужинскому“, гаващо – в духа на епохата – една апокалиптична картина на безспирния гротесков пъстър карнавал на живота в огромния град, като затворена, самостоятелна вселена. Цитирам първото четиристишие:

Беззвучен смях – след всяка жизнена гримаса.
Безкръвни ликове се мяркат тук и там,
Веселие на страшен карнавал оглася
Безсмислието на живот без храм.

По-нататък намираме изрази като: „Смирен, под твоето каменно мълчание“, „В лъжливостта на твоите хлъзгави обятия“, „Вървя където множеството крета“. Пак в този брой на списанието, в следващото прощално любовно стихотворение четем:

Утре аз ще замина.
Далеч.
Където слънцето умира, и остава само неговата блудна гуша да свети.
При белите нощи на севера.
И може би, никога не ще се видим.
Може би, затова: прости.

Но Сирак Скитник, както казах, е изключение. Моята тема е не пребиваването във В, а пътуването към – очакването, изкушението, стремежът към прозрението, възможността да постигнеш града отведнъж, с бързия интуитивен синтез на твореца писател.

Симеон Радев – големият критик-блестящ стилист и безспорно най-значителен български политически писател (като автор на двутомната велика книга *Строители на съвременна България*; припомням, че през миналата година излезе най-после, след близо сто години, третият том на това капитално съчинение), та Симеон Радев безспорно се готви за това, за такава среща с града на Петър

Велики. В края на 1905 г. той помества в два последователни броя на модерното илюстрирано списание *Художник* (където той е централна фигура) своя наистина епически разгръщащ се очерк *Впечатления от Русия. На път за Петербург*. Повествованието сякаш нарочно се бави, ретардира – за да бъде предстоящата наслада по-пълна. Описанието започва от Виена, откъдето тръгва тренът към столицата на Севера. И продължителните разговори, както и връхлиташите спомени и мисли на автора повествовател, са все за градовете, все за размирния в тези дни Петербург. Въмкнато е в повествованието цяло устно есе на



срещнат преди тръгването французин – един „философ върху градовете и жените”. Чуваме и такава реплика на ексцентричен пътник: „Ние можем да си въобразим, че пътуваме в специален трен (...) Освен нас, почти няма други пътници: само една англичанка, която отива в Петербург от ексцентричност – за да види барикади, и един французин, сигурно подбуден от авантюризмъ. Когато тренът тръгва от Варшава за странство, той е толкова дълъг, че едвам се движи като змия. Сякаш става едно велико преселение – но не на варварите, защото варварите остават в Русия. (...) А вие тоже отивате в Русия от любопитство?”. Авторът повествовател отговаря: „Да, от професионално любопитство?”.

Симеон Радев е изпратен в Русия и по-специално в Петербург като кореспондент на набрания вече изключителна популярност всекидневник *Вечерна поща*, за да отрази ходовете на първата руска революция. Но журналистът международник има и една тайна мисия: като публицист и политик, свързан с ВМОРО (Вътрешната македоно-одринска организация), той трябва да осветли за различните представители на руската столична общественост целите и задачите на така организираните българи от Македония и Одринско, останали в пределите на турската империя, в стремежите им към свобода. Симеон Радев, въпреки младостта си, вече е имал такива успешни свои мисии в Женева, Париж, Рим и Гругаде.

Но да се върнем към очерка от *Художник*. Разговорите в купетата и във вагон-ресторанта на безкрайно пътуващия към Русия и Петербург експрес от Ница са все за Русия, за нейната историческа съдба, за имперските ѝ въздействия върху съседните страни и народи, за размириците в Петербург и за необходимостта от силна ръка в тази империя и т.н. Докато авторът повествовател, останал сам, внезапно вдига пердето и вижда: „Пред прозореца се разкри една незабравима гледка. Бялата степ се простираше безкрайно. Не се знаеше где снегът се допира до хоризонта: в далечината те се сливаха неусетно в една светла, прозрачна, сива мъгла”. Ние, читателите, вече знаем: в Русия сме.

Но Симеон Радев измамва читателските очаквания. Очеркът му продължава след няколко броя на списанието, вече в следващата, 1906 г. Отново обаче няма да бъдем в Петербург. Оказва се, че всичко е било в смисъла на пътуването (можем да си припомним мотивите от Кавафис). А инак изненадващо ни е поднесена пак визия за Москва, така се и казва тази трета част – *В трена за Москва*. Цитирам началото:

„Аз тръгнах без никаква радост. В тоя момент името на Москва звучеше с някаква епическа грозота. Това не бе вече мистическият стар град с белите църкви, със златните куполи и с извишените камбани, звънтящи във вечерния зрач. Това не бе набожната столица със своя гръх на тимиян, с безбройните кандила, мъждеещи пред гревни икони, млъчеливите стари домове, задрямали в тих сън, с чутовните легенди, витаещи над каменното чело на Кремлин. Москва не будеше вече видения на живописна старинност, на религиозна феерия и на идилическо славянство. Революционната стихия току-що беше минала там със своята френезия на разрушение. И обширната руска земя трептеше още, ужасена и настръхнала. И аз тръгнах сега с безконечния ужас в душата: трясъкът на топовете в безлунното декемрийско небе, силуетът на барикадите, стърчащи страховито в сивата нощ, прясна, пламнала и димяща, казаците повилнели и летящи като вихър, снегът окървавен – и по улиците стенания, рев, проклетия към света и вселената – и над всичко това смъртта със своите черни крила, разперени като у някоя чудовищна птица. Аз знаех, че ще заваря сега пак топовете, знали със своите огромни уста, димът още не разпилян, пепелищата още не угаснали и революционна Москва, трепнала в последните конвулсии. И някаква мъчителна тъга ме обзидаше пред грандиозния и несвесен блян, люлеян в мрачния екстаз на тие трагични дни, и рухнал сега и погазен така бясно от

една тъпа и страшна стихия”.

Сега пътуването е от Петербург към Москва и то е вече обогатено от няколко-месечното пребиваване в руската столица. Петербург е някак в подтекста. Във влака се водят също оживени разговори, но вече „отвътре” ЗА Русия, с руснаци и по руски страстно, предимно с радикално-революционни теми и възгледи.

Загадъчна творба. Преизпълнена с меланхолия и резигнация.

А инак Симеон Радев пълноценно задоволява интереса на груп кръг читатели по отношение на актуалното битие на Петербург – в продължение на близо пет месеца във *Вечерна поща* се помещават неговите дописки, интервюта и очерци. Освен това, тези негови петербургски дни са твърде важни и с това, че тук, в четене на документи по архиви и на стари вестници се ражда идеята за написването на „Строители на съвременна България”. И този руски и петербургски подтик, тази подоснова е твърде видима в капиталното съчинение, което непрекъснато цитира точно Санктпетербургски източници.

И Второто от избраните наши пътувания го Петербург: на големия епически поет на България, също една наистина епическа преживелица, от 1909 г.

