

Радован Бигович*

Протоиерей проф. д-р Радован Бигович е преподавател по въведение в богословието и по сравнително богословие и доскорошен декан на Богословския факултет на Сръбската Православна Църква. Той е предстоятел на храм "Св. Архангел Михаил" в Белград и е един от водещите сръбски богослови днес. Текстът е част от неговата книга *Църква и общество* (Београд, 2000), която предстои да излезе на български език.

Ролята на Църквата в съвременната цивилизация

Съвременната цивилизация, в която живеем, е родена в недрата на натуралистичната метафизика на субективизма, на антропологическия максимализъм (олицетворен от западноевропейския индивидуализъм), на антропологическия минимализъм (изразен в реалсоциалистическия колективизъм) и на утилитарната етика. Заг тях се спотаи́ва "волята за власт", която е била дълбоко вкоренена в средновековното западно християнство и която е достигнала своя връх чрез наистина грандиозен научно-технически и технологичен напредък. Без оглед на всички различия между евроамериканската гражданска демократична цивилизация и източноевропейската тоталитарно-комунистическа цивилизация, които са очевидни, между тях има дълбоки сходства и много неща, които ги свързват същностно. Тези два свята съществуваха върху почти идентични метафизични основи и предпоставки, а именно: единствено възможният съществуващ свят е този материален, видим, измерим и количествено разбираем свят. Той е устроен разумно и закономерно. Ако съществува някакъв друг свят или битие, който е онтологично различен

*В редакцията на списанието тази статия възбуди дискусия. Някои я приеха напълно, други бяха (и са) несъгласни с определени твърдения относно западната култура, трети счетоха статията за лансираща остарели възгледи. Безспорно е, обаче, че в нея има толкова ярки и дълбоки оценки, че и "сплавени" с онова, което може да събуди несъгласие, те образуват цялост, способна да възбуди ума към сериозен размисъл. Най-накрая – статията представлява ярко репрезентативен пример за цяло направление в съвременното православно гледище за Църквата и света.

К. Янакиев

от този свят, той е нереален и няма никаква връзка с този свят. Човекът не е нищо друго освен природно същество, част от материално съществуващия свят, а неговата метафизична гаранция и основа е този свят. Доколкото човекът, като част от разумния свят, е също разумен, той има способността да "контролира" света, да предвижда разумно неговите явления или да предизвиква в него реакциите, които желае с помощта на науката и техниката.

От това логически следва, че животът може и трябва да се организира и устройва изключително **рационално** и **планово**. Поради това, историята е своеобразен **логически провиденциализъм** и цялата е насочена телеологично, а крайната цел е съвършеният свят. Нейният пролог е **хаосът**, а епилогът е съвършеният **порядък** – космосът. В нея всичко е необходимо и нищо не е условно или възможно. В света се допуска съществуването на деструктивното, непредвидимото, нагонното, ирационалното, но съществува увереността, че всичко това може да се постави под контрол. От това метафизично положение естествено следва неограничената вяра във възможността за съществуването на едно съвършено обществено устройство, което е еднакво изгодно и приемливо за всяко общество и народ, и то във всяко време. Това не е нищо друго, освен **социален утопизъм**, вяра във възможността за съществуването на "земен рай". Всичко това се слива в една идеология, в един начин на мислене и манталитет – в **идеологията на прогреса**, която е станала доминираща и властваща идеология за по-голямата част от света и върху която се основава съвременната научно-техническа или световната цивилизация.

Идеологията на прогреса (напредъка) предполага постоянния ритъм и подем в

производителните и потребителските блага, независимо дали става дума за материални блага, за научно знание или за т. нар. цивилизационни блага. Добро е онова, което е *полезно* и което носи печалба. Основната цел на живота е колкото може повече да се произведе (да имаш) и да се консумира. Всичко трябва да бъде подчинено и да служи на тази цел, защото това е основната и висша ценност на живота.

Най-голямата заслуга за осъществяването на тази цел принадлежи на науката и техниката, тъй като те повишават **продуктивността** до неочаквани размери, като същевременно намаляват и облекчават физическия труд. Затова техните истини и постижения не трябва да се поставят под въпрос. Задачата на човека във времето на изоланост, на безработица и на безделие е **дионисиевата оргия**, възможно по-голямата "консумация" на материални блага и на всички магии, които му предлага съвременният "вавилонски" пазар. Човекът няма причина да размишлява през свободното време, тъй като и тогава за него мисли някой друг. Безупречно професионално му се сервира какво ще яде, как да се облече, къде да пътува, как да намери приятел, брачен партньор или как да използва свободното си време. Той трябва само да **плати** и съответно да консумира онова, което е заработил.

Архитектите на съвременния свят смятат, че за да се развива, разпространява и за да бъде по-силна световната цивилизация, трябва да се изпълнят определени условия. Първо, трябва да съществуват определени правила и процедури, задължителни за всички хора и народи. Второ, световната цивилизация и идеологията на прогреса предполагат интеграцията, свободното движение на хора, стоки и капитали. За да се осигури това и за да се

осъществи желаната интеграция, трябва да съществува **международно право**, което се установява винаги "отгоре", от най-мощните центрове на политическата и обществената власт. Чрез международното право се регулира публичният живот на обществото, както и общественият морал. За да се постигне това е необходимо да се установи демократична държава, чийто основен субект е безличният гражданин, след което се прилага "планиране" на семейството като основна клетка на обществото, планиране на училището и образованието – където основна цел става създаването на "специалисти" – и приспособимостта към нуждите на пазара. Крайната цел е единна политическа система, обща валута, един световен съд, обща данъчна система, една световна банка, един център за световно икономическо планиране, един център за контрол на раждаемостта и образованието, една световна армия, една религия, единна световна култура и общ център за световна хуманитарна помощ.

Вероятно най-големите препятствия за осъществяването на тази цел са метафизическите положения, които утвърждават човека едновременно като лично същество и като същество на общността, традиционното семейство, традиционното училище, Църквата, националните държави с монархическо устройство, автентичните национални култури.

Всичко това комунизмът е премахнал със сила, а Западът – с много по-изкусни и, на пръв поглед, много по-хуманни методи, но не по-малко опасни и ефикасни. Разрушаването на семейството продължава с усиляване влиянието на феминистките движения, с легализацията на хомосексуализма, с изравняването на брачните и извънбрачните връзки, с планирането на семейството, с правото на аборт и т.н. Идеята за "народния суверенитет" е въз-

никнала първо в Римокатолическата църква, а след това е разпространена и приета от Реформацията на Лутер и Калвин, особено по време на Френската революция, като е премахнала "суверенността" на монарха и е неутрализираща диктата на "малцинството" над "мнозинството". Когато е станало ясно, че диктатурата на "мнозинството" над "малцинството" е също толкова опасна както диктатурата на "малцинството" над "мнозинството", основният демократичен принцип **еден човек – един глас** и идеята за суверенността на народа са започнали да се коригират посредством доктрината за **човешките права**. Народният суверенитет е заменен от гражданския суверенитет, а към това трябва да се добавят и т.нар. **права на националните малцинства**. Така светът днес се позовава изключително на човешките права, но в много малка степен на националните и колективни права. Макар да са имали за цел защитата на основните човешки права, което несъмнено е дало определени резултати на Запад, доктрината, а и всички международни конвенции за правата на човека са имали и друга цел – разрушаването на тоталитарните режими в Източна Европа или поставянето им под контрол. Въпреки желанието наистина да бъдат защитени правата на "малцинствата", има и друга цел – отслабването на националните държави и на националното съзнание. Като идеология на насилието комунизмът се срути почти в половината свят и сега ние се намираме под неговите руини. На пръв поглед евроамериканският свят е все още безгрижен, привидно проспериращ и интегриращ се, опиянен от изкушението на **триумфализма**, но и с дълбоки рани и травми. Може би не са далеч от истината твърденията, че западноевропейската цивилизация се намира в началото на своя край. Тя е проникнала дълбоко в нашия менталитет, което не осъзнаваме

достатъчно, защото се намираме в оковите и под руините на комунистическата идеология. При това сме дълбоко нещастни, че няма някой, който да ни побутне и западният свят да ни приеме безрезервно в своите обятия и да ни подаря всичките си блага, които не сме имали и които нямаме. Забравяме или ни се привижда, че Западът е дълбоко вкоренен в Изтока, а Изтокът в Запада.

Съвременната цивилизация се изправя лице в лице с два почти нерешими проблема, които сама е създадала. Това са засилващата се **екологична криза**, която заплашва да се превърне в катастрофа и заплахата от избухването на нуклеарна и атомна война. И двата проблема заплашват с унищожаване на човечеството, а за отстраняването им все още не са намерени методи. Така наречените екологични миротворчески движения не решават проблема, защото и самите те изповядват идеологията на прогреса, която причинява тези проблеми.

За протагонистите екологичната криза и постоянната опасност от световна война служат като средство за разпространяването на идеологията на прогреса. Който не приема правилата и стандартите на тази идеология бива провъзгласяван за опасност за "световния мир" и в този случай срещу него са допустими всички мерки.

Прогресивистката идеология, както и създадената върху нея евроамериканска цивилизация, проявява тенденцията и изпитва нуждата да се разпространява в районите, в които досега не е успяла просто затова, защото е изчерпала почти всички природни ресурси в териториите, които досега е контролирала. Сега на нея ѝ остава или преоткриването на нови ресурси и нови пазари, или стагнация и рецесия, което би било началото на нейната смърт. Може да се очаква, че тя

ще се разширява чрез всички средства, което ще има за последица голямото разделяне на света на все по-голям брой бедни, от една страна, и на все по-богати, от друга. Заедно с това, според сегашните оценки, за три десетилетия съотношението на населението на планетата ще бъде 90% към 10% в полза на черната и жълтата раса, което е съразмерно на отношението между бедните и богатите. Всичко това може да предизвика големи нещастия и катастрофи, войни и изтребления.

Когато става дума за Църквата и на Изток, и на Запад има два принципа, които са съществували и които все още са валидни: 1/ Вярата е **частно дело** на всеки отделен човек и 2/ Църквата е отделена от държавата и обществото, което **държавата** регулира. Тези принципи имат една и съща последица: **невъзможност за влияние върху света**. Разликата е само в това, че в страните на реалния социализъм Църквата беше гонена жестоко, така че вярващите се чувстваха като граждани и хора от друга категория (и те бяха такива), докато на Запад вярващите се чувстваха свободни хора. Образно казано, в комунистическите страни вярващите носеха на гърба си мишена, а много хора упражняваха стрелба по мишената, защото това беше обществено полезно. Църквата и вярващият Божи народ бяха наранявани и днес носят много рани, но центърът на мишената – сърцето на Църквата – е останал незасегнат. На Запад християните нямаха такава мишена на гърба, но техният организъм беше разяждан от смъртоносен вирус, който се разпространява по начина, по който се разпространява злокачественият тумор, но те не знаеха за това. Така сега съществува един тежко ранен с прострелни рани, чийто живот не е застрашен и един тежко болен, без видими рани, но смъртно болен.

По своята същност съвременната цивилизация е **нецърковна**, индиферентна към вярата и всички метафизични въпроси и проблеми. Тя може би не е **антицърковна**, но във всеки случай е **антиклерикална**. Тя толерира всяка вяра и убеждение и теоретично, и на практика. Аналогично на общественения плурализъм трябва да се установи компромис между всички вери, което се изисква от идеологията на прогреса. Оттук икуменизмът не е нищо друго освен своеобразна дипломация. Съвременният свят не понася **Църквата**, християнската общност, християнството и култура, но приема християнството, ако то е сведено до нивото на естествена, индивидуална религия и ако верските институции са съобразени или "лоялни" към обществените институции, защото в този случай те не пречат, а напротив, служат на основната цел – **прогреса**. В този смисъл държавата и обществото насърчават и помагат на религията и на религиозните институции. Доколкото вярата е "частно дело" на всеки отделен човек, а Църквата е "отделена" от държавата и обществото, те на практика са две успоредни и несъединими явления. В рамките на прогресивистката идеология, свързването на Църквата и обществото е невъзможно, защото вярата се движи в сферата на "индивидуалното" и "частното", а обществото и държавата – в сферата на "обществено" и "колективното". Някой може да бъде вяряващ частно, в свободното си време, в неделя, но официално и през останалите дни той трябва да бъде дисциплиниран гражданин, който се придържа към морала и правилата, които важат в обществения живот. Държавата е "светска", образованието – "светско" и "секуларно", а такива са и общественият морал и живот. Намесата на Църквата във всичко това е недопустима. Всички нейни желания да се включва активно в живота на обществото се квалифицират или ка-

то стремеж към **клерикализъм** или като **фундаментализъм**, което е смъртен грях. Никои не гръзва да постави под въпрос или по някакъв начин да застраши догмите на прогресивистката идеология.