Участието на Пенчо Славейков в големите юбилейни тържества за Гогол в Москва – като официален български представител, заедно с бъдещия професор Васил Златарски – е добре познато от биографическите разкази. И тук това пътуване ни интересува предимно заради това малко „отскачане” на Славейков до Петербург („за да види моя чудесен и хубав тогава град и да се срещне с някои руски поети и писатели” – както пише Златарски) – преди да поемат двамата към Харков, където трябва да изпълнят и една траурна мисия, да вземат за пренасяне в България костите на големия Марин Дринов. Именно от Харков Пенчо Славейков пише пространно писмо-обзор до своята любима Мара Белчева, където в алтернатива спрямо софийската си интимна, любовна идилия разказва с много ирония, но и с любов за московските си дни, за огромната шумотевица на юбилея, за хилядите срещнати хора, за стила на публичните събрания и т.н., и т.н. Да, Москва, отново Москва. И добавя малък пасаж за Петербург:

„А гумите ще бъдат за друго. За как тръгнах за СПб, подмамен от един млад дипломат. За онова, що видях там: три черкви, една академия на науките, един-гра-три академика, 20–30 улици, стара жена на млад дипломат – гостолюбива, богата, умна (хм!, два ресторана, няколко дюжени, дето продават картички (колко получи? и... и Художествения театър. Бога ми нищо друго. Но и само Худож. театър бе доста да видя и подир него музея на Александър III. Да, видях и Державина, помниш ли го? Той ти праща кола много здраве...” (Пенчо Славейков. Събрани съчинения. Том 8. Писма. БП, София, 1959 г., с. 155). Този пасаж се подкрепя от текстовете на въпросните картички, откъдето вадим изрази като: „Сбогом, Москва! Дойдохме в Петербург – да се представим на императора”, „В Москва дойдохме в сняг, а в Петербург със стуг. (...) Не ни приеха у царя на ау-



диенция. Кога ще ме приеме царицата ми?; „Попаднах в плен! – у русите!”; „Шум и движение в Петербург много по-голям от Париж! Много познати – чай, водка, вино, выпить – покушатъ – отведатъ: а время бежит. Денят гълъг, като маркуч, нощта къса като паметъ у руского человека.”; „Руска църква, а нещо римокатолическо. – Руски Петербург, а нещо съвсем не руско.”... Последното обобщение е направено по повод на Исакиевския събор и е отново в противопоставен паралел със същностно руската Москва (ако прочетем цялото обемно писмо). И фиксираното посещение на знаменитите представления на „Синята птица” на Метерлинк и „Три сестри” на Чехов в Александрийския театър. Можем наистина само да съжаляваме, че Славейков е бил така лаконичен по отношение на дните си в Санкт Петербург...

И последното от избраните от нас пътувания до Петербург, това на Екатерина Каравелова, съпругата, вдовицата на министър-председателя Петко Каравелов, снаха на Любен Каравелов; самата тя видна общественичка, преводачка от френски, английски и руски, съредактор на едно важно литературно периодическо издание – Библиотека „Свети Климент”, авторка на сатирични стихотворения, на множество статии, на мемоари и дневникови бележки, за известно време председателка на основания през 30-те години на миналия век

по нейна инициатива алтернативен Съюз на българските писатели. Екатерина Каравелова е свой човек в Русия и в сред руснаците – тя е руска възпитаница (гимназия в Москва), посещавала е Русия и Петербург много пъти, включително придружава съпруга си като министър-председател през 1881 г. при важната му мисия в руската столица и в Ливадия (за аудиенция при императора) – в опита да се изгладят първите възникнали противоречия и напрежения спрямо княз Александър Батенберг. Но нас ни интересува пътешествието до Петербург от края на 1913 – първите месеци на 1914 г. Защото със самоубийството на дъщеря ѝ Лора (точно в тази дни) то е въввлечено в полето на литературното, влиза се в най-трагичния български социокултурен и литературен сюжет. Екатерина Каравелова е в Петербург толкова продължително време, защото поема мисията да работи за каузата на България след убийствения край на Междусъюзническата война, при разразилата се Първа национална катастрофа (според легендата: натоварена с тази задача от цар Фердинанд). В запазената петербургска дневникова тетрадка всичко това се сплита: и мъката по Лора – майката не е приемала връзката и брака ѝ с Яворов, и сплетните в руското висше общество, и опитите за защита на повалената България, но и малките драми на светския живот, възпроизведените безкрайни разговори у посланика, и театралните представления с царско присъствие и публичните събрания, всевъзможни сцени от ежедневието на града. Но кулминацията и финал на дневника е търсената среща със самия Распутин, в стремеж опосредствано да се повлияе на императора. Цитирам:

„Английски проспект, г. 3 (...) Прег вратата стоят автомобили и карета. Горещо антрето, коридорите, пълни с най-разнообразен свят. Слугинята ни кани да влезем в една по-свободна стая. Отваря се една врата, една дама иска да влезе – Распутин, с копирена тъмночервена риза, препасан с бял пояс, сини панталони и прилични ботуши, и загражда пътя и на нейната молба, че има само една гума да му каже, той с гумите: „Тука, при мене, всички сте еднакви – ще чакате“, затваря вратата. Влизаме в по-свободната стая (...) Оставаме сами.

Вие се приближете.

Да. Бях слушала много за Вас, Григорий Ефимич, и хубаво, и лошо; чувала съм, че имате голямо влияние върху Господаря и Господарката, и ето, моля да продумате, да върне Господарят своето благоволение към българския народ.

Очи сини, слабо, бледно лице, не гъсти тъмноруси коси, брада, мустаци на четирийсет и пет годишен човек, проста реч на неграмотен селянин” (запис от 17 март 1914 г.).

Тъжно е да си мислим, че тази гротескна среща с един твърде отдалечен от официално каноничното одиозен църковник, се е възприемала като толкова значима от представители на България, при условие че всъщност точно в тези първи десетилетия на XX век знаците за българското в религиозния живот на Санкт Петербург сякаш видимо са се умножили (при основаването през 1901 г. на известния Иоановски девически манастир неговият патрон, изповедникът

Иоан Кронщадски, предлага манастирът да бъде назован на името на неговия духовен покровител – Свети Иван Рилски. Кое то и става и днес, след възстановяването на манастира през 1989 г. е възстановена и посветената на Св. Иван Рилски църква); след „сдобряването на Русия и България” възниква идеята, осъществена значително по-късно, катедралният храм в София да приеме името на светеца покровител на Санкт Петербург св. Александър Невски, чиято лавра, най-представителният манастир на тогавашна Русия, се намира в края на Невския проспект и където е погребан знаменитият просветител от XVIII век Евге ниус Вулгарис, създателят на светогорската „Атониада”, разгърнал в последните десетилетия на живота си огромна дейност в Русия на Екатерина Велика и декларирал с фиксираното върху книгите си име **Евгений Болгар** българския си произход и пр., и пр.) За съжаление други неща виждат и чуват в Петербург пребиваващите в руската столица наши сънародници.

Но ето как и посетилите Петербург видни български писатели, а и не само редовите просители, също се оказват през това десетилетие и половина по-скоро впримчени в политическото, омагьосани по зъл начин от имперското, втрещени във фигурата на Императора, отколкото вгадени в автономните сюжети на литературата, литературното, литературния бит, културата. При това, както видяхме, постигането на Петербург на културата е силно затруднено от почти общобългарското предпочитание на Москва. На нали, ако търсим по-дълбоки основания, трябва да припомним, че стародавният български мит за *Дядо Иван* като неизбежен, даден ни от провидението спасител (включително и във времената, когато столицата отдавна е преместена в Петербург) е по-скоро московски митологичен конструкт.

Можем отново на финала на тази студия да видим тези три писателски пътешествия обхванати от широката рамка на чисто политическите и религиозно-политически посещения – като разширяваме времеви обхват, дори до края на осемнадесети век. Можем да припомним толкова трепетно пътуващи към Петербург, приети и неприети по височайшата воля депутации и делегации, почти до края на Империята. Така задаваме естествения контекст. Можем да вклиним (или да добавим) към трите писателски сюжета и към оставените писмени следи и виртуалното пътешествие в далечния изток на Русия и в шабовете в Петербург на един също значителен военен писател – полковник Иван Фичев (бъдещият пълен генерал, началник-щаб на армията и военен министър, мой прагдо), който през 1905–1906 г. анализира отново за *Вечерна поща* ходовете на катастрофалната за Русия Руско-японска война, издава впоследствие подробната си студия *Ляоян*, опитвайки се да обясни за себе си и за читателите как е възможно да се случи едно такова отрицателно чудо – загубата. И така ще достигнем до финала на този политически и общокултурен цикъл – с книгата *Арест и освобождение* на г-р Кръстьо Раковски, разказваща за патилата му в румънските затвори в последните месеци на Първата световна война и отпътуването му също с митическия специален вагон към Русия, към Петербург в края на книгата: „Чувствах, че стъпвам на родна земя, защото в този момент територията на руската република беше общото отечество за всички социалисти”. Бъдещият комисар на Украйна не знаеше, че пътува и към своята Голгота.

Така продължаваше и продължава тази трудна, почти невъзможна, но толкова увлекателна българска игра на постижимост-непостижимост на Петербург.

Трагическите събития 1917–1918 г. радикално променят отношението на българите към съотнасянето на двата велики руски града Санкт Петербург и Москва. След едно краткотрайно левичарско увлечение по революционния Петроград (от поезията на Смирненски до творбите на Емануил Попдимитров), представено най-вече в списанието на Гео Милев *Пламък*, вниманието на ляво, на комунистически мислещите, особено след преместването на столицата в Москва след 1920 г., се пренася върху тази столица и на Великото пролетарско отечество. Петербург сякаш е забравен.

Но опитите на съветската власт да маргинализира Петербург постепенно през десетилетията пораждаат нови конотации на петербургския мит. В последните десетилетия на ХХ век, особено след формулирането на теорията за петербургския текст на руската култура, в средите на алтернативно мислещите български хуманитаристи и български писатели започна едно идеално пътуване към Санкт Петербург от времената на Сребърния век на руската култура, на новите руски религиозни философи и на поетите от кръга на Ахматова – Гумилов – Манделщам, като в по-ново време този мит бе затвърден и от мощното въздействие на Йосиф Бродски. През ХХ век за некомунистически мислещите българи Москва престана да бъде топла, уютна и желана, а Санкт Петербург, макар и все така далечен, бе все по-бленуван. Вгледахме се и в съвсем други сюжети и пластове на петербургската действителност. Може би ще настъпи времето и на неговата същностна културна постижимост.

Емилия Дворянова е писател, доктор по философия и едно от най-ярките явления в съвременната българска белетристика. От годината на издаване на нейния първи роман *Къщата* (1993) тя постоянно присъства във фокуса на внимание на литературната ни критика. Автор е също на романите *Passion или смъртта на Алиса*, 1995, публикуван във Франция, изд. Federop (2006) г., *La Velata* (1998), *Госпожа Г.* (2001), *Земните градини на Богородица* (2006), за която получава националната награда за литература „Христо Г. Данов“, 2007, *Концерт за изречение*, София, 2008 г. Докторатът ѝ *Естетическата същност на християнството* е публикуван през 1992 г.

Емилия Дворянова

АНТИХРИСТ

или Грехопадението на Ларс фон Триер¹

Слег I

Навън е ваяло. Има локви и кал пред киносалона, мръсно място. Стъпвам върху плочка, изпод нея бликва вода, пръските се издигат нагоре – обратен дъжд.

– *Светът е мръсно място, казвам.*

Когато е наранен, човек се спасява в обобщения.

– *Терористичен акт, нищо повече – казва той.*

– *Валяк – казвам аз.*

– *Изкуството не е за това. Отвратително е – казва той.*

– *Сигурно е отвратително – казвам аз.*

– *Защо ли мрази жените така... – казва той.*

– *Всъщност и мъжете, струва ми се... – казвам аз.*

– *Да, впрочем... и мъжете. И никаква светлина – казва той.*

– *Никаква светлина – потвърждавам аз.*

– *Рязане. Пробиви в плътта. Кастрация. Какво всъщност искаше да каже?*

– *Не знам.*

– *И по-добре. Достойно е единствено за забрава. Сега ще се приберем, чаша вино и ще се освободим.*

– *Ще се освободим... – казвам аз.*

Ще се погрижат за мен да забравя. Добре е да се забравя всичко, което взривява. Носи единствено Скръб, Отчаяние и Депресия. Истински Геноцид над душевното.

¹ Този текст не се занимава с художествените достойнства на Антихрист на Триер. Той е следствие на едно поразяване в гледането на филма и в този смисъл е повече „гледане“, отколкото размисъл – един „друг филм“.



Ларс фон Триер

– *Забрави* – казва пак, явно му е нужно да го повтаря.

– *Разбира се* – казвам аз, – *ето сега ще забравя.*

Исключено е да забравя. Нещо не се връзва, пропуква се, схемата не удовлетворява: мрачни символи, Бергман, сърна-лисица-и-врана, посвещение на Тарковски, жертвоприношения, кръв, жертвопринесена съм, нещо не е както е, и сцените продължават да действат, явяват се *Той* и *Тя*, безименни... Депресия. Толкова е безсмислено. Съвършено естетско издевателство, няма право... никои няма право... Само че ако би било наистина това, със сигурност щях да забравя, свикнала съм, днес всички са свикнали с всякакви форми на издевателство, а и нали обещах да забравя...

Не е това.

Бил в депресия, казват, направил всичко просто така, да се освободи... натоварил света със себе си, натрапил му ужаса, най-вече ужаса от жените, които са мразени както никога досега...

Сам Ларс фон Триер го казва...

За жените ли?

Не, за депресията.

Знам какво е депресия и как се пише тогава, *така*.

Не е *това*. Поне не *само* това.