В тази ситуация Църквата е обусловена от обществените организации и институции - предимно от държавните. Доколкото отношенията на Църквата и обществото (държавата) не могат по никакъв начин да бъдат органично свързани, а някакви отношения все пак трябва да съществуват, техните взаимоотношения се регулират от конституцията, от гражданското законодателство или от специална договореност (конкордат). Установеното по такъв начин отношение има за последица разрушаването на цялото ядро на човешкия живот на две сфери - *обществена* и *частна*, *материална* и *духовна* – факт, който предизвиква в човека шизофренно духовно състояние. Заедно с това Църквата се превръща в маргинално обществено явление, без почти никакво реално влияние върху конкретния живот, или пък християнството се свежда до естествена, индивидуална религия, а Църквата до обикновена верска институция или верски управителен орган. Тя е принудена или да се съобразява и подчинява на света, или да се оттегли от света, което и в единия, и в другия случай означава нейното самоотричане и самоунищожаване.

В тази ситуация вярата не е стил на живота, Църквата не е начин на съществуване. Вярата е само лично интелектуално убеждение, индивидуален морал, индивидуално участие в обряда и индивидуално спасение. Такава духовна среда свежда богословието до индивидуално интелектуално постижение. Богословското познание се измерва с правилността на заключенията, които се утвърждават от пра-

вилата на формалната логика или с позоваването на утвърдени авторитети (Свещеното Писание, институционалният орган на църковното управление). Такова познание превръща Бога в **понятие**, което не предполага никаква връзка с Него, а Неговото действие в света и Неговите чудотворни енергии се пренебрегват или напълно се отхвърлят. В Бога може да се вярва, може да се притежава определена интелектуална "информация" за Него, но трябва да се живее (това е желателно и обществено полезно) като че няма Бог, като че Той не съществува. Църквата може да бъде само "верски синдикат", "верски управителен орган", но не и евхаристийно тяло, общност на любовта, която дава идентичност на всеки. Тук критериумът на истината и знанието не е опитът, придобит в евхаристийното събрание, действие и практика, т.е. от самия църковен факт, а е в индивидуалното дело и достижение или в най-висшия институционален орган на Църквата.

За да просъществува в такъв свят, Църквата, която живее в нецърковен свят, заобиколена от масовата, а не от християнската култура, от цивилизационния, а не от християнския морал, показва тенденция към може би несъзнателно приспособяване към идеологията на прогреса. Самите християни също губят своето църковно самосъзнание и свеждат Православието и християнството до индивидуална естествена религия. Това се прави под различен предтекст, но най-често под предлог за "осъвременяване" и "приспособяване". Християните сякаш са забравили, че Църквата е отвъд пределната безнадеждност на индивидуализма, както и това, че да бъдеш член на Църквата предполага принасяне и внасяне на всяко събитие от живота и знанието в Църквата като **евхаристийна общност и отношение**.

Религиозният индивидуализъм и институционализъм са толкова силни, че вече се приемат като нещо, което е присъщо на самото битие на Църквата. Днес виждаме как и самата Църква произвежда "блага" и организира "служби", които отговарят на потребителския манталитет. За осъществяването на тези цели се използват методи, които са се оказали ефикасни в организирането на продуктивността. Това са рекламата, медиите, обвързването с компаниите за производство на филми и дискове, увеличаването на религиозните вестници и списания, организирането на религиозен туризъм, на спектакли и митинги. Вярващите са сведени до нивото на "потребители" на религиозни блага, свещениците – до нивото на "специалисти" и "професионалисти" за задоволяване на "религиозните нужди", а Църквата – до "религиозна институция".

Доколкото това не нарушава установеното движение на прогресивистката идеология, съвременната държава и обществените институции са готови дори да помогнат на Църквата и на християните в тези усилия, защото те помагат за тяхното развитие и осъществяване. Ако вярата има функцията на "бизнес", тя е обществено желана, трябва да ѝ се помага и да се утвърждава.

Обобщено погледнато – нещо, което е съпроводено с определени опасности – може да се каже, че съществува тенденция към това, отношенията между Църквата и обществото да не се развиват във взаимна видима конфронтация, а да се превърнат в отношения с производствен механизъм – от типа на мултинационалните компании. Създават се общи банки, предприятия, холдингови компании, които обслужват по законите на пазара и на основата на собствените си интереси. Светската и църковната администрация са почти напълно съгласу-

вани и еднакво "ефективни", като и едната, и другата са еднакво проявени от бюрократизма.

В посткомунистическите страни и общества Църквата е изправена пред още едно изкушение: **етнофилетизма** и **етноцентризма**. Това е тенденция към "национализация" на Христос и Православието, както и тяхното приспособяване и адаптиране към националните идеологии и моментните политически нужди. В същността си това е свеждане на Православието до местно и партикуларно ниво, до част от националния фолклор и традиции, тъй като в хората се създава илюзията за вяроност към "вярата на предците", за собствена "невинност" и за "невинно страдание". Не се забелязва фактът, че снес Православната църква съществува в нецърковен свят, в свят, в който традиционните християнски ценности и култури имат само музейна и археологическа ценност, а съществуващите ритуали и обреди имат значението на обичай и магия. Видимата тенденция на Запада да колонизира този свят във всички планове и да го превърне в духовен депозитар само подхранва антицърковния национализъм и патриотизъм – нещо, което тласка тези народи далеч назад в историята. Когато угари последният час на комунизма, медиите и центровете на политическата власт създадоха убеждението за съживяването на вярата. Като последица от това, в Църквата навлезе нецърковен манталитет и начин на мислене, който е чужд за нея – нещо, което малцина забелязват. Всичко това се прави, за да не се стигне до реални промени и преобразяване, но едновременно с това – за да се създаде илюзията и убеждението за реални промени на всички планове. Важното е човекът да не се изправя лице срещу лице с реалността. У нас много вярващи само "присъстват" (което им

дава правото да се наричат вярващи), но не "участват" активно в живота на Църквата.

Сега, когато се задушаваме под руините на един неприроден свят, имаме главно два типа отношения или позиции спрямо света, който ни заобикаля: **манихейско**, което се отхвърля, и то панически, съществуващият свят, който ни заобикаля и **угололатрийно-магическо**, което издига съвременната цивилизация до нивото на божество.

Съществува, някакво очарование от "златния телец", някакво опиянение от тоталитарния пазар, който става сурогат на тоталитарната държава. Докато някои се възбуждат в миналото и обръщат към него, са склонни да превърнат цялото минало в мит и легенда, други се взират в бъдещето, омагьосани от утопията. Но изглежда, че и единият, и другият път са еднакво гибелни. Това създава пълна дезориентация и безидейност, смут, лъжливи дилеми и неспособност да се помирим по места. Постава се въпросът: има ли алтернатива?

За православните християни единствената алтернатива пред този свят е Църквата, т.е. мъчителната подвижническо-творческа обнова на евхаристийния и църковен възглед за света, както и евхаристийното преживяване на Бога, света и човека. Първата наша задача е да се вкореним екзистенциално "в дома на Отца", в Църквата Божия. Колкото по-бързо и по-здраво се вкореним в неграта на Църквата, толкова по-рано ще придобием предпоставката за това, да видим и да разберем правилно света, в който живеем. Излизането и отчуждението от Църквата винаги води след себе си до обременен и помрачен възглед за света и човека. Единственото лекарство, чрез което може да се предотврати екологич-

ната катастрофа е евхаристийният свят, което предполага радикална и коренна промяна на позицията спрямо света и начина на живот. За християните светът е дар на светата Божия любов, а наш дълг е да приемем и да запазим този дар с любов и благодарност, а не само да го употребяваме и подчиняваме.

Необходимо е да заменим антропологичния минимализъм и максимализъм с антропологичния **богочовешки реализъм**, т.е. с православната антропология, която еднакво утвърждава човека като лично и уникално битие, и като битие на общността. Това преживяване и позиция спрямо живота предполага непрестанното саможертвено излизане от себе си, от своето "его"; предполага съществуване и съживяване с **не-аз-а**, с **гругия**, преди всичко с живия Троичен Бог, с Извора и Подателя на живота. Човекът не е самодостатъчна и самозатворена монада (индивид), а личност, която по необходимост предполага съществуването на друга личност и взаимна връзка в любов и взаимно отношение. Християните са част от света и са отговорни за него, но не са само от света и за света. Тяхната истинска и единствена родина е небето, Божият престол. Този свят "лежи в злото" (1 Йоан. 5:19), а раят на земята е невъзможен. Животът не може да се програмира рационално. Това обаче не предполага бягство от света, а творчески подвиг и усилие този свят да не се превърне в ад. Задачата на християнина е да бъде в света, но да не бъде от света.

Православието е съборна, католична, универсална истина и живот. То е полезно и спасително за всички; то или има общо значение, или няма никакво значение. Нито един народ не е извън божествената любов и план и затова Православието не трябва да бъде обусловено нито от гържавата, нито от нацията, нито от опре-

делен тип култура. Пагубната идеология на национализма може да бъде разрушена *отвътре* само от автентичното православно самосъзнание и съвест. Със западните християни не можем да говорим на идеологически език и с езика на миналите епохи. Напротив, нужно е да покажем любов, да разберем техните проблеми и рани, и след това чрез саможертвена любов и подвиг да се върнем и обновим общото Предание. В историята единството на християните (единство в Истината, вярата и любовта) може би е невъзможно, но това не ни дава правото да се откажем от него – стремежът към това единство е наша задача.

Църквата не трябва да бъде против обединението и интеграцията на народите, гържавите и света. Нейната задача е да открие на света метафизичните предпоставки на единството и да изгражда това единство на евангелски основи - нещо, което дава истински плодове. Днес светът се обединява формално, с помощта на наложени "отгоре" правила, които са мотивирани от саможив интерес и егоизъм. Такава привидна интеграция по-скоро разделя, отколкото съединява и свързва хората и народите. Единството в Истината, във вярата и любовта не може да се замести от правните норми и различните конвенции за правата на човека.

Съвременното интегриране на света върху т.нар. цивилизационни основи предполага единство без различие и свобода. Това единство погубва народите и нациите (превърща ги в безлична маса и тълпа), националните култури и особености. Това е и най-голямото изпитание пред новия световен ред, тъй като такива единство и унификация са неестествени. Християнското единство предполага единство в свободата и различieto и свобода и различие в единството.

Днес в света е живо съзнанието за човешките права, но Православието трябва да върне на света съзнанието за човешките **задължения**, така че те да не се превърнат в своята противоположност и самоотричане – нещо, което се случва често.

Християнската култура и наследство, от които сме отделени, могат да бъдат върнати само чрез Църквата и всеки груг път е рискован. Днес се появяват много партии, движения, православни братства, които ежедневно публикуват “обяви” и “декларации”, програми и устави като изтъкват в тях нуждата от обнова на Православието и националните традиции. Тази обнова най-често се изразява в организирането на лектории и издаването на вестници и списания с религиозно съдържание, като почти цялата активност се изчерпва с пароли. Независимо от добрите намерения, в действителност става дума за подкопаване на самата Църква. Ако всичко това не е включено в евхаристийния и светотайнствен живот на Църквата, то е безплодно, защото тогава става дума за някакво християнство без Христос. Ако целият ни живот не е включен в Литургията, то тайнството на Църквата и църковните обреди се свеждат до формата, церемониала и ритуала, и имат само магическо, но не и екзистенциално значение. Във всеки случай естественото индивидуално благочестие и морал, естественото знание за Бога, са по-добри от липсата на всякакво благочестие, всякакъв морал и всякакво знание за Бога, но те не са достатъчни. Така не се достига до края на пътя, до крайната цел. Днес от християните се очаква истинско свидетелство и готовност да дадат всичко за Христос, но да не дават Христос за нищо. Не става дума за някакъв православен фундаментализъм, а за обнова на истинския човешки и Божии образ.

Днес Църквата не може, а и още дълго няма да може, да придобие обществена и политическа власт, каквато е имала някога в историята и може би е добре, че няма да има такава политическа власт. Идеите за християнска империя, (царство) и за народи, които са се конкретизирали и обективирали посредством клерикалния и теократичен модел на гържавата, преживяха своя исторически крах. Християните не трябва да променят външните форми на света, политическите системи и гържавните режими. От тях се очаква да променят света “отвътре”. Ние не сме православни християни генетично и по наследство, а чрез **личен** избор, чрез приемането на това, че нашият начин на съществуване ще бъде идентичен с начина на съществуването на самата Църква. Днес православните сърби са “малцинство” в сръбския народ, така както са малцинство християните в света, но това не трябва да притеснява и да обезкуражава. Важно е това “малцинство” да бъде “сол” и “светлина” на света, свето семе, което да дава свети плодове и да ражда свети Божии хора. Докато това свето малцинство се забелязва и разпознава, народът е жив и още не е изчерпал своята духовна сила. Ако християните са потопени в битието на света и ако не се различават от света по делата си, това е знак за духовна атрофия. Днес ние не сме православен народ (въпросът е дали някога въобще сме били), но имаме **свето малцинство**, което се увеличава, което е знак, че не сме изоставени от Бога и че ще превъзмогнем и надживеем всички изкушения, които са паднали върху нашите немощни плещи.

Ако християните и Църквата не трябва да се стремят към политическа власт и към това да управляват света, това не означава, че те са пасивни пред всички предизвикателства на това време. Те трябва да се стремят да оцърковят кул-

турата, училището, нацията и целокупния обществен живот. Ако не могат да оцърковят държавата, ако не могат да я убедят да влезе в Църквата, те са длъжни да направят всичко, за да обезсилят нейния сакрален авторитет до най-ниската възможна степен и да направят всичко, та Църквата да не се подчини на държавата. За осъществяването на тези цели Църквата трябва да си служи с евангелските методи, с други думи, с **ненасилие**. Тази оправдана грижа за света, социалната и милосърдна мисия на Църквата не трябва да поставя в друг план онова, което е приоритетна задача на Църквата – спасението на света от греха и смъртта.