Трябва да започна пак, отначало, да върна лентата кагър по кагър, отпред назад, отзад напред, иначе няма да мога да спра *да гледам*, гледането е фасциниращо... Нужна е мисъл, за да се освободя, но понякога и мисленето не освобождава, лута се хаотично и няма почва, в която да се захване. Ступор.

...и пак се връщам в гледането, и пак отначало...

Пролог:

(Остави ме да плача)²

Небето няма задръжки, когато се нагнети се пропуква, и плаче. Излива се. Ако замръзне, сълзите се превръщат в сняг и пак се изсипват надолу, само че бавно, студено, болезнено и красиво...

Забавен каганс в скръбта на всемира...

Дом, някъде, място затворено в себе си. Мъжка ръка отвърта крана, вода прозрачно-безцветно потича и пръска встрани, втича се в женско тяло, стича се бавно по спуснатите коси, снежни капки се лутат, във въздуха се носи пара... Две тела се вплитат едно в друго в сгъстена до плът плазма. Проникване. Навсякъде. Тялото прониква навсякъде, самото то е проникнато и става голямо, има четири ръце, четири крака, хаотични движения без посока, обхожда леглото, кухнята, банята, масата, всяка част обема цялото на екрана, гърди, изопнати

² „Lascia chio pianga” (Хендел)

мускули, член, лица съсредоточени едно в друго в безумна маска, пространството се раздробява в безброй детайли, набраздено мъжко стъпало се връзва по диагонал в картината, избутва бутилка, от гърлото бликва извор, прозрачно-кристална струя, бавна вода като в кадър на Бил Виола, не спира да изтича, невидима тежест задвижва стрелки на кантар...

тялото впито в своето *две*, едно в друго се мята...

тишината на страстта е тъй всеобемаща, абсолютно беззвучна, безмълвно-застинала до онази точка, в която не би могла да остане така непокътната и неизбежно трябва да бъде разкъсана... поради това...

остави ме да плача.

В съседна стая Дете спи, но Детето никога не е заспало, всевиждащо е и над креватчето му плуват звезди, луна, слънце, цяла Вселена, а чифт малки обувки върху килима го чакат да стъпи, лявата – дясна, дясната – лява, объркани са посоките, някой ги е объркал и то няма да стъпи в тях, босо-потайно ще тръгне в оголени стъпки да види това, което кънти в ядката на тишината... Привидна скритост и тайна. Няма скритост и тайна в агонията на изпразването от свят/ост, в пълното безмълвие на *остави ме да плача*, когато светът се пропуква и губи мястото си, сдобива се с тегло, тежест, кантарът безстрастно я претегля, телефонът пулсира, зарежда батерията с време и пространството се завърта в центрофугата на пералнята...

Случва се.

Детето е отворило вратичката на креватчето, която някой си мисли, че е затворил, за да препречи погледа му в съня...

Приближава и вижда:

Голи са. До гъно оголени. Изгубили са света, вникнати Един-в-Друг-в-Себе си. Четири ръце, четири крака.

Детето всевиждащо поглежда към *мене*, лицето му приближава моето и се усмихва: *Е, да, така е...*

Усмивката на малък Бог...

Свършено е. Вече знам какво ще направя. Знаем, защото, където няма гуми, където е тайна и тишина и отвъдсмысле, там музиката говори, а *тази* музика изрича в най-кристалния звук към света:

Остави ме да плача.

Детето приближава прозореца, покатерва се на масата и с едно движение събаря от нея всичко излишно, без звук се изсипват на пода статуетки като срина-

ти уголи, после показва света на парцаленото си мече, спира за миг на перваза, преди да го напусне... завинаги?...

Вали сняг, така бял и пухкав, замръзнал и тих, стеле се от небето, застлал е земята:

Поглед нагоре, тяло надолу – Детето.

Поглед на застиналия екстаз – Майката.

Поглед в нищото – Бащата.

Снегът беззвучно поема тялото, изригва нагоре, отправя се към небето – обратен сняг...

...остави ме да плача...

Зад ковчега вървят само *Той* и *Тя*. Има и други, но нямат лица: Ангели в строги костюми. Изпращане и Отпращане. В ковчега е всичко на света, Детето вече го няма. Вече са само *Той* и *Тя*.

Тя припада.

Прологът е свършил, прологът всъщност е „край“, защо ли е нужно лентата да прогължава да се върти, събитието е окончателно и затворено в себе си, *видях го*, красиво за очите го неустовство, което отвежда в крах, останалото го *знам*. Оттук нататък изтича хаотичната история на последствията, на шизофренното раздвояване в единното Тяло, раз-членяване, раз-късване, раз-подобяване в опит да бъде разбрано събитието и така припокрито, забравено, прието в една оправдателна неизбежност... невъзможен опит: *То* вече е *Другаде*, където разумът не би могъл да проникне.

Останалото е потъване в

Скръб:

Тя потъва.

Изтеглена е в света окончателно, лежи в някаква болница, където искат да я лекуват. Не желае, отказва да се включи, знае, че е отправена там като наказание, от което вече нищо не може да я изтръгне. Някакъв доктор Уейн е лекарят, но никои не вижда доктор Уейн, той вероятно и не съществува, след като на света са само *Той* и *Тя*. Измислен е. И двамата знаят това, аз също знам, но те се преструват, че вярват – тя, защото ѝ е безразлично и предпочита да остане във воднистата сянка на скръбта, той, защото страда и иска *сам той* да я излекува, навярно за да страда и тя и да преодолее скръбта, превръщайки се в съ-страдаваща (му).

Скръбта е блато, което отвежда в долна земя, всяка земя обаче е „долна“, ако

си бил на небето; страданието, напротив, е лечебна сила, агресия на душата в опит да се утържи на повърхността.

И аз се преструвам, че вярвам – и в доктор Уейн, и в болницата, и в това, че той ѝ носи цветя, защото я обича, цветята обаче умират и стebelата им гният във водата, тайнствено се разлагат с едва доловим звук, който може да чуе само един Сталкер, а тя ги сънува като огромни гървета в другото-на-света, изсъхнали... И в онова събитие се преструвам, че вярвам както ми е представено, достойно за вестникарска дописка, в която се разказва как докато родителите правят любов, детето им се хвърля през прозореца. Изглежда е опасно да се прави любов. Тъжно, трагедия, случайност, съдба. Филмът ме задължава да вярвам, да не го напускам, да се задоволя с декора, също както в живота – истината обаче е някъде отвъд кадъра. Чувам я за миг в нейните гуми: *аз съм виновна*, и те са като прорязване, първият скалпел побит в плътта, когато *тя поема* вината, безвъпросно, без опит да я споделя, и разумът ми се съпротивлява – *той* също се съпротивлява и изрича онова: „*и аз бях там*”, но неговите гуми са блудкави, почти срамежливи, оправдателна стратегия на лечението и твърде много напомнят „*тя ми даде от гървото и аз ядох*” – ако само помислеше *аз съм виновен*, щеше да е заедно с нея в Скръбта:

Можеше да го спра, казва тя.

Не, не можеше, казва той.

Могло ли е? А и какво значение има, всичко, което невъзвратимо *Е*, следва да се приема, полезно е, примирението лекува, помирение... Оправдано е да си здрав.

Взема я от болницата, сега всичко е в неговите ръце: терапевтът е той, единствената му цел – да помогне – единственият му метод – разбирането. Разумът трябва да се задейства, няма друга спасителна сила срещу неутешимостта, срещу отказа от примирие с вината, *няма друг начин*, тя обаче смята, че има, *искам да умра*, казва, той няма да позволи... решен е, ще я спасява, спасението е *забрава* и в забравата оттласкване от вина, която няма кой да прости. Все още няма...

Не мога и за миг да забравя, казва тя.

Това ще се промени...

Не, няма да забрави. Ако и за миг забрави, единствената нишка към *смисъла*, който в един само миг е изгубен, завинаги ще се скъса и тя не може да си го позволи. Би било окончателно пропадане в света, на света, трябва да има някакъв друг начин, но със сигурност не ѝ е известен, навярно на никого не е известен и тя не може да се откъсне от болестта: болна е – *свързана е* – гали по избор, гали по природа, утробно отказва да се откаже от връзката, само че каква „природа” е връзката с греха, *към греха*, който дори не е вторичен, предопределен през поредици от грехове, а в първичната невъобразимост на думата – *Грехопадение?*

Ако *това* говори тази смахната, все по-затъваща в патологията история, а тя говори именно това, аз не искам *тя* да забрави. Не искам да се поддава на *умна-*

*та терапия, която той със сигурност е измислил. Искам да видя провала на тази терапия. Този „провал“ е единственото възможно спасение и опазване на пъпната връв през паметуване на вината, съхраняване и очакване извътре на просветление откъм греха, в ядката на самата греховност... може би в чудото?... и дори спасение да няма, дори и да не се осъществи, отвътре в собственото тяло то усецам, че съм в нейната страна, на *нейна* страна съм, съвсем отвъдно на разума. (Впрочем и Шарлоте Гинсбург го казва в едно интервю: *през цялото време чувствах, че Ларс е на моя страна. Напълно ѝ вярвам.*) И ще продължа да съм в нейната страна, независимо от другото око, което също *гледа*, и в това друго око е*

Той,

който благородно спасява жената, разбиваща главата си в ръба на тоалетна чиния. Без съмнение е благородно, далечно напомня любов, още по-благородно е как отминава и преглъща с разбиране обвиненията на болен човек, пропаднал в мъртвата хватка на истерията: *Безразлично ти е дали синът ти е жив или мъртъв*, казва тя, той дори не отрича, нелепи са обвиненията, сипят се като злобни снежинки, студено пробождат... била със сина си в къщата им в Егем и пишела тезата си, само че той не отишъл заедно с тях... изоставил ги (според нея), не се интересувал (пак според нея), тя пък се отказала да пише, защото някога той казал, че тезата ѝ е глупава и е виновен за това... но всъщност тя самата, в Егем разбрала, че тезата е съвсем маловажна... дори лъжлива... и сама се отказала... Глупости, женски приказки, истерични, просто е болна, една съсипана от нещастията жена, която напук не иска да се измъкне, за да съсипе лечителя си, удавница, завличаща в гръното и спасителя... Това трябва да е, и силно напомня омраза... *тя* го мрази... и както го мрази в лабиринта на обвиненията изведнъж се мята в другата страна на истерията – *включва се в тялото му*: докосва го, прилепва устни в неговите... желание... иска го... и той я отблъсква – *не е добра идея* – казва, а в нейното съзнание гора от сухи дървета и онзи едва доловим звук, съпътстващ гниенето...

Отказ.

...и болестта става все по-дълбока, скръбта се влива в отчаяние, *негативен екстаз*, той нарича това фаза на

Отрицание,

толкова по-ясно е, когато нещо се *нарече*, съдено му е да *нарича*...

...Всичко в тази „фаза“ напомня възбуда. Всъщност възбуда е, извира отнякъде като болест, тялото става треперецо, плътта набъбва, разширени зеници, бърз пулс и потене, видение, в което нищо не се вижда, кънтеж в ушите, който не се чува... празно желание без изход, побито в себе си, задушаване... – тя не може да диша. Не иска да диша, той се опитва да върне дъха ѝ, казва ѝ *как точно се прави*... как да се контролира: *две, три, четири, пет и задръж*, прост ред, систематичен, обгръща я, за да бъде върнат дъха, опитва да възпре въртопа на тялото, което отвътре изгаря... в този миг екстазът избухва – тя отново иска да се любят. Неустово иска

любов. Нужна ѝ е. Възкочва се върху него, влива се, готова е да го изнасили...

Обичаш ли ме?

Ще те науча как да гишаш.

Разумен отказ на разума и блокиране в оправдание:

Никога не се чукай с терапевта си...

Отказ.

Има нещо напълно неразбираемо, несъответно в тази „логика“ на скръбта и отчаянието, разгърната пред очите. Грешка? Мъжки фантазъм за „женска природа“, несъобразно промъкнал се във филма поради „природата“ на режисьора? Систематично, несъобразно, натрапчиво искане: невъзможност за откъсване от плътта. Истерия. Природа. Прекрасна храна за феминистките (време за излизане от салона)... защо не и за природолюбителите? Започват да се проиграват натрапчиви митове за „мъжко и женско“ без капка ирония, което би могло да направи всичко докрай иронично. Само че няма ирония, няма отстъп в грамата, всичко е точно така както е... тя иска секс, нужен ѝ е и това невротично желание е неестествено с натрапчивата си повторимост – постоянно желание за връщане в акта, който е отнел Детето. Звучи измислено, демонично, защото логично е по-скоро този акт истерично да не може да бъде понесен, да бъде отречен от нея мигът на пропадане в онзи екстаз, заради който светът се е сринал, разбираемо би било, естествено... – дали природата може да бъде „неестествена“... и става ли дума въобще „за природа“?

...историята обаче освен хоризонтала има и вертикала на своето случване, една друга история с липсваща точка, в която хоризонталата и вертикалата да се пресекат, а онова, което е на повърхността и към което е приложима иронията, не е *това*, което филмът се опитва да изговори... освен ако само аз мисля така или просто не го измислям, след като знаците, които разчитам, отдавна са скрити в палимпсеста на времената, а „грехопадението“ е „политически некоректна“ история – в нея разумът не помага, не ми помага и на мен – не разбирам *нея*... и все пак продължавам да съм в *нейната* страна...