Днес Църквата не може да реши сръбския национален и държавен въпрос, нито натрупването на социалните и икономически проблеми и всички, които очакват от нея това, ще бъдат разочаровани. Църквата няма готови "рецепти" за изход от съществуващата криза, но тя може и трябва да открие истинската жизнена перспектива, да събира и съединява духовно разпръснатия и разсеян по света народ, да го насочва към Небесния Йерусалим, да го освободи от оковите на историята.

Днес нашата Църква има много рани. Под влиянието на различни исторически условия в нея е проникнал един манталитет и

начин на мислене, който ѝ е чужд. Тя обаче се намира на най-добрия път, по който може да превъзмогне кризата на църковното самосъзнание и да оцъркови собствената си организация и институции. Тогава тя ще бъде (надявам се, че това ще се случи скоро), онази истинска движеща сила, която променя и преобразява света; ще бъде в състояние да се бори с всички видими и невидими полуистини и неистини на съвременната цивилизация, която много напомня на старозаветната вавилонска кула. Най-голямата сила на тази цивилизация е в лицемерието, доведено до съвършенство, и в привидната хуманност. Тази нейна невидима съблазнителна сила е най-голямата опасност за съвременния човек и затова паническата борба срещу нея не води до резултат. Тя трябва да се тълкува и променя, а най-верният път за това е Църквата Божия. Няма по-проницателни очи, посредством които могат да се разпознаят по-добре всички аномалии и клопки.

Превод от сръбски: Свилен Тутеков

Райнхолд Нибур

Райнхолд Нибур (рог. 1892 - ум. 1971 г.) е американски християнски мислител, причисляван обикновено към едно от най-забележителните направления на протестантското богословие през 20 век - т. нар. екзистенциална (или диалектическа) теология, сменила през първата половина на века либералния протестантизъм с неговите твърде секуларистични и моралистични тенденции. Нибур вписва името си редом с такива големи протестантски богослови като Карл Барт и Паул Тилх. Основен тон както на творчеството на Нибур, така и на цялото направление на диалектическата теология, е едно връщане към радикализма на вярата, освобождаване на християнството от твърде плиткото морализиране, както и в призива към човека да осъзнае дълбинната си греховност и безсилие пред лицето на Изкупителя. Сред другите представители на диалектическата теология, Р. Нибур се отличава и със своята изострена рефлексия върху историческото битие на човека. Сред най-важните негови съчинения са: *Моралният човек и неморалното общество* (1932); *Тълкувание на християнската етика* (1935); *Природата и предназначението на човека* (2 т. 1941-1943); *Вяра и история. Сравнение на християнските и съвременните възгледи за историята* (1949). Текстът, публикуван тук е глава от книгата *Различавайки знаците на времената. Проповеди за днес и утре* (Ню Йорк 1946).

Тайнство и смисъл

Сега виждаме смътно като през огледало, а тогава - лице с лице; сега зная донейде, а тогава ще позная, както и бидох познат. (1Кор. 13:12)

Свидетелствата на религиозната вяра биват обърквани далеч повече от онези, които претендират, че знаят твърде много за тайнството на живота, отколкото от тези, които казват, че знаят твърде малко за него. Отхвърлящите всяко знание за пределната тайна на живота са така впечатлени от факта, че през огледало се вижда **смътно**, че по-скоро биха заявили, че през него не се вижда нищо въобще. В историята на културата подобна позиция е позната като агностицизъм. Агностицизмът не вижда практическа

полза от опита да се разреши тайната на живота. Но всъщност в нито един културен период агностиците не изобилстват. Далеч по-голям брой хора забравят, че през огледалото **виждат** смътно. Те претендират да знаят твърде много.

Претендиращите да знаят твърде много могат да се разделят на две групи: първата – на **показно** религиозните и втората – на нерелигиозните люде.

Нерелигиозните свеждат проблема за човешкото съществуване и тайната на сътворения свят до системи от лесно установими смисли. Те отричат, че в живота или в света въобще има някаква тайна. Когато откриват определена предхождаща причина за последващ ефект в природата, те са сигурни, че са постигнали цялото знание за това защо дадено нещо съществува. За тях природната предпоставка е адекватното обяснение за всяко нещо, което възприемат.

Религиозната група, от своя страна, приема, че целият сътворен свят е несамопонятен. Те **виждат**, че той сочи извън себе си към едно тайнствено основание на съществуването, към една енигматична сила отвъд всички познаваеми жизнени сили и към една "първопричина" отвъд всички познати причини, но обикновено претендират да знаят твърде много за тази вечна тайна. Понякога те категорично определят границите на разума и последващите граници на вярата отвъд разума, и твърдят, че знаят точно до каква дълбочина на вечната тайна може да проникне разумът и после - докъде стига вярата. И макар да правят разлика между вяра и разум, те в същото време така смесват и объркват разума и вярата, че заявяват, че могат да дадат **рационално** и ясно дефинирано обяснение за характера на Бога и за вечното основание на съществуването. Те прецизно

определят могъществото и мъдростта на Бога и обясняват точната степен на Неговия контрол и предзнание за стабачното. Те правят дисекция на тайнствената връзка между умствените качества на човека и жизнените му способности и претендират да знаят точния предел на physis, psyche и nous; на тялото, душата и духа. Те знаят, че човекът е безсмъртен и защо това е така; а също и каква точно част от него е смъртна и каква – не. По този начин те опразват тайнството на единното духовно и физическо човешко съществуване. Те познават географията на рая и на ада, какво има там и каква е температурата.

Истинската християнска вяра трябва да се движи **между** онези, които твърдят, че знаят така много за природния свят, та той престава да сочи тайната отвъд себе си и другите, които твърдят, че знаят толкова много за тайнството на "невидимия" свят, че цялото благоговение пред неговата тайна и скритност изчезва. Истинната вяра трябва да приема, че ние виждаме смътно като през огледало, макар чрез вярата ние да проникваме достатъчно до сърцето на тайнството без това да ни обърква. Истинната вяра **разрешава** тайната на живота – чрез **тайната** на Бога. Тя приема, че никои аспект на живота или на съществуването не обяснява сам себе си, дори и след като всички известни причини и следствия са установени.

Цялото познато съществуване сочи отвъд себе си. С разбирането, че то сочи отвъд себе си към Бога, ние утвърждаваме, че тайната на живота не разлага живота до безсмислие. Вярата в Бога е вяра в едно последно **единство** на живота, в една крайна всеобемаща **цел**, която държи заедно всичките различни и често противоречиви области на съгласуваността и смисъла. Една истинна вяра не отбелязва този тайнствен източник и завершение на съ-

ществуването като просто Х, или като някаква неизвестна величина. Християнската вяра е – най-малкото - вяра в откровението. Тя вярва, че Бог **ни се е показал**. Тя вярва, че Той е говорил чрез пророците и накрая – в Своя Син. Тя приема откровението в Христа като последно указание за тайната на Божията природа и цел в света, и особено за тайната на връзката между Неговата справедливост и милосърдието Му. Но тези нишки водещи към тайната не елиминират периферията на тайната. Бог остава *deus absconditus*.

Измежду ветхозаветните пророци Второ-Исаия¹ има изключително сетиво за полусянката, светлия кръг на тайната, която обкръжава вечното и Божественото. Той настойчиво утвърждава дистанцията между Божествената премъдрост и човешките желания: "Кой е разумял Духа на Господа, и е бил Нему съветник и Го е учил?" (Ис. 40:13) Той подчертава трансцендентността на Божествената власт: "Той е Оня, Който седи над кръга на земята, и живеещите по нея са като скалци пред Него; ... Той обръща князете в нищо, съдиите земни прави като нищожни." (Ис. 40:22-23). Според пророка въпросът за смисъла на живота не бива да бъде задаван с прекалена настойчивост: "Горко ономува, който се препира със Създателя си...Ще каже ли глината грънчарю: "какво правиш?" ...Горко ономува, който казва на баща си: защо си ме на света произвел? на майка си: защо си ме родила?" (Ис. 45:9-10). Вярата, както я разбира пророкът, различава смисъла на съществуването, но не бива да се опитва да го определя прекалено грижливо. Божествената премъдрост и цел трябва винаги да бъдат отчасти скрити от човешкото разбиране, защото – "Моите мисли не са ваши мисли, нито вашите пътища са Мои пътища, казва Господ. Но както небето е по-високо от земята, тъй Моите пътища са по-високо от вашите пътища, и мислите Ми – по-високо от вашите

мисли." (Ис. 55:8-9)

Усещането едновременно за тайна и смисъл е може би най-сбито предадено в четирисесетата глава на Исаия, където, практически на един дъх, пророкът заявява първо: "Наистина, Ти си Бог **съкровен**, Бог Израилев, Спасител." (Ис. 45:15), но настоява също и, че Бог **е открил** Себе Си: "Не тайно говорих Аз, не в тъмно място на земята; не казах на Иакововото племе: "напразно Ме дирите". Аз съм Господ, Който изрича правда, Който открива истината." (Ис. 45:19). Този двоен емфазис е свършеното символическо изразяване както на смисъла, който вярата различава, така и на полусянката на тайната, която тя разпознава около сърцевината на смисъла.

Ние знаем за същественния характер на отношението на Бога към света. Той е Творец, Съдия и Спасител на людеите. И все пак Той не разкрива Себе си напълно и мислите Му са твърде високо, за да бъдат постигнати от човешката мисъл.

II

От няколко века в интелектуалния живот на съвременния човек преобладава един бунт срещу средновековната вяра. Основните принципи на модерната култура се определят от вярата на съвременния човек в науката и съпротивата му към авторитета на религията. Този конфликт между вярата, която е процъфтявала през тринадесети век, и онази - процъфтявала през седемнадесети и осемнадесети век, е конфликт между две форми на вяра, които - всяка по свой начин - скриват периферната полусянка на тайната на живота и правят тъмното

1. Учените библеисти наричат по този начин онази част от старозаветната книга на пророк Исаия, която се счита за написана по-късно в духа на пророк Исаия от също тъй боговъдъхновен мъж, вероятно проникнат от неговите мисли и визии. (бел.ред.)

ядро на смисъла твърде голямо. На средновековният католицизъм не му е липсвало благоговейното усещане за тайната. Църковните ритуали често превъзхождат по-рационализираните форми на протестантската вяра със своето поетическо изразяване на тайната. Има, например, известно предимство в това Символът на вярата да бъде пят, а не просто казван. Музикалните и поетичните форми на Веруюто подчертават изключителното утвърждаване на вярата, което Символът съдържа и леко снизват точните детайли на символизма, чрез който основното утвърждение е изразено. Това е едно преимущество на литургическата тайнодействена Църква, което иначе се вътвърдява в безмилостен фундаментализъм когато всеки най-малък детайл се откроява в едно тържествено рецитирано Верую.

От друга страна обаче, същата тази католическа вяра съчетава със своето поетическо чувство един претенциозен рационализъм. Внимателното четене на работите на Тома от Аквино би впечатлило задълбочено изучаващия ги с един елемент на претенция, който изпълва възхода на католическата вяра през "златния" тринадесети век. В тях изглежда няма тайна, която да не е внимателно анализирана, нито висота на екзистенцията, която да не е премерена. Различните Божествени атрибути са определени грижливо и съотнесени един към друг. Тайните на човешката душа и дух са овладяни и най-щателно рационално дефинирани. Знае се точната линия, която отделя справедливостта от несправедливостта. Вяра и разум са така преплетени, че характерното определение на всяко е обвързано с другото. По този начин е създадена една твърде внушителна структура. И все пак, навярно е било възможно да се предвидят съмненията, които тя в крайна сметка ще пов-

дигне. Посредством основаването си на предпоставки, всяка греда и отсек в умозрителната структура са съоръжени със съвършена логическа последователност. Но основата е несигурна. Това е основата на вярата, в която безвременните утвърждения на християнството са съчетани с детайлизираното знание, характерно за до-научната епоха. А епохата на науката постави под съмнение цялото основание от предпоставки и видимо опразни цялата структура.

Новата научна епоха пък се опита да отрече дори още по-категорично тайната. Епохата на науката проследи взаимовръзките в природния свят, изучи различните причини, които са в основата на различни явления във всяка област на природната съгласуваност и стигна до заключението, че познанието разсейва тайната. Тайната беше просто мракът на невежеството, който светлината на познанието отгони. Религиозната вяра се окажа – според тази епоха – просто страх от непознатото, който може да бъде разсеян от последващото знание. В единия случай "духовното," "вечното" и "свръхприродното", приети като отделна и обособена област на съществуването (вместо като последно основание и пределна мяра на единството на съществуването), са определени с такава точност, че полусянката на тайната е унищожена. В другия случай пък "природното," "временното" и "материалното" се предполага да са разгадани в такава пълнота, че престават да сочат отвъд себе си към една пределна тайна. Съществуват значителни различия между тези два начина на възприемане на света около нас и дълбочината на екзистенцията вътре в нас; но различията не са по-големи от приликата между тях. И двата подхода съдържат елемент на човешка **претенция**. И двата не успяват да разумеят, че през огледало ние виждаме **смъртно**.