И *той* все по-малко я разбира, изглежда се чувства безпомощен... сякаш се страхува от тялото ѝ, когато я наблюдава в банята как се къпе – *разкрий се, всичко останало са само приказки*, казва, но знае, че *той* е този, който трябва да я разкрие, да направи пробива, да проникне, само че още не е намерил схемата, чрез която да действа. Сцената в известен смисъл повтаря Пролога, мига, преди да се слоят телата... сега обаче те не се сливат – тя е гола, той наблюдава. *Той вече не е гол.*

Пред действието винаги стои *схема* и тя неизбежно се явява. Природата се овладява в схеми, иначе цари хаос. Въпросът е коя е *природата* и всъщност *природа ли е?* Той със сигурност намира схемата, дори я чертае тайно от нея:

поразително прост триъгълник, празен връх, в празното въпросителна... *нещо* трябва да се настани там, а той навярно я крие от срам, защото, ако тя я види, би се изсмяла (това аз го мисля), или смята тази схема за нещо твърде важно и достойно за тайна?... Все пак терапевт е, има *умна* терапия, въпреки че е съвсем предвидима, но пък навярно е годна да отприщва действия или да замразява души... нищо, че *Фройд вече е мъртъв* (това тя го казва), в крайна сметка схемите са общи, властни обобщения, важно е как се осъществяват и ще помогнат ли тя сама да се добере до извора на задушавания ужас, да разбере, за да забрави и да се освободи от страха – най-дълбокото зло на душата, поглъщаща фуния и извор на всяко обсебване...

Той започва да пита, тя дълго се съпротивлява, не разбира, не успява, страхът не е нещо *определено*, твърди... отвъден е този страх. Накрая все пак се решава и *назовава*... Не нещо, а Място на страх:

Страхът е територия.

Едем е нейният страх. Но Едем не е градина, Едем е гора на страха. Там е била сама с Детето и когато в сънищата се връща там, има тъмнина и мъгла, кал, там е минавала покрай мъртво дърво с особен живот в него... винаги го е усещала... страх я е от него, от дърветата, от тревата...

...легни в тревата... стани зелена...

...разтвори се в Едем...

Хипноза... разтварям се.

...нещо ме кара да изпитам чувство на безнадеждност, навярно е *мой* страх...

не искам да се връщат в Едем,

не искам да се връщам в Едем.

Може би е време и аз да изляза от киносалона, поради мои си причини. Нищо, че светът навън е мръсно място и вали дъжд... не съм сигурна дали ще понеса Разума срещу Едем, където всичко ще бъде *проверено*. Тя вече каза:

Не подценявай Едем...

...той може би дори не я е чул...

В нощта преди да тръгнат за натам, тя отново иска да се любят. Неистово и невротично, предизвиква го, иска го... прилича на изпразнено от смисъл и сведено до чистата си форма прозрение:

че любовта е единствено възможното, очаквано и предвидено в бъдещето на света спасение...

че грехът може да бъде засегнат в ядката си единствено от жилото на любовта...

че може би... ако можеха да се обичат, ако биха могли... не би имало грях...

ненавременен порив... копнеж... сгрешен в мрака сън... негативно прозрение...

Той със смях удържа напора и в някаква игра, в която ясно и повтаря: *не, спри, не трябва...* а тя, отново сякаш на игра, увлечена, ухапва зърното на гърдите му...

Потича кръв. Боли. Не е време за спасение.

... и болката е вече навсякъде, предчувствието тягостно, без съмнение тръгват натам... „Лентата” откровено се опитва да представи Грехопадението, докрай в случването, в разтегления миг на агонията, само че въобще не го представя, защото е непредставимо, всмуква вътре в Мястото и без никакъв отстъп за мисъл и гръх казва: *ако можеш го преживей* – аз опитвам, мазохистично желание, подвеждащо е... В кратката пролука докато те пътуват натам, се опитвам да мисля, вероятно някаква съпротива, Триер сигурно си е давал сметка, че повечето няма да могат да понесат и отрицанието се носи във въздуха още със самото гледане, после ще се разлее в страниците на вестниците в обидени глагове – обидени впрочем са всички: и феминистки (защото жената за кой ли път е демонизирана), и еколози (защото Природата е отъждествена със Сатаната), и мъже и жени, и безверници (защото „психоаналитически” филмът е елементарен, сякаш психоанализата има нещо общо), и вярващи (защото липсва всякаква светлина, но каква „светлина” в Грехопадението?), а Ларс фон Триер е депресиран маниак, почти садист, казват... Сигурно трябва да си малко луд, за да представиш Грехопадението затворено, без кислород, актът сам по себе си, без бъдеще, в което ще се случи Утехата. (Само че той вече си е дал тази утеха в *Порейки вълните*, където светът е спасен съвсем телесно, в буквалността на телесно-възкресната любов, и Апокалипсисът е създал в *Догвил*, защото хората все пак отказват любовния Дар и Краят въпреки цялата милост се състои, това обаче са други „филми”, но точно те с *Антихрист* вече правят истински триптих, библейски описваща мизерията на човешкото).

Сега обаче съм на път към Едем, изход няма да бъде даден, защото го няма, единственият въпрос, който стои е откъде се поражда тази потребност *да се преживее* тази война, която се случва независимо дали отказвам да гледам и да участвам в нея, *защото вече се е случила*. А кадрите в пътя все по-често наподобяват Тарковски, диалогът става очевиден, цитати, цели картини – защо? – посвещението не е случайно, опитвам се за миг да наместя в съзнанието си спомени за тълкувания на този ужасяващо мистичен акт, най-без-отговорното, докрай негативно тайнство, пред което всеки от-говор изглежда несмислен, да се отстраня в тях, в съзнанието ми се явява само нещо твърде далечно...

...отказвам да приема две и две да е четири...³

³ Достоевски, *Записки от подземнието*

...змията всъщност не лъже... те станали знаещи... с разума нахлула смъртта...⁴

и толкова, нищо повече, следата на несъзнаваното ме води натам, няма време за още, освен може би извора:

...и постави на изток при Егемската градина Херувим и пламенен меч, що се обръщаше, за да пазят пътя към дървото на живота.

...бях убедена, че няма да ги пуснат обратно, нали на Входа е поставен Херувим, да пази Мястото от нашите носталгии, спомени, копнежи по небе, въздишки и попълзновения на обигените в собствения мрак гуши. Очаквах, че невидимата сила ще ги възпре, колата обаче премина през огромния мост, а от другата му страна гората стаява гъх, стаих гъх и аз... Нищо. Единствено земята прогаря нейните стъпала през туристическите обувки, невидим огън в стъпките, несигурно свидетелство за меч от светлина и пламъци, вкопан дълбоко в мястото... него обаче не го пари, не вярва дори на очите си, защото не усеща болка, а петната по кожата ѝ може да се дължат на алергия към зеленото... умора... пътят е дълъг, раницата тежи... тя знае обаче, боли я и пари поради *връзката* и когато стига до малкото мостче, отвеждащо право в Центъра, започва да тича към хижата, гмурва се, влиза сякаш с взлом... по този начин, с взлом се влиза в

страганието...

...след нея бавно влиза в хижата и той – тя спи.