III

Ние виждаме смътно, като през огледало, когато се опитваме да постигнем заобикалящия ни свят. Защото никоя естествена причина никога не представлява пълно и адекватно обяснение на последващото събитие. Последващото събитие е несъмнено причинно свързано с предходните събития, но то е само едно от многото неизказани възможности, които са можели да се случат. Библейската идея за божествения Творец лежи на различна плоскост в сравнение с научните схващания за каузалността. Тези двете стават взаимно изключващи се, както се случва в споровете от последно време, единствено ако, от една страна - отричаме тайнствения елемент в сътворението и се отнасяме към него като към точно обяснение на това, защо нещата са такива каквито са и стават това, което стават; и ако - от друга страна - отречем тайната, която засвоява процеса на причинността в природата. По този начин двете измерения на смисъла, всяко твърде точно определено, влизат в конфликт едно с друго.

Ако се премисли по-искрено и по-честно това поле на свързаност, което наричаме природа, то сочи към едно властово поле отвъд себе си. Това поле се постига от вярата, но не е напълно познаваемо. Това е онази тайна, която разрешава тази на природата. Но ако се отрече тайната и в двете полета, смисълът, който хората претендират да разпознават в тях става твърде нагласен и пресметнат. Дълбочината на смисъла се унищожава в процеса на неговото точно разграфяване. Следователно чувството за смисъл се задълбочава, а не се отменя от съзнанието за тайна.

Постигането на нас самите пък е дори още по-голяма мяра гледане смътно като

през огледало, отколкото разумяването на околния свят. Ние сме "дивно устроени" (срв. Пс. 138:14). Човекът е природно същество, подвластно на своите нужди и ограничено от природните предели и все пак той изследва епохите и се докосва до крайчеца на вечното. Независимо от ограничеността на своя живот, той постоянно има задължения и отговорности, които достигат самото сърце на вечността.

Отзад и отпред Ти ме обгръщаш и слагаш ръка върху мене.

Дивно е за мене (Твое) знание, - то е високо, не мога да го постигна
(Пс.138:5-6)

изповядва псалмопевецът и записва универсалното човешко преживяване на чувството по отношение на Божествения законодател и съдия.

Къде да отида от Твоя Дух, и от Твое лице къде да побягна?

Възляза ли на небето - Ти си там; сляза ли в преизподнята - и там си Ти.

Взема ли крилете на зората и се преселя на крайморе, -

и там Твоята ръка ще ме поведе, и Твоята десница ще ме удържи.

(Пс.138:7-10)

И след това псалмопевецът описва безграничния характер на човешкия дух, който се въздига над и отвъд всички пределни ограничения, за да срещне и да се почувства срещнат от Божественото.

Крайността на човешкия живот, бидейки противопоставена на безграничното качество на човешкия дух, ни дарява с една дълбинна тайна. Ние сме енигма за самите себе си.

Има много форми на съвременната мисъл, които отричат тайната на нашия живот като редуцират измерението на човешката екзистенция до нивото на природата. Ние сме животни, ни казват, с малко по далечен досег на разума и малко "по-сложна централна нервна система" от другите неразумни твари. Но това е един очевиден отказ от действителния ръст на човешкия дух. Ние може да сме само малко по-изобретателни от най-мъдрата маймуна, но - поне доколкото ни е известно - в душата на никоя маймуна няма нито Weltschmerz (мирова скръб), нито тревога за това какво тя е и какво трябва да бъде, нито посещение от Божествен Обвинител, който "отзад и отпред я обгръща" и от Чийто дух тя не може да избяга. Сред животните няма нито тревожно съзнание, нито решимост, стремяща се да престъпи всички природни предели и да стане извор и за най-високо благородство на духа, и за най-гемонично безумие.

Ние сме тайна за самите себе си в собствената ни слабост и величие и тази тайна може да се разреши само отчасти когато се докосваме до висините на тайнственото измерение на вечното, в което се виши куполът на нашата собствена свобода.

Тайната на Бога разрешава тайната на собственото аз в една осмисленост. Чрез вярата откриваме извора на нашия живот: "Той ни е създал, и ние сме Негови" (Пс.99:3). Тук откриваме и автора на моралния ни дълг: "съдия ми е Господ" (1Кор. 4:4). Тук е и увереността за нашето осъществяване: "а тогава ще позная, както и бидох познат" - заявява св. ап. Павел. Сиреч, независимо от висотата на нашата визия никои човек не може да изпълни смисловата структура, в която е въвличен, освен като чрез вярата внемем, че е "познат" макар самия той да "знае само

донейде." Човешкият дух достига отвъд предела на природата, но не възприема напълно равнището на реалността, до което се докосва. Всяка интерпретация на живота, която отрича тази висота на реалността, понеже завършва в тайната, дава една фалшива картина на човешкия ръст. От друга страна всяка интерпретация, която се стреми да постигне пределното измерение чрез знанието и символите на познатия свят също дава неистинна представа за човека. Подобни богословия прикриват крайността на човешкото знание. Ние виждаме смътно както през огледало, когато се опитваме да различим Божественото основание и цел на човешкия опит - виждаме само чрез вярата. Но чрез вярата ние наистина **виждаме**.

IV

Изворът на злото в нас е почти така тайнствен както и божествения извор и цел на нашия духовен живот.

"Защо, Господи," извиква пророка, "си допуснал да се отбием от Твоите пътища, да се ожесточи сърцето ни?" (Ис. 63:17) Ние искаме добро, а вършим зло. По думите на св. ап. Павел, "с вътрешния си човек намирам услада в закона Божи, но в членовете си виждам друг закон, който воюва против закона на моя ум." (Рим. 7:22:23) Склонността към зло, която е първоначално наклонността към извънмерност на себелюбието, се противопоставя на нашите съзнателни желания. Ние сме и се предали. "А щом върша това, що не искам, не аз го върша вече, а грехът, който живее в мене. И тъй, намирам у себе си такъв закон, че, кога искам да върша доброто, злото стои до мене." (Рим.7:20), казва св. ап. Павел, опитвайки се да обясни мощното ни стремление към злото, противостоящо на съзнателните ни намерения. Тук има

една дълбока тайна, която съвременната култура разреши просто. Тя интерпретира човека като едно по съществуването си добродетелно създание, което се е предало на злото по своето невежество или поради лошите икономически, политически и религиозни институции. Тези прости теории за историческото зло не обясняват как добродетелните люде от други поколения са сътворили злото в тези наследени институции, или как простото невежество може да даде на злото в човека този позитивен тласък и демоническа енергия, с които то често изразява себе си. Разбирането на съвременната култура за злото в човека не може да въздаде дължимото на трагическия и смуцаващ аспект на проблема.

От друга страна ортодоксалното² християнство често е давало догматически отговор на този проблем, предполагащ тайна, който обаче веднага засенчва тайната с догматическата формула. Хората за зли, заявява християнската ортодоксия, поради "Адамовия грях," който се е предал на всички люде. Понякога се допуска начина на това предаване да остане тайнствен, а понякога пък се идентифицира с порочността на акта на възпроизвеждане. Това догматическо обяснение предизвиква оправдан протест и недоверие от страна на съвременния човек, особено поради това, че като цяло то е формулирано с език и символи взети от до-научната епоха.

Всъщност има велика тайна в самото това, че човекът, който е сътворен такъв, че да не може да изпълни живота си по друг начин освен в своите ближни, и който в известна степен съзнава този закон на любовта вътре в самата си природа – постоянно се стреми да превърне ближните си в оръдия за своите желания и предмети на амбициите си.

Ако се опитаме да обясним тази склонност към самолюбие, можем да открием различни възможни обяснения. Можем да кажем, че това се дължи на факта, че човек съществува като съединение на природата и дух, на свобода и необходимост. Бидейки слабо същество, той се тревожи за живота си; а бидейки находчив, въоръжен с хитростта на духа, той се стреми да превъзмогне своята несигурност чрез множество различни инструменти, които са оставени на негово разположение от самия източник на свободата му. Неизбежно обаче, сигурността, която той гири за себе си, е купена с цената на сигурността на останалите люде. Бидейки незначителна твар, придаваща си голяма важност поради ръста на свободата си, човекът използва своята сила, за да скрие слабостта си и така пада в злото на любовластието и себе-идолопоклонството.

Тези обяснения на човешкото себелюбие са достатъчно правдоподобни сами по себе си, но са погрешни когато утвърждават, че особената амфибийна ситуираност на човека – който отчасти е потопен във времевия процес, но отчасти го трансцендира – трябва неминуемо и по необходимост да го изкуши за едно извънмерно самолюбие. Тази ситуираност **не създава** зло, ако не се тълкува погрешно. От къде идва **погрешното** и тълкуване? Библейският мит за змията, която "съблазнява" Ева като ѝ внушава, че Бог ревнува човешката сила и иска да ѝ постави предел изглежда е твърде дълбок. Самото положение на човека го изкушава за зло, в случай, че той не желае да приеме специфичната слабост на своя тварен живот

2. Тук под "ортодоксално" християнство Р. Нибур няма предвид Православието (на гр. ортодоксия), а - както е обичайно за протестантската словоупотреба - християнството на традиционните до-протестантски църковни деноминации, включващи както Православието, така и католичеството (б. р.)

и е неспособен да открие пределния източник и цел на своята екзистенция отвъд него самия. Именно човешкото неверие и гордост изкушават човека за греха. И всяко подобно изкушение предполага един предварителен "изкусител" (на когото змията е символ). Така например, преди човекът да грехопадне, според библейския мит, се е състояло падането на сатана от небесата. Дяволът е паднал ангел, който отказва да приеме полагачото му се място в строя на нещата и възжелява положение равно с Бога.

Следователно това е истинската тайна на злото – то пред-полага себе си. Независимо колко назад ще го проследим при един индивид или род, или дори преди историята на рода, едно задълбочено изследване на природата на злото ще ни открие, че в изкушението, което води до греха вече има елемент на грях, и че без вече предпоставеното зло, последвалото зло не би възникнало по необходимост от ситуацията, в която човекът се е оказал. Именно това има пред вид Киркегор когато казва, че "грехът полага себе си." Това е тайната на "първородния грях," за която Паскал вярно отбелязва, че "без тази тайна човекът остава тайна за самия себе си."

Чисто социологическите и историческите обяснения за появата на злото въобще не се докосват до дълбочината на тайната. Християнските догматически обяснения я улавят до някаква степен, но я затъмняват още щом я открият чрез своите примислени догматически формули. Когато засяга проблема за греха, чувството за смисъл неизменно се смесва с чувството за тайна.

Ние виждаме смътно като през огледало, когато се опитваме да разберем причината и природата на злото в собствените ни души. Но виждаме по-проницател-

но, когато знаем, че гледаме през огледало, отколкото когато претендираме, че този дълбинен проблем е ясно осветлен.

V

Последната тайна за човешкия живот засяга неговата непълнота и начина на неговото изпълнение.

Тук отново съвременната култура е решила цялата тайна в един прост смисъл. Тя вярва, че историческият процес е такъв, че гарантира пределното изпълнение на всички легитимни човешки желания. Тя е убедена, че историята, **както такава**, е изкупителна. Днес хората може и да са потиснати, може да живеят в бедност и конфликти и може да смятат, че "годините им се губят като звук" (Пс. 89:9), но съвременният човек е сигурен, че ще има едно "утре", в което на бедността и войната, и на цялата несправедливост ще бъде сложен край. Простият отговор на проблема за пределната човешка фрустрация, който съвременната култура предлага в най-различен облик, е утопия. Историята е, според най-характерното за съвременния живот мислене, един процес, който постепенно затваря пукнатината между това, което човекът е, и това, което следва да бъде. Трудността при този отговор е, че няма никакво свидетелство за това, че историята има подобен ефект. В колективните човешки начинания прогресът на историята дарява и злото, и доброто с по-голяма потенция и следователно, тайната за това как историята ще се изпълни остава в сила на всеки етап от човешките завоевания. Всъщност тя би могла да изрази себе си с по-голяма острота в бъдещето, отколкото в миналото.

Освен това – никое колективно гостигежние не разрешава проблемите на индивида. Индивидът по-нататък трябва да

разбере, че колективният живот на човека е и негова пределна морална фрустрация, и негово изпълнение. Защото няма човешко общество - а и не може да има - чиято морална посредственост да не потресе най-висшите морални скрупули на индивида. И още - индивидът умира преди което и да било от обещаваните колективни завершения на историята.

Но това не е всичко. Проблемът за смъртта е дълбинно свързан с проблема за греха. Човек умира с натежала съвест и следва да изповяда заедно с псалмопевца: "защото ние изчезваме от Твоя гняв, и от Твоята ярост сме в смущение" (Пс. 89:7). Всеки честен само-анализ трябва да ни убеди, че ние завършваме живота си във фрустрация не само защото "не можем да хванем това, което сме достигнали," т. е., защото сме крайни съществува с твърде ограничени понятия за едно ограничено консумиране на живота, но също и защото сме грешници, които постоянно внасят зло в действията на Божественото провидение.

Отговорът на християнството е вярата в "опрощаването на греховете и живот в бъдещия век." Ние вярваме, че само една власт, по-велика от нашата собствена може да изпълни несвършения ни живот, и само една Божествена милост може да ни изцери от собственото ни зло. Знаменателно е, че св. ап. Павел добавя този израз на християнска надежда непосредствено към думите, че ние виждаме смъртно като през огледало. Ние виждаме смъртно като през огледало сега, "а тогава" ще виждаме "лице с лице." Сега ние знаем "донейде," а "тогава" ще познаваме както и бидохме познати. Тази християнска надежда прави възможно да гледаме на всички затруднения и тайни на живота без да се страхуваме извънмерно.

В друг контекст св. ап. Павел заявява: "В затруднение сме, но се не отчайваме" (2Кор. 4:8). Можем да разделим света на такива, които не се затрудняват, такива, които са затруднени до отчаяние и такива, които са в затруднение, но не се отчайват. Тези, които не се затрудняват са разрешили всички тайни и трудности на животът посредством някоя проста схема на осмисленост. Тази схема е винаги твърде проста, за да оправдае дълбочината на човешкия проблем. Когато живота се открие в целия му ужас, или в цялата му красота, схемичките се сгромолясват. Оптимизмът отстъпва пред отчаянието.

Християнската вяра не претендира да решава всички затруднения. Тя изповядва смъртността на човешкото зрение и трудностите на вярата. Но успява да избегне отчаянието, защото се държи здраво за същностната благост на Бога както ни е открита в Христа, и затова е уверена, "че ни смърт, нито живот...-ще може да ни отлъчи от любовта Божия в Христа Исуса, нашия Господ" (Рим. 8:38-39).

Не може да се отрече обаче, че същата тази християнска вяра често бива вулгаризирана и обезценявана до степен всяка тайна в нея да бъде опразнена. Християнската вяра в рая понякога бива също толкова евтина и дори по-вулгаризирана от съвременната вяра в Утопия. Тя може да е дори още по-неспособна да изрази пределното затруднение и пределната увереност на вярата. В този случай, както и в други, които разгледахме, една вяра, която мери последното измерение на съществуването, но отхвърля всяка тайна в това измерение, е почти равностилна на плиткото кредо, което редуцира човешката екзистенция до нивото на природата.

Нашата ситуация е такава, че по причина на свободата на духа ни, нашите цели надхвърлят пределите на крайността на физическото ни съществуване. Вярата би могла да усети сигурността на едно окончателно завершение на живота надвишаващо силите ни и едно окончателно очистване от злото, което внасяме в живота с погрешните си опити да го изпълним със свои собствени сили. Но вярата не може да разреши тайната за това **как** ще се случи всичко. Когато погледнем в бъдещето, виждаме смътно като през огледало. Важното тук е, дали ще се изкушим да се отчаяме от непълнотата и фрустрацията на живота и дали можем, с вярата си, да се осланяме на Божествената мощност и премъдрост, които изпълват оставащото иначе непълно. Вярата, която разрешава да твърде голяма степен тайната – отрича крайността на цялото човешко знание, включително и на познанието във вярата. Вярата пък, която е завладяна от тайната – отрича белезите на Божествения смисъл, които проблясват през затрудненията на живота. Нужната съчетаност на смирение и увереност определяме точно, когато утвърждаваме, че виждаме, но приемаме, че виждаме смътно като през огледало.

VI.

Нашата основна задача в това изложение на Павловите думи беше да разберем, че християнската вяра съзнава полусянката на тайната, която заобикаля понятието ѝ за смисъл. В заключение обаче, трябва да подчертаем, че нашата вяра не може да се идентифицира с поетическите форми на религията, която почита тайната без каквото и да било понятие за смисъл. Всички подобни поетически форми на вярата могат да бъдат поставени в категорията на почитанието на незнайния Бог, пример за което е религията, която Павел среща в Атина. Срещу тази рели-

гия Павел поставя вярата, която се корени в увереността, че тайнственият Бог ни е открил Себе си, и откровението на Неговите природа и цел, постигнато във вярата, трябва да бъде заявено: "Когато вие, без да знаете, почитате, за Него аз ви проповядвам" (Деян. 17:23). Това утвърждение на вярата почива на убеждението, че Божественото не е **просто** тайна, понеже самата му сърцевина е разкрита за онези, които са способни да възприемат Божественото откровение в Христа. Именно с увереността на тази вяра св. ап. Павел уверено се уповава на едно бъдещо изпълнение на несвършеното ни знание: "сега зная донейде, а **тогава** ще позная" (1Кор. 13:12). Това, че вярата приема откровения ни смисъл като тържествуващ над тайната на съществуването - е израз на надеждата, че "тогава ще позная." Вярата има надеждата, че накрай цялата тайна ще бъде разрешена в свършеното знание на Бога.

По този начин вярата в религията на откровението е от една страна различна от просто поетическото възприемане на тайната, също както е различна и от философиите на религията, които намират идеята за откровението лишена от смисъл.

Откровението е безсмислено за всички форми на рационална религия, които подхождат към тайната на живота с увереността, че човешкият разум в крайна сметка може да разреши тайната. Християнската вяра е верният начин да се изрази величието и немоцта на човека по отношение на тайната и смисъла на живота. Тя е признание за човешката **немоц**, защото - за разлика от "естествената религия" и "естественото богословие" - тя не смята човешкият разум за способен да разреши енигмата на съществуването, понеже знае, че човешкият разум сам представлява една енигма, която се опитва да постигне. Тя е признание за **ве-**

личето на човешкия дух, понеже утвърждава, че човекът е способен да разгадае знаците на Божествената тайна и да приеме даденото ни от Бога откровение за Неговите назначения. Тя е изповядването **едновременно** на немощта и силата, защото признава, че откровенията на Божественото са дадени на човека, който е способен да ги разбере, когато ги получи, но не и да ги предвиди.

Според християнската вяра има една светлина, която "в мрака свети" и мракът не може да я обземе. Разумът не запалва тази светлина, но вярата може да пониже мрака и да я постигне.

Превод от английски: Слава Янакиева

Джоузеф Собран

Джоузеф Собран
Един от най-известните съвременни американски консервативни католически публицисти. Роден е през 1946 г. в Мичиган и завършва там Eastern Michigan University. Едновременно с обучението си работи на различни места, едно от които е психиатричната болница в Инсълент. Там той бива представен на William F. Buckley Jr. - известния издател на *National Review*. Сътрудничи също на *The Human Life Review*. Пише и за *Harper's* и *The American Spectator*. Първата си книга - *Single Issues* - издава през 1983 г. и получава бляскави отзиви от критиката. Понастоящем живее и работи в Арлингтън, Вирджиния. Публицистиката на Дж. Собран се отличава с острота и категоричност на позицията.

Думите и делата на Христос

Когато бях значително по-млад почти благоговеех пред Шекспир. Той ми се струваше буквално "боговдъхновен", бидейки най-красноречивия човек, който някога е живял. И той почти запълваше онова място в живота ми, което католицизмът за кратко зае след юношеското ми обръщане.

Когато се завърнах в католичеството, в началото на трийсетте ми години, започнах да гледам на него по друг начин. Като професионален писател какъвто сам бях, аз все още го почитах твърде много, давайки си сметка колко невъзможно би било въобще да се съревновавам с него. Но вече не можех да се отнасям към него като към божество. Аз имах друг бог - а именно Бога.

Започнах да се възхищавам на думите, които наистина бяха най-вдъхновените, изречени някога: думите на Христос. Като писател, аз се чувствам поласкан, когато някой ме цитира или си спомни нещо, писано от мен. А Христос е цитиран вече 2000 години. Като човек не публичен Той не е написал нищо и ние разполагаме само с малка част от многото думи, които е изрекъл през живота Си, при това не на еврейски или арамейски, на които ги е казал, а преведени на гръцки и след това на английски език.

Думите Му имат уникална мощ, която ги прави различни от всички просто човешки гуми. Дори след двата отстъпа от първоначалния им език, те все още ни проникват и направляват съвестта ни. Те са променили света изоснови. Той не просто е вършел чудеса, Той е **говорел** чудеса. Думите, които четем от устата Му, са чудеса. Те имат свръхестествено въздействие върху всеки, който е склонен да ги възприеме.

Още едно доказателство за тяхната мощ е това, че ние им се съпротивляваме. Понякога те са ни непоносими. Също като някои от ранните ученици, които са отпаднали, ние се изкушаваме да кажем: "Това е твърда храна. Кои може да я приеме?" И това е естествена реакция на естествения човек, на грехопадналия човек.

Колкото и велик да е Шекспир, аз никога не губя самооблагане от нещо, което той е казал. Той остава съвестта ми сама на себе си. Той е изключителен виртуоз на езика, но по-голямата част от неговата прелест неминуемо се губи при превод (моля за извинение, ако това обижда немските ми читатели - немците са убедени, че Шекспир на английски език е само суровия материал за великите Шилерови преводи).

По същия начин, никои не се чувства виновен по отношение на нещо, което е било казано от Платон или Аристотел. Те често са изказвали важни и вечни истини, но никога нещо, което да ни потресе изотвътре. Ние никога не се **боим** да ги четем. Ние не сме изкушени да им се съпротивляваме, както се изкушаваме да се съпротивляваме на Христа. Думите на Конфуций и Мохамед не са пренесли за външните на тях култури нищо подобно на силата на Христовите гуми. Те понякога са много мъдри – как иначе щяха да се запазят за векове – но все пак са само човешки.

Всичко това повдига следния въпрос (и тук аз се извинявам за това, че ще засега протестантските ни читатели). Ако Библията е трябвало да бъде ръководството за нашите души, защо тогава Христос не я е написал Сам? Защо е оставил толкова много на случайността? Той обаче казва: "Небе и земя ще премине, ала думите Ми няма да преминат" (Мат.24:35; Марк. 13:31; Лук. 21:33). И засега това се оказва вярно, макар да не ни е известно Той Сам да е взимал каквито и да било мерки, за да осигури запазването на думите Си. Очевидно Той е бил уверен, че те някак си ще подействат просто поради вътрешната си сила, също както е бил убеден, че като претърпи унижението, страданието и смъртта на обикновения престъпник – ще срази всички човешки очаквания и ще изпълни страховитата Си мисия.

Св. Тома от Аквино пише, че изкуплението е дори още по-голямо чудо от сътворението. Често съм се чудел какво собствено може да има пред вид той с това и, струва ми се, започвам да разбирам. Човешкото въображение може лесно да приеме сътворяването на света от Бога. Човечеството има много разкази и митове за сътворението – вероятно

всяка култура има свои собствени. Но никої не си е представял и никое човешко същество не може да си представи въобще, че Бог ще стане човек и ще изкупи човечеството, подлагайки се на крайно уничижение, на невероятна физическа болка и смърт, като завърши живота си по начин, който дори на собствените Му ученици се е струвал напълно безсмислен.

И най-великият гений живял някога не би могъл да предвиди и предположи подобна история. Тя е съвършено противоположна на човешкия здрав разум. Тя е напълно потресаваща дори и за благоговейните и учени цудеи, които са били добре запознати с Писанието и са се молили за идването на Месия. Апостолите, които многократно са чували Самият Христос да предсказва страстите Си, участва си на Кръста, не успяват да вземат това, когато то действително се случва. Когато Неговите гуми се изпълняват до йота, вместо да проумяят това, което ни се струва толкова очевидно, те са побягнали в ужас. (Точно както ние щяхме да направим на тяхно място.)

Новозаветните евангелия са написани от хора които са видели Христос след Възкресението. Скептиците вероятно биха отхвърлили видението на св.ап. Павел като халюцинация, но Петър, Иоан и Иаков са видели Христовите страсти и след това са Го срещнали, разговаряли са с Него, хранили са се с Него, докосвали са Го. Те не са отрекли собственото си отстъпление и загуба на вяра във времето на Неговата смърт, също както гревните израилтяни в своите писания не са смекчавали множеството си отстъпления от истинния Бог, и това е станало една съществена част от историята.

Авторите на евангелията дори не повтарят настойчиво, че Възкресението е факт, тъй сякаш някой се съмнява в него. Те просто се отнасят към него като към нещо твърде добре известно на слушателите им, за да се нуждае от повече доказване. Те са готови да загинат като мъченици в подражание на Христа. Христос страдащият, а не пишещият, е трябвало да стане посредника на Благовестието за целия останал свят.

Христовите гуми, са били в паметта им неразделни от делата Му. Той е основал едно общество, което наричаме Църква, и е казал и показал на апостолите как да вършат мисията си когато Сам вече няма да присъства видимо. За мен е фатален анахронизъм да се смята, че разпространението на литература във формата на това, което днес наричаме Библия, е трябвало да представлява съществена част от тази мисия. Това е било и невъзможно преди изобретяването на печатната машина, което собствено е голям технологически напредък, но няма никаква роля в живота на Църквата преди петнадесети век. Апостолите не са възприемали – и не биха могли – книгите по начина, по който ние ги познаваме – лесно репродуцируеми в големи количества и евтино спазарявани. Преди Гутенберг всяка книга е трябвало да се препише на ръка, внимателно

да бъде пазена и е била трудно ползвана. Самото четене е било особено умение.