Егем е различен, разбира се ще бъде различен, след като е изпразнен от Бог, земята е лишена от благодат и Херувимът си е на мястото, само не се вижда. Егем е Същият, но абсолютно Друг, обратен Егем, инкубатор на злото, в който троичността е зловеща, изпразнена от смисъл сърна-лисица-и-врана, лишеност от Бог, дървото изсъхнало... Сега и да преодолее Егем, това няма да Го върне, точно обратното, ще Го направи още по-далечен, ще ги лиши окончателно от връзка, тя го знае и няма намерение да се отказва, Егем ѝ е съвсем познат, страхът ѝ е може би там, но вътре не се плаши от него, всъщност е в своята територия; нали е била там *преди* и *сега така ужасно ми липсва*... продължава да шепне в лайтмотивите на скръбта... (Детето или пък Бог, който някога *ще бъде* отново чрез нея Дете?) За него обаче е напълно чужда тази земя, дълбоко изтласкана, убеден е, че умът може да победи страха (умът може да победи и любовта, безспорно), а тя може би се надява, че и той ще я *усвои*, дори в тъмнината ѝ и затова играе *неговата* игра на избавление от нейните страхове, които са *негови*... Всеки шум му е непознат, ражда тревога и Егем се впира в разума, прониква в тялото, прораства в кожата на ръцете му... той невротично ги чисти... Прег очите му природата ражда, после яде плода си, разкъсва го, жълъдите оживяват в небесен дъжд, той мисли, че това са нейни страхове, всъщност са *негови*. Със сигурност колкото повече страхът набъбва в него, толкова по-силно Разумът ще воюва, този път грешката е негова, не му е *умна* терапията и тя му го казва –

4 Шестов, Нитче и Достоевски

не трябваше да идваш тук... толкова си арогантен... но това може да се промени, не мислиш ли?... и ген след ген участва в играта му, в смешните „упражнения“, които той ѝ измисля, за да я избави от Едем... само че постепенно ролите сякаш се обръщат, тя за пръв път сама се опитва да му обясни онова, което не се погвава на обяснение: предчувствията си, страха *преди*, заради който е спряла да пише, плача на Детето, проникнал във Вселената като предупреждение... *тогава не го разбирах...* кръжене около Тайната. Неизбежността на Грехопадението?, наказващата сила на Бога?, срича вътре в тях самите?... усещала го е... И колкото повече тя се опитва да сподели необяснимото, толкова по-студен става разумът му, отказът, пропастта в тях... Преживяла е нещо, което рационално не може да разбере. Писъците (на гушата) не са *истина*... било е единствено паника... и по-неже се е случило тук, Едем е катализаторът на страховете ѝ...

толкова просто...

толкова арогантен...

...и филмът става все по-арогантен. Съзнателно арогантен, обръща се, изпада в непомерно отрицание, повлича самия себе си в самоунищожение, иска сякаш самият той да заеме мястото на „сюжета“ си, да каже – *ето, аз съм самият грех...* да не показва *нещо*, да не бъде заснемаш, разказващ, интерпретиращ, показващ греха, а самият той да се *въдвори* там, в мястото му, да стане *греховен*, самото зло. Успява. Изкуството се самоизяжда до буквалността и въобще не се пита може ли да бъде *това*. Следва ли да бъде, правомерно ли е желанието да е „страшен съг“, изкуство отвъд съзнание за собствената си изкуственост и изкуственост... не-човешко в *посочването*: *ето Той и Тя, виновни*. Само че филмът не оценява, безоценъчно се „държи“, като *самата вина, Изкушението*... Репликите стават провокативни с баналността си, но и с баналните съпротиви, които предизвикват, защото независимо от това филмът продължава да се удържа *там* с откровената си „некоректност“ и въпреки съпротивата на всички мисловни процедури заплита историята „библейски“, отвъд всякакви времена и контексти:

Природата е църквата на Сатаната... изрича тя (да, природата е Сатана, само че не сама по себе си, такава няма, единствено в схемата на Разума би могла да бъде сатана... в безлюбивността, впрочем, и разумът е Сатана... какво променя тази „мисъл“, привнесена от друго място и време?)

...жълдите не плачат... нали знаеш? отрезвяващо говори той, но трескаво попълва върха на Триъгълника, за да означаи страха: Природа, зачерква я. Сатана... и това зачерква, защото нещо несигурно има... и излиза навън, където няма гуми и мисълта е отнета... Едем го обгръща, чува странен звук, всъщност усеща го... тръгва към него. Когато влезе, видя сърна, раждаща... сега разгръща храстите, леговище... лисицата разкъсва рожбата си...

...не подценявай Едем, упорито звучи лайтмотивно прозрение и за да бъде доказано то,

Хаосът царува:

лисицата проговаря и с нея проговаря Съмнението: един кратък миг на съмнение в *гледация* – най-после историята ще се преобърне, ще се разгради в присмех над сериозността, с която разказът влече в мътните си води... ще се деконструира до милост (към гледация?), защото лисиците не говорят, нали?, както и жълъдите не плачат... съмнението обаче се стопява, остава само *негово* и има съвсем друга посока – хаосът е напълно реален, самата реалност, връзката е окончателно скъсана и разумът се усъмнява в разума... превръща се в *подозрение*: Луда е. Но не просто отсега. Нещо наистина не е както трябва да е, случилото се не е случайно, той започва все по-усилено да *конструира*, схемата всъщност се разраства и плъзва в една територия, която не се поддава на Схема. Започва да *я* изследва... оттам крачката да превърне *нея* във вещица е нищожна. На бързи обороти филмът сякаш иска да превърти човешката история на *виновността*, но не за да я отрече, преработи, а за да я потвърди в нейната наказателна неизбежност, защото щом Хаосът царува и Схемата не може да се справи с него, разумът е отчаян и е време за

гИноцид:⁵

...Започва да търси, нощем, докато тя спи, качва се с газена лампа на тавана, там, където са запуските ѝ... нали е писала. Оставила е следи, потвърждаващо объркващи: обесени вещици, вещици на клада, голи женски тела, над тях надвесени мъже в изследователски унес... Жигосване... И нейният почерк в тетражките – все по-несвестен, все по-разкривен... огледало на душата ѝ... Луда е. Подвела се е в собствените гуми, повярвала е във всичко, което би следвало да отрече, ако има и капка разум. Луда е.

Едем вали, не спира да се излива, природата е все по-неуютна... Той работи върху *нея*, сериозен е, води запуски... разумът иска да с-хване болестта, да умири собствения страх. Предлага ѝ последна игра: размяна на ролите, преобръщане в световите – сега той е Природата, тя Разума („фигурите” настояват на своята „чистота”, натрапчиво библейски): Тя пита какво иска от нея – *да те нараня*, отвърща – *как?* – *като те убия*... Само че този страх е единствено негов,

природата не може да ме нарани, тя е само зелената отвън...