Животът на Църквата, както ни го предписва сам Христос, е тайно-действен. Христос никога не е заръчвал на апостолите да пишат книги – а ги е наставлял да кръщават, да проповядват Евангелието, да прощават греховете и да спомнят върховния момент от Неговото служение преди Страстите – Тайната Вечеря. Той им е делегирал Своя авторитет и е оставил много на тяхното усмотрение под ръководството на Светия Дух. Именно затова католиците придават такава тежест на Предието. Ние не сме посветени във всичките Му наставления към апостолите, но вярваме, че те са знаели какво вършат когато са основали Църквата в нейния ранен период.

В едно отношение католиците са по-фундаментални от фундаменталистите¹. Ние приемаме думите “Това е Моето Тяло” и “Това е Моята Кръв” съвсем буквално. И с първите слушатели е било така, те отхвърлили “тежките думи” (Иоан. 6:60), че да се яде Неговата плът и да се пие кръвта Му е необходимо за спасението. Той не е смекчил впечатлението, че има пред вид именно това, което казва. Дори един съвременен писател и отявлен католик - Гари Уилс, отхвърля традиционната католическа доктрина, че свещеникът, който освещава хляба и виното, ги превръща в самите Тяло и Кръв Христови. Казвам, че Христовите думи все още предизвикват съпротива. И аз именно затова им вярвам.

Какво по-голямо доказателство за Неговата Божественост би могло да съществува от факта, че все още Му се съпротивляват, и дори Го мразят - след 2000 години! Вече никои не мрази Юлий Цезар; твърде невероятно е да се мрази даже Атила, който е оставил много тежки чувства в своето време. Но светът все още мрази Христос и Църквата Му.

Обичайната форма на тази омраза е сама по себе си интересна. Заг всеки открит гонител има безброй хора, които твърдят, че не мразят Христос, но скрито Го снизват до положението на “голям морален учител”, или казват, че нямат нищо против християнството доколкото се спазва “разделението на Църква и държава”, или, под прикритието на изследователската работа, дават вид, че отсейват “автентичните” Му слова от онези, които погрешно са Му били приписвани - сякаш апостолите биха посмели да вложат в устата Му чужди думи! И сякаш подобни думи биха се оказали така дълговечни както “автентичните”! (Опитайте се само да напишете и едно изречение, което някой би приемал погрешно за Христово дориче и за век.)

Повечето секуларно мислещи хора биха сметнали за безвкусно да се разпъва на кръст християнин, макар да има някои изключения. Те предпочитат да полагат известна дистанция между себе си (или “обществото”) и Христос, да отделят светския живот от непоносимото Благовестие,

1. Под “фундаменталисти” тук се има предвид направление в американския протестантизъм, стриктно придържащо се към буквата на Писанието (но не нещо свързано с политическата конотация на тази дума, прилагана днес главно към движения в исляма) - б.р.

така че да не се чувстват задължени да откликват на Божието Себе-откровение. Едно особено ужасяващо приложение на тази изолация на обществото от християнството е редуцирането на акта на убийство на неродените деца до абстрактен политически "въпрос", тема относно която ние можем любезно "да не се съгласим."

Претендирайки, че оставят пределните въпроси отворени, те всъщност живеят в отрицание и противопоставяне на истината, дадена ни на такава голяма цена. Това, което преди е бил християнският свят – една цивилизация, изградена около средоточното откровение на Бога към човека – сега е паднало до положение на амнезия и безразличие.

Дори по-голямата част от самата видима католическа църква е отстъпила от дълга си да благовести, като се започне с предаването на католическото учение на децата. Непознаването на католическата доктрина в "Американската църква" е понастоящем и скандално, и в същото време ужасна трагедия.

Напоследък Ватиканът обиги протестантските и иудейските си партньори в икуменическият "диалог" като преповтори най-основното за католическата църква твърдение, че тя е единствената истинна църква и единствения път към спасение. Очевидно мълчаливото условие за "диалога" е било това църквата да е готова да се отрече от своята идентичност. И ние можем да разберем защо някои хора получават погрешно впечатление, дори от определени папски заявления и жестове, че съществува подобна действителна възможност. Това, обаче бе объркване, което трябваше да бъде еднозначно изяснено преди да се състои какъвто и да било честен разговор.

Христос винаги е бил, още е, и винаги ще бъде нещо твърде много, за да може човечеството като цяло да Го възприеме или асимилира. Точно както Сам Той казва, че ще бъде. Светът продължава да потвърждава истинността на думите Му.

Превод от английски: Слава Янакиева

Войната, ценностите, културите (анкета на Християнство и култура)

Войната в Ирак, или може би по-точно – вторият етап от войните в Близкия Изток, последвали ударите от 11 септември 2001 г., породиха в публичното пространство оживени, продължителни и вече започващи да се превръщат в трайна тема дискусии. Воден от убеждението, че трябва да извършва една по-задълбочена морално-екзистенциална рефлексия върху събитията и теми, които категорично белязват със себе си времето, в което живеем, екипът на сп. *Християнство и култура* реши да покани ключови български интелектуалци с публично присъствие и обществена позиция, да споделят мислите си по повод четири зададени от нас въпроса.

ХиК

1. В обществената дискусия по повод на войната в Ирак непрестанно се дебатират понятията "легитимност", "международно-правна санкция", "международен консенсус" и др., но – както при всяка война – изплуват по-фундаментални морални и екзистенциални категории, главните измежду които са "насилие", "зло", "съпротива срещу зло". При това ние сме свидетели на невероятна понятийна идиосинкразия, при която в едни среди всяка акция на сила се нарича "насилие", а всичко, което се определя, като добро и справедливо се предицира с "ненасилственост". По-нататък в порядъка на риториката на страстите ту "мирът", ту "съпротивата срещу зло" се мислят до такава степен неконкретно, че абсолютизирани като ценности, без каквато и да било оговорка, започват да произвеждат смислови абсурди.

Очевидно е, че – въпреки "горещината" на проблемите – са необходими по-ясни разграничения и повече конкретност. Ето защо: бихте ли се опитали да посочите Вашите критерии за разграничаване на "насилието" от "употребата на сила срещу зло" в сферата на обществото и политиката. До какъв предел – ситуационен и фундаментален – според Вас мирът може да остава без-условна ценност и от какъв предел нататък една война би могла да се яви "по-малкото зло".

2. Около и след терористичния удар на 11 септември 2001 г., във връзка с войните, водени от Запада, все повече се говори за морал и за религия по отношение на неща, които на пръв поглед следва да са изцяло в дискурсивната сфера на политическата аналитика. Политическият проблем – особено между Запада и ислямския Изток – все повече започва да се осмисля и обговаря **морално** (и дори религиозно). Определени интелектуални кръгове в света дори започнаха да се боят от навлизането на моралното и на религиозното в този конфликт и да ги проклинат. В отговор обаче, както че ли, и моралното, и религиозното все повече се настаняват в “зоната на сблъсъка”. Има ли, все пак днес, морална драма между Запада и Изтока. Има ли дълбинно разгаряща се война на религии, култури, менталитети?

3. До средата на 20 век чрез идеята за “бремето на белия човек” (Р. Киплинг), европейската цивилизация – християнска или постхристиянска – открито е заявявала както увереността си в ценностните си преимущества, така и в произтичащата от тях морална отговорност за ситуацията в този свят изобщо. След 50-те години на 20 век (края на “колониализмите”) тази идея е реактивно заменена от идеята за суверенното право на културно самоопределяне и за правото на “другия” да бъде “друг”. Днес сякаш и двете идеи ни разкриват своята ограниченост. Как бихте ги оценили от днешна гледна точка? До какъв предел според Вас би могъл да се простира един културен, цивилизационен релативизъм и доколко е оправдано едно оценяване на културните форми по абсолютни, универсални критерии?

Днес, след началото на войната в Ирак, поне в медийното пространство, отново се появи образът на “масовите антивоенни движения”. Някои се опитват да ги съпоставят с аналогичните тям движения от 60-те и 70-те години. Виждате ли определени различия между тях обаче? Бихте ли се опитали да ги опишете и оцените?

Отговори на въпросите на списание "Християнство и култура"

Проф. д-р Цочо Бояджиев

Философ, медиевист, автор на многобройни книги в областта на историята на античната и средновековната философия и култура. Член на SIEM (Международно общество за изследване на средновековната философия), Лувен.

1. Ориентацията в една толкова усложнена нравствена, социална, цивилизационна и в последна сметка дълбинно екзистенциална ситуация предполага коректна подгребба на ориентировъчните знаци. Първата и решаващата стъпка, струва ми се, е разпознаването на злото именно като зло и еднозначното му назоваване с това име. Не съм сигурен, че това се извършва достатъчно категорично. По-вярно е тъкмо обратното: оспорването на средствата по-явно или по-прикрито легитимира самото зло, полагайки го в условия контекст на етническото, културното или религиозното своеобразие, на икономическите или геополитическите противоборства и т.н. В действителност нашите разсъждения би следвало да имат за отправна точка няколко неоспо-

рими факта, очертаващи режима в Багдад като безусловно античужден: суспендирането на основни човешки права като правото на свободно волеизявление (да си припомним смехотворния стопроцентов вот за диктатора), инфилтрирането на тайните служби във всички обществени структури, безмилостното потушаване на всяко инакомислие, убийствата на политическите противници, агресията срещу съседите, използването на оръжия за масово поразяване срещу собствените граждани, откровеното незначително на решенията на международните институции. Всички тези добре известни неща имат общ корен – човеконенавистничество. Самата избрана и огласявана с гордост тактика на водене на война чрез самоубийства е може би най-яркият показател за една визия, при която човешкият живот е лишен от каквато и да е стойност. Нашият пръв проблем е, следователно, доколко сме готови да приемем, обясним или дори оправдаем – именно с прословутото право на „другия“ да бъде „друг“ – една такава визия за човешките стойности.

Ако признаем безусловността на последните и ако разпознаем тяхното накърняване или разрушаване за зло, то тогава следва да се запитаем, доколко едно „локално“ зло има потенциала да се разпрос-

тре и глобализира. Отговорът на този втори въпрос изглежда, прочее, по-лесен. Развалата, разбира се, тендира към себепроизволение и всяка търпимост към локалното зло (към "гребните местни диктатори") е заредена – както показва историята – с риска от индуциране на сходни поведенчески модели в постоянно гредещия в човека латентен себеунищожителен нагон. Тенденцията към нихилиране на човешкото изисква безусловно активно противоборство, усилие и поемане на риск.

Едва след пределната яснота по тези два изходни пункта има смисъл да се поставя въпросът за средствата на противостоене срещу злото. Този въпрос е наистина драматичен – не само социално, а по-скоро метафизически драматичен. Защото никъде другаде не е така силно изкушението от приумножаване на злото чрез противопоставяне на самото зло със сила. И тази драматичност няма как да бъде снета, независимо от позицията ни по конкретния конфликт. В абсолютната си стойност мирът е, разбира се, за предпочитане пред войната. Проблемът е обаче в значението на понятието за „мир“. Нека опитаме така, пренасяйки казуса в сферата на познатото нам: „Мир“ ли е екзекутирането и изселването на десетки хиляди българи през втората половина на 40-те години на миналия век? „Мир“ ли са концентрационните лагери от 50-те? „Мир“ ли е тоталната власт на репресивните органи, идеологическият диктат, изолирането от цивилизования свят, принудената материална нищета, единият вестник, едната телевизия, едната партия, единият вожд? Не смятахме ли ние за зло тъкмо дистанцираността, безразличието на Запада към тези по-перфидни форми на човекоубийство, на убийството на собствено човешкото в човека – на неговия разум и на сво-

бодната му воля? Не се ли погнусявахме повече от ситото му доволство, от немесата му, от постоянните безсмислени преговаряния и договаряния с комунистическите диктатори, които – разбира се – нямаха ни най-малко намерение да се придържат към подписаните от самите тях споразумения? И не се ли възродиха надеждите ни тъкмо когато президентът на Съединените американски щати Роналд Рейгън се обяви открито за противоборство срещу ясно дефинираната от него „империя на злото“? Войната е без друго труден избор. Тя има изглежда оправдание единствено когато се противопостави на она „мир“, който убива човека.

2. Аз не съм склонен да разглеждам морала или религията като „нагстроени“ наг социалния и икономическия живот феномени. Опасенията от моралния код на подобни конфликти се пораждат именно от представата за наличието на автентичен – политико-икономически – пласт на човешкото съществуване, отразяван по „превърнат“ начин в сферата на човешките вярвания, манталитети, интерпретации и страсти. За мен нравствеността в широк смисъл е същностен конституент на човешкото битие. В този смисъл конфликтът, разбира се, има своя морален обертон, но важно е да се каже, че разделителната линия в това противоборство преминава не толкова между религиите, етносите или манталитетите (при все че се припознава като минаваща между тях), колкото между по-дълбокото екзистенциално отнасяне към човека и ценностите на неговия живот. Тази разделителна линия може да се види например във факта, че докато едната страна в конфликта огласява всеки загубен свой войник, то другата съобщава единствено за цивилните жертви (заради пропагандния ефект), но никога и за военните си загуби.

3. В либералните общества от втората половина на двайсет век идеята за правото на „другия“ да бъде „друг“ се наложи постепенно като парадигма на модерното мислене и световъзприемане. Тази идея без съмнение има могъщ хуманен заряд. В същото време в нея е скрита една особено изкусителна подкана, водеща към сантиментализирането ѝ, към хипостазирането на „дружеството“ и свръхоценностяването ѝ просто като „дружество“. Нередността при подобна екстраполация е в редуцията на съдържанието на самата „дружество“, което отнема по същество драматизма на различаването. Понеже „друг“ е и онзи, който убива с камъни прегрешилата млада жена; „друг“ е и насилникът над деца; „друг“ е и танцуващият от радост при гибелта на хиляди хора на 11 септември 2001. Всички тези форми на „дружеството“ сигурно подлежат на разумно обяснение (традиции, физиология, политика), което обаче не сменя дълбинно човешкото им неприемане. Впрочем самата „дружество“ може да бъде конституирана като такава единствено от хоризонта на някаква нейна „заедност“ с онова, спрямо което тя се явява „друга“. В този смисъл хоризонтът на универсалността и абсолютността е метафизическото условие за възможността на всяко различие и разнообразност.

4. Пацифизмът в неговата невинна непосредственост се основава на естествената човешка предразположеност към избягване на насилието и прекомерния риск. В този смисъл всеки нормален човек е по природата си пацифист. Като социална позиция обаче нещата стоят по-различ-

но. Смущаваща най-напред е избирателността на обекта за нападки. Мощните антивоенни движения най-вече в Западна Европа останаха безразлични към инвазиите на Съветския съюз в Чехословакия, в Афганистан или Чечня, не ги забелязахме и когато Ирак окупира Кувейт. „Борбата за мир“ (показателен оксиморон!) се води като че единствено срещу „подпалвача на нови войни, американския империализъм“, както гласеше едно популярно клише от недалечното ни комунистическо минало. От друга страна тревожен е отказът от същностен анализ на измеренията на оня „мир“, който би трябвало да се възцари след прекратяването на бойните действия; отказът да се отговори дори на въпроса, какво би сторил един диктатор с онези свои сънародници, които са му се противопоставили или дори само не са го защитавали достатъчно усърдно. На такива въпроси обаче трябва да се отговаря. Подминаването им е особено лицемерно, особено когато се знае, какво собствено се е случило с „предателите“ и дори с „предателските народи“ в Съветския съюз след Втората световна война. Особено противно у нас е ангажирането с пацифистките движения на онази именно партия, която и в идеологията си разделяше войните на „справедливи“ и „несправедливи“ (прочее, каква е Руско-турската война от 1877-78?), която снабдяваше тъкмо диктаторски режими с оръжия, която не отрони и дума за военните престъпления в Афганистан или Чечня. Различията в антивоенните движения в миналото и сега вероятно трябва да се търсят именно в подобен тип ангажименти на политически субекти.

Доц. Райна Гаврилова

Културолог, автор на изследвания върху българската възрожденска култура, както и в областта на антропологията. Зам. министър на културата в правителството на България 2000-2001 г.

1. Отговорът се съдържа отчасти във въпроса – употребата на сила срещу злото е **политически** допустима тогава, когато насилието (и най-крайната му форма – отнемане на човешки живот) е по-малкото зло. Проблемите за намиране на мярката (кое е по-малкото зло) се решават количествено (брой жертви, продължителност), правно (злоумисъл, рецидив и т.н) или легалистично (придържане към общоприети конвенции). Когато политическото и моралното мислене се разделят, ситуацията се прояснява, защото политиката вярва на квантифицирането и процедурите: ако жертвите могат да предотвратят по-големи жертви, ситуацията става безвъпросна.

Поставянето на въпроса в морален план незабавно ни хвърля в безпокойство. Правозащитниците твърдят, че основни човешки права са онези, пред които отстъпват правилата на демокрацията (волята на мнозинството), тоест онези, които отнемат легитимността на политическото. Когато два морални принципа влязат в конфликт, единият трябва да отстъпи, защото не може да бъде променян, за да се “нагоди” към обстановката. В морален план сблъсъкът се артикулира много по-мъчително: кога е оправдано насилието спрямо друго човешко същест-

во, кога е допустимо отнемането на човешки живот, макар и несъзнателно. Има ли по-висша ценност от правото на живот? Един живот по-малко ценен ли е от 100? Оправдано ли е жертването на (чужд) човешки живот в името на морални каузи (свобода)? Завиждам на хората, които споделят система от убеждения, например религиозни или правозащитни, за които отговорите са част от тази система. Тя може да е удивително противоречива: привържениците на правото на живот (противници на аборта) в САЩ най-често са привърженици и на смъртното наказание; противниците на смъртното наказание в Европа, по принцип са защитници на правото на избор (убиване на зародиши) – но притежава вътрешна самолегитимация. Не мисля, че има универсални критерии, по които да се “разреши” употребата на сила по принцип срещу злото по принцип. Изправени сме пред мъчителен морален избор, който се прави във всяка конкретна ситуация и в този избор влизат, съзнателно или несъзнателно множество съображения. Това е “бремето на модерния човек” – ужасната свобода да се прави морален избор при всяка ситуация.

2. Драмата според мене е политическа – криза на съществуващата досега рамка на уреждане на международните отношения, която се изграждаше върху принципи и ценности, изработени в процеса на еволюция на гръко-християнската култура в Европа и Северна Америка (автономия на индивида, права на човека, свобода на воля и избор, обществен договор, възможност и необходимост от рационално мотивирани действия, разделение на властите, произход на властта от делегиране на права (представителна демокрация). Глобализацията издигна на политическо ниво големи или агресивни общности, които приемат друга система от ценности, обществено санкционирани в

различни принципи на обществен живот и политически отношения (върховенство на колектива над индивида, предопределеност на света, традиционно политическо устройство, божествен източник на авторитета, неравенство по дефиниция, по религиозен и полов признак и т.н.). Тоест по същество конфликтът е културен, но се артикулира в политически категории и се изразява в политически сблъсъци – единствено възможните.

3. Правото на другия винаги се ситуира в някакво съжителство и взаимодействие и това взаимодействие се регулира от социални и политически конвенции, които правят възможно съжителството. Другостта е абсолютно право до предела, в който започва да застрашава "моята" другост. Запазена територия на другостта е частният живот, или да речем културната общност. Но и това е относително: съществува група норми, определяни като човешки права, които са универсални и чието нарушение отменя правото на другост. Ако културната гру-

гост разрешава на родителя да пребива детето си, тя отваря възможността за намеса в частните права. Ако индивид пребива сексуалния си партньор по взаимно съгласие, това е неговото право на другост. Същите права важат и в общественения живот. Ако дадена общност избира да следва своя харизматичен лидер в рамките на националната си територия, пък бил той и авторитарен, това е право на общността. Ако въпросният диктатор застрашава сигурността на съседите си или изтребва собственото си население с отровен газ, той губи правото си на национален суверенитет.

4. Съвременните антивоенни движения са обединителна рамка за многопосочни недоволства: пацифисти, анархисти, природозащитници, антиглобалисти, вегетарианци, религиозни фундаменталисти, политически опоненти и пр. Обезпокоителното е, че повечето от тях стигат само до проблемите и почти никога не предлагат алтернативен (и възможен!) път за следване.

Веселин Методиев

Историк, работи в сферата на българската история след Освобождението от 1878 г. Министър на образованието и зам. министър-председател в правителството на България 1997-99 г., отговарящ и за вероизповеданията.

1. Насилието е основното понятие, което трябва да послужи при отговора на Вашия въпрос. Употребата на насилие над хората в една държава от страна на управляващите е обществено зло. За да бъде премахнато, натискът трябва да идва от държавите, където насилието е забранено – ценностно и законово. Когато тази общност от държави е единна в своя натиск, тогава може да се разчита и на успех. На това сме свидетели при рухването на Берлинската стена.

Случаят с разпадането на Югославия обаче показва, че дори и да се направят множество компромиси на толерантността с нетолерантността, пак не може да се постигне победа над злото.

Ето защо основният критерий е насилието, а водещ принцип е с толерантните – толерантно, с нетолерантността – нетолерантно. НАТО стигна до този принцип едва през пролетта на 1999 г., по време на Косовската криза. Днес в средите на най-мощната организация за сигурност има противоречие. Да си толерантен със Садам Хюсеин е почти равносилно да се самообявиш за престъпник.

2. Политиката съблече красивите си грехи. Днес, за все по-голям кръг хора стават ясни всички вътрешни механизми,

противоречия. По-някакъв начин това е краят на прикритата политика, на политическата демагогия, на "голямата политика". Днес за политиците настъпва време на пълна откровеност, която не се помни от историята на политиката. В такава ситуация единствените опори, които остават не са черния PR, или някакво друго изобретение на злото. За да получат доверие политиците, трябва да изповядват идеи, които са ценностно валидни. "Опаковането" на политиката приключи.

Всичко това въвежда темата за морала все по-вече в политическото общуване. Това е единият аспект на Вашия въпрос. Вторият е свързан с въпросите за търпимостта. Западът ще продължи своята политика на търпимост, с едно изключение – заплахата от тероризъм. Манталитетните различия остават за сметка на Изтока. Едно е сигурно ясно – западните ценности са приложими в политически план за Изтока, източните манталитети са неприложими във всякакъв план на Запад. И може би тук е големият конфликт. Но който иска да живее в западния свят, ще трябва да се съобрази. Който не иска, ще може спокойно да медутира на Изток.

3. Бих допълнил определението за "белия човек" с географска добавка – "добрият бял северен човек". Белият човек доказва вярата си, умението си да живее, да общува, да разбира "другото". То възникна като съгласие между "белия човек" и другите. В българското гражданство имаше такъв израз, който се допира до смисъла на вашия въпрос. Моят син ми обясни преди време, когато бе на 7 години, защо суринамецът по произход Рууд Гулит – холандски национален футболист, въпреки цвета на кожата си е бял човек – "защото душата му е бяла". Който не е разбрал тази сила от "бремето на белия човек"

ми се струва, че не е разбрал какво се е случило през целия 20 век. Правото на другия не може да отмени принципа, за който споменах по предишния ви въпрос – за толерантност към толерантните.

Културните различия могат да получават своите дефиниции до момента, до който стигнат до конкретното политическо пространство. Правенето на културна политика, на политика на културите е за гача на ръба на безумието. Идентичностите ще останат. Тяхната конфронтация е възможна. Тя може да бъде търсена от онези, които манифестират своето нахалство и наглост. Те лесно се разпознават в политиката. А подобно поведение е невъзможно в науката или културата. Но може да подкрепи политическо безумие. “Да гледаме френски филми. Стига с това американско кино” – това доведе до 9 млн. гласа за Льо Пен и до политиката на Ширак по Иракската криза.

4. Мисля че днес има опити за имитация. Тя е твърде несполучлива. Ще дам пример. След 11 септември се направиха възпоминателни концерти за загиналите от атаките. Музикантите, на които разчитаха протестите бяха на тези концерти. Днес тези хора не участвуват в пацифистките движения. Някои от тях се изказват и то доста остро. Просто младите от 60-те години поостаряха и помъряха от житейския си опит. Не може да завършваш концертите си с призив към Бога и да си срещу войната в Ирак днес. Или едното не е вярно, или другото; т.е. или си атеист и пацифист, или си вярващ и подкрепящ удара срещу диктатурата.

Днешните млади пацифисти не познават историята на техните предшественици. Но и това ще стане. Ще се засрамят от своите действия. Ще разпознаят доброто, ще му останат верни през целия си живот.

Георги Лозанов

Преподавател в журналистическия факултет на СУ "Св. Климент Охридски". Редактор във вестник *Култура* и член на СЕМ.

1. Единственият критерий, който бих могъл да посоча, е "идентификация на злото" и няма кого да изненадам като кажа, че тя се обслужва от две културни стратегии: ценностна и правна. Първата трябва да отговори на въпроса: какво (е зло), а втората на въпроса: кой (е носителят му). В либералните общества като Западното, ценностната система функционира на базата на консенсуси, а правната – на доказателства. Единият процес е символен – набавя означаеми, а другият е предметен – набавя означаващи, тече нещо като политически (геополитически) семиозис на злото...

С други думи в политическата сфера никои няма гарантиран статут на добър или лош и тук трябва да се съгласим с постмодерната етика на Бауман, според която: "Да бъдеш морален" не означава "да бъдеш добър", а означава да упражняваш свободата си на авторство и/или на действие като избор между доброто и злото". Само трябва да добавя, че именно това действие, за разлика от моралното бездействие, включва употребата на насилие – като единствено възможен във формите на социалното битие "авторски почерк" на разграничението от злото. Пацифизмът, превърнат в ценност сам по себе си, е предварителен отказ от морално авторство. Друг въпрос е, че при грешка в избора, при блокиране на системите за идентификация на злото, сам ставаш негов носител.

Все по-често си мисля, че ударите на 11 септември 2001 година срещу САЩ имаха тъкмо такава цел – да разклатят означаващите и означаемите на злото, да компрометират моралното авторство на реакцията. В Афганистан военната мощ се насочи срещу медията, който се явяваше само по телевизията и само когато сам реши, като накрая дори оцеля, така че отпадна и привилегията на победителите – да не ги съдят. Идентификационните въпроси – доколко той наистина съществува, как точно е свързан с ударите на 11 септември, или защо наказанието му е война – поради трудността да получат отговор, бяха изтласкани в колективното подсъзнание. В резултат, когато можеше да възникнат отново, но с променени топови – Афганистан с Ирак, Бин Ладен със Сагдам Хюсеин, изтласкването, съвсем по учебник, доведе до невроза, а неврозата, пак по учебник, преработи външните противоречия – между диктатурата и демокрацията или между Изтока и Запада, във вътрешни – между Америка и Европа.