природата е вън, но и вътре, поправя я той, а тя се усмихва състрадателно-иронично, *о, онази природа, която кара хората да правят лоши неща на жените?* Точно за нея е писала и на него му се струва, че е напипал онази нишка, която ще направи доказателствата на разума му непоклатими, те и тъй са до болка всеизвестни и всички „на нейна страна”. Само че „не работят”, защото *няма доводи срещу Едем*, Едем преобръща всеки довод... разбира се, не жените са зли, злините са извършени срещу тях, на нея обаче не *това* ѝ е проблемът, точно *това* е била тезата ѝ, докрай *обезценена* поради Едем, в пространствата на Едем:

⁵ Това е автентичното заглавие на поредната част на филма, но редакторите явно не се бяха „справили” с него, защото в субтитрите беше преведено „геноцид”.

Ако човешката природа е зла, това означава също, че природата на сестрите...

...нарича ги „сестри”, той не издържа. Разбираш ли какво говориш?

Всъщност тя говори само *едно* – за злото и че се чувства *виновна* за него. Накърнена е, целостта е разцепена, безразлични са ѝ теориите, идеологиите, феминизма, защитите и нападенията... тя е Другаге. Иска Друго. Заг Всичко стои Друго. В *Едем социалният космос е неприложим* и филмът систематично се подиграва с него, с претенцията му да се разпростира навсякъде, да бъде всичко, погрива го в баналността му...

...жените не контролират телата си...

...можете ги контролират – той вече многократно го показва.

*...и ето, любят се. Лицето му е студено, някъде другаге е, но го прави заради нея, в *технологията* на акта е, без страст... Можете контролират телата си и нейната ярост избухва, не издържа повече, историята влиза в перверзиите на любовно желание, което *телесно* иска да разбие мрака втвърдил се между тях, да устои Едем в един безнадежден *удар... удари ме...* иска тя, той отказва, не иска да я удря, недопустимо е... не е *такъв*...*

...значи не ме обичаш.

...добре... може би не те обичам.

*...и следва развързката. Тя бяга навън гола, предава се на Едем, ляга върху земята му, тялото ѝ е като изсечено в гънките на мрака, опитва се да съхрани връзката *сама... стани зелена...* ѝ беше казал и тогава тя стана, сега обаче няма разтваряне, а пълно отделяне, мастурбиране, в което тялото се засебва и вече не може да бъде *със и за друг...* Той въпреки всичко *игва*. Покрива я. Това вече е *безлюбовна любов...* Второ грехопадение.*

*Разумът не спасява. Природата не спасява. Кое би могло да *спаси*?*

Тяхната история свършва тук. Останалото е разправа, отвърдсловесна – Той срещу Тя, трябва да остане само един Аз. На границата са, тя отново се загръща в скръбта, неговият разум става разсъдъчен. Храни се със собствените си говори и полудял от своята невъзможност, се обръща срещу себе си. Обяснява ѝ, че доброто и злото нямат нищо общо с терапията (нима не е така?), че е обсебена от идеята за някакво въображаемо зло, упорито прорастващо в нея и само той може да ѝ *помогне*... тя обаче не разбира, бронирана е в скръбта си... *Добре, не ме разбирай – вярвай ми!* – изрича в мига, когато се чувства напълно безсилен. В разума не се вярва, в Бог се вярва. Той обаче вече си е повярвал. Връща се към заключенията от аутопсията на Детето, разглежда снимки... намира доказателствата... Посоките са сбъркани, обувките са разменени – лявата – гясна, гясната – лява, тя системно ги е разменяла... нито случайност е случилото се, нито съдба... било е *преднамереност, нарочност на злото, което е в Нея...*

Запълва върха на триъгълника: АЗ (*самата ТЯ*). Няма съмнение.

Тогава, в този миг, *тя* връхлита. Като разкрит престъпник?

На *гледация* реакцията е първосигнална. Антихристът се яви, показва се... Очите се притварят в ужаса на сцените, които следват, *тя* не го унищожава, *тя започва* да го унищожава, дълго, със сагистично постоянство, вярно, и себе си също, защото след пробивите в плътта, кървавата еякулация, следва нейната собствена кастрация, отказ от удоволствието завинаги, отказ от възможност за *връзка*, невъзможност на любовта... и един лайтмотив, контрапункт отекващ в небето над Егем, който в този миг се е превърнал Аг...

Изостави ме... копеле... изостави ме...

Кой всъщност я изостави? *Кое е онова, което беше изоставено?*

...и все пак...

...и все пак *той* я уби. Рационално, систематично и умно. *Тя се остави*, намери пътя за потъване в блатото на скръбта... Последва *сестрите си*...

Остана *Той*, за да се върне в света, в

Епилога

след *Остави ме* да плача.

Над Егем мъглата е гъста, всичко е така сиво, *той* върви по обратния път ранен и обезсилен, сив човек с патерици, движи се бавно, минава край огромното сухо дърво в центъра, самото то патерица на тайнствен живот скрит дълбоко в сърцевина под кората му...

...излиза... патериците са вече невидими, скрити в гушата, дълбоко в тялото... изтощен е, погледът му празен без израз... земята обаче дава плод... храни се с ягоди и къпини... толкова сам е... като в пустиня...

...не, не е сам, нали природата е неунищожима?...

от хоризонта към погледа му, през поляните и голините прииждат жени... талази жени... не е *тя*, но какво ли значение има...

толкова много...

...и всичко е цветно... небето над него е синьо...

...горчива е само музиката, проникнала във всемира, в ядката на гушата...

...тихо бездумно е...

...остави ме да плача.

Слег II

...и виното в чашите е разлято, червени отблясъци в светлината на лампата... масата, кухнята, банята, стаята... Вътре е топло, вън продължава все така да вали зимен дъжд, всеки миг капките ще се превърнат в кристали...

- Не изпитваш ли облекчение? Може да се погледне и като класически трилър за заспиване с happy end.

- О, да, нещата заеха мястото си.

- Впрочем не стана съвсем ясно кой е Антихристът... Той или Тя? Все пак всичко клонеше към Тя...

- А може би То... но няма значение...

...виното се втича в тялото, сгарява... Вдишвам дима от цигара, нещо припламва в пепелния спомен на преживяното... и едно дълбоко усещане за невъзможен катарзис, за продължаваща рана... невъзможно посочване... Антихрист няма, никой не е Антихрист, за да бъде стоварена върху него вината – както и Христос още го няма в тяло, както и Той не е въплътен, така и Антихристът е „при-таен“ там, където не може да бъде убиван, побеждаван, неназовано-назован и безмилостно действащ като лишеност, липса... в нищото на безлюбовността – самата Безлюбовност...

- За какво мислиш? Пак ли за това?

- О, не... съвсем друго... спомних си Бес⁶... как от небето прозвъняха камбаните... пак бих го гледала...

- Да... и аз бих, някога... но чуй сега колко е тихо, дъждът се превърна в сняг...

...наистина, тихо е... небето е замръзнало, чувам снежинките...

- Изгаси лампата да ги видя...

- Ето сега, щом искаш...

...тъмно е, спят се... до утре ще застелят земята...

...студено... болезнено и красиво...

⁶ Героинята от Порейки вълните на Ларс фон Триер.