Излезе, че въпреки недвусмисления наглед на злото, идентификацията му беше затруднена, така че за християнския човек ударите на 11 септември продължават да звучат като смях от пъкъл. Просто всяко авторство, включително и моралното, изисква талант: интелектуален талант в събирането на доказателства ("малките сиви клетки", както казваше белгиецът Поаро) и комуникативен талант във формирането на консенсуси ("истината не се открива, а се създава", както казваше американецът Рорти). Още с начина, по който протеккоха последните президентски избори в САЩ, се зароди съмнението, че Буш може да олицетвори, не само политически, но и геополитически, липсата на подобен талант.

2. Ще си позволя да цитирам една своя умишлено опростена теза: производств-

вото на историческа събитийност е сблъсък на идеи, осъществен като сблъсък на тела. В този смисъл то е най-опасното и най-кървавото производство, което развитите държави се опитват, заедно с другите "мръсни производства", да изнесат в по-малко развитите. (Появиха се дори социологически прогнози, според които в недалечно бъдеще в САЩ ще остане само екологично най-чистото производство – на информация.)

Доколкото понятието "история" означава и ставащото, и разказа за станалото, то формулираната геополитическа екология предполага ставащото и разказът да се разместят във времето и в пространството – първо в Центъра (САЩ, Западна Европа) да се пише разказът, и после в Периферията (Близкия Изток, Балканите и пр.) да става. Това обаче съвсем не уличава развитите държави в някакъв идеологически заговор, а напротив: те демонстрират отказ от идеологиите в полза на технологиите, които водят до "стачка на събитията" (Бодрияр), придвижват историята към края ѝ (Фукуяма), защото са в състояние да отчуждят идеите от телата, да предизвикат разтелесностяване на социалния свят. "Бумът" особено в комуникативните технологии виртуализира историята, иззема я от събитията – разказите за ставащото започват да съвпадат със самото ставащо. Пределната визия на този процес беше Пустинна буря, където наслаждането на военни и комуникативни технологии създаде образа на "добрата война" – компютърна игра, на правенето на история без кръв и болка.

Тук могат да се оразличат две стратегии на Периферията спрямо геополитическата екология на Центъра. Първата, към която принадлежи и България, е стремеж за интегриране към Центъра, което

най-после и нас да ни изключи от събитийното производство, да гарантира "национална сигурност" на телата. Най-далечната хипотеза на тази стратегия е "всички в НАТО", което от само себе си значи край на НАТО, а и на Периферията; Център на света става самият свят. Втората стратегия, олицетворена от ислямски организации и държави, е стремеж за връщане на събитийното производство в Центъра, който исторически да си спомни страха и болката, както стана на 11 септември. Нейният манифест е: "най-после ковчезите да тръгнат към американските майки"; чрез употребата на тела да не допуснем Центърът чрез употребата на технологии да се "измъкне на пръсти" от историята – Камикадзе срещу Стелт.

В този смисъл войната след 11 септември 2001 година, макар и започната от Исляма, или поне така изглежда, не е между които и да е две идеологии, включително Исляма и Християнството, а между идеологиите и технологиите, между историческите жертви и саможертви от една страна и правата на човека (преди всичко правото му на живот) от друга, между света преди и след края на историята.

Интелектуалците... Повечето от тях не желаят да говорят от свое име, а предпочитат морално да присвоят страданието на другите, което да легитимира гласа им; да имплантират реч към чужди тела. Присъдата им срещу войната в Ирак е част от проповедта, която те винаги са склонни да четат срещу развитието на технологиите и особено на комуникативните. Защото именно благодарение на натиска на технологиите върху идеологиите, според думите на Бодрияр, "терминът "интелектуалец" един ден ще изчезне, както изчезна терминът "буржоа",

който днес прави смешен единствено онзи, който го употребява”.

3. Не мисля, че е в криза правото на “другия да бъде друг”, а проблемът по-скоро е: може ли то да се консумира, ако не е насочено срещу някого и не е отвоювано с жертви; може ли постигането на идентичност да се извади от иконографията на болката, а самоопределението да не бъде героическа епопея; ще продължат ли националните празници да са празници на пролятата кръв; и т.н. Както се опитах да изясня по-горе, конструирайки една постисторическа утопия, положителният отговор на тези въпроси е в “либерализиращия ефект” от развитието на технологиите, защото те могат да предложат универсализъм отвъд културната идентичност, а не чрез налагането на една идентичност над останалите. Хипотетичният резултат продължава да си търси името – глобално село, глобално пространство, информационно общество...

Така че след 50-те години на 20 век “въпросът за другия” минава през въпроса: какви технологии владее и какво прави с тях. Нека си припомним, че войната в Ирак започна тъкмо от трудностите в разоръжаването на Саудити, т.е. от страха как ще използва военните технологии. Нека си спомним и друго, че тъкмо техно-

логичният напредък на Запада от само себе си срути комунизма и така, край другото, реши християнската дилема: как можеш едновременно да използваш сила и да си добър? Технологиите са сила, която и без да я използваш, може да печели победи.

4. Сред посланията, които преобръщат общественото настроение в САЩ към войната във Виетнам е една снимка на Еди Агамс от 1968 година, на която е показан виетнамски генерал миг преди да застреля от упор дезертьор, чието лице е сгърчено от ужаса на идващата смърт; кадърът почти физически носи болката на умирането. Четох, че по-късно генералът емигрирал в САЩ и продавал пици, но не това е важното. Важното е, че тогава в основата на антивоенните движения са състраданието и съчувствието, преминали през праговете на културните и политическите различия, че те се генерират в “репертоара на чувствата”. Днес антивоенните движения, искат или не, участват в съвсем друг, нека го наречем философски, дебат: как събитията на и след 11 септември 2001-ва преформулират заварените културни и политически модели, т.е. те са в репертоара на идеите. И опитите, а с такива е пълно, в този дебат да се използват аргументите на 60-те и 70-те години е проява единствено на съзлив популизъм.

Асен Аврамов

Композитор, автор на музика за над сто театрални спектакъла и филми. Член е на Съюза на композиторите и на Съюза на филмовите дейци. Носител на наши и международни награди.

1. На пръв поглед този и подобни въпроси лесно намират своя отговор. Когато са заплашени фундаментални ценности, войната и въобще употребата на сила са "разбира се" по-малкото зло, нещо повече – те са единственото правилно решение за защита на Живота. Ние/Аз, като че ли се събуждаме в инстинкта си да защитим Доброто в една победна битка със Злото (По-голямото Зло). Но Ние/Аз рядко се замисляме, че това е само Нашето Добро. Объркани в търсенето на истината между морално, справедливо и прагматично, обаче, в един момент пред нас се изправя истинската алтернатива – "моят живот вместо твоя". Ето защо подобни решения не можем да взимаме Ние-Обществото, такива решения взимам Аз-Личността. А когато дойде "Голямата ревизия" аз нося своята отговорност за това.

2. При отпадане на едни противоречия винаги се пораждат нови, така както и интересите конфликтват на различни нива. Струва ми се съвсем естествено, че ние хората сме напълно различни и също така естествено, че се стремим към общности на приликите. Този стремеж, тази сила, действа в две противоположни посоки и с напълно обратен знак. И

тогава Ние вече не сме едно Ние, а отделни, раздробени части на цялото. Тоест, това което ни обединява – то ни разделя, и ние неминуемо противопоставяме своите същностни, дълбинни "пристрастия".

Политиката и общественото водичество манипулират една виртуална истина за нашата идентичност. Те винаги са използвали обединяващия ресурс на религията или идеологията. Но ние не трябва да забравяме, че войните се водят не от обществата, а от водачите. Докато моралното е персонална задача.

3. Човеците прекарват цялото си време в търсене на една абсолютна истина, като при това се вдъхновяват само от отделни нейни проявления. Идеите, както и всяка аналитична постройка, просто "умъртвяват" потока на живеене, така че там истината не е в цялост и поради това не е Истината. Така че, струва ми се ние не сме владетели на абсолютни, универсални критерии, с които да оценяваме.

4. Тъй като въпросите, свързани с насилието и не-насилието във всичките му форми и измерения, са за мен въпрос на лично им практикуване, не бих могъл нито да описвам, нито да оценявам такива обществени движения. И все пак, като че ли през 60-те и 70-те години хората съзнаваха силата на своите възможности да протестират, бяха изпълнени с оптимистичен дух. Днес медийното общество изгражда стъпка по стъпка едно херметично поле, което като че ли е The Real Life, но в което сякаш точно мен ме няма.

Александър Андреев

Журналист в българската редакция на радио "Дойче Веле", Кьолн. Автор на белетристични и публицистични книги. Преводач на съвременна немска художествена литература.

1. В държавния и в международния ред, който се крепи върху обществени или международни договори, употребата на сила е заточена в периферията, тоест – допустима е единствено в онези случаи, когато трябва да се противопостави срещу изчерпателно описаното в тези договори зло. Ако не прекрачваме отвъд границите на правовата държава и на международния ред, създаден от правовите държави, една война може да бъде легитимна само в няколко конкретно изброени случаи: главно при самозащита или в защита на нападната трета страна. Тази система е функционална, а не морално дефинирана – и това е както най-голямото ѝ предимство, така и най-големият ѝ недостатък. Предимство – защото законите и договорите спестяват необходимостта всяко действие да бъде морално аргументирано. А недостатък – защото тя не може да реагира адекватно на злото, което се подвизава в зоните на беззаконие. Зачестилите военни интервенции в тези зони след края на Студената война (Сомалия, Югославия, Ирак) са обаче не толкова опити да се победи злото, колкото мъчителните усилия на една политическа система с дата на производство от края на 19-ти век да се хармонизира с глобалната икономика на 21-ви век. Потреблението, което вече десетилетия наред е миролюбивият колониализъм на индустриалния свят, междувременно си е изработило и квазиценностен инструментариум, осигуряващ непрекъснатия

му растеж: свобода, демокрация, индивидуализъм, човешки права и т.н. В зоните, където този каталог не е валиден, застрашена обаче е не толкова ценностната система на индустриалния свят, колкото глобална икономика. И войните са не усилие на доброто да надвие злото, а спонтанна реакция срещу възпадения с непрегвидими ефекти.

2. Става дума не само за Запада и Изтока, и не само за морални грами. Все по-често напреженията се обясняват с материалния дисбаланс, чува се дори циничното твърдение, че конфликтът между (условно казано) ислямския и християнския свят всъщност е взрив на завистта, бунт не недопуснатите до потребление срещу безгранично потребяващите. Тези обяснения обаче са половинчати, защото загърбват няколко важни факта:

Първо – мнозинството от най-бедните и мечтаещи за някакво потребление хора живеят в Африка, Китай и Индия, а не в традиционните ислямски страни на Арабския полуостров, където – благогарение на петрола – има условия за постепенно създаване на материално благополучие. И откъдето, в същото време, се разпространява фундаменталисткото насилие.

Второ – въпросният бунт сам по себе си е нечленоразделен. Той е бунт както за повече потребление, така и срещу самото потребление.

Така стигаме до онова, което наричате "дълбинна война на религии, култури и менталитети". Редица съвременни автори на Запад твърдят, че в (условно казано) християнския свят именно потреблението постепенно е заместило религията и културата, превръщайки се във всеобщ менталитет. Християнството и хуманизмът са изкорубени, Просвещението

е отменено като инструмент за изграждане на личността – останала е единствено непрекъснатата съблазън на пазара под почти олимпийското мото "Все повече, все по-бързо, все по-ново". Този модус вивенди няма нужда от фундаментални ценности, той се нуждае единствено от мир и толерантност. Както пише германският социолог Норберт Болц, западните общества отдавна вече не се занимават със съдържателни ценности като вяра, любов или морал, техните ценности всъщност са процедури: демокрация, диалог, отвореност, гъвкавост. И тъкмо тук, според Болц, трябва да се търси произходът на конфликта между (условно) исляма и християнството. Защото ислямът е религия, която гледа на себе си с абсолютна сериозност като притежател на истината – и в този смисъл не изпитва никаква необходимост да води диалог с когото и да било.

3. Кои са абсолютните, универсални критерии? За традиционното християнство те са едни, за постхристиянската модерност – други, за исляма – трети. Идеята за "бремето на белия човек" е мисионерска християнска идея от времето, когато днешният номинално християнски свят реално се е ръководел от християнските ценности. С маргинализацията на християнската религия в повечето (условно) западни страни тази идея естествено губи жизнени сили. (Впрочем, безцеремонната политика на Джордж Буш-младши е – освен всичко друго – и опит за нейната реанимация.) Както стана дума по-горе, съдържателните ценности на християнството логично отстъпват пред процедурните ценности на потребителското общество – другостта и самоопределението са типични примери. Този релативизъм е аморфен, той не носи в себе си идеята за своите граници, но може да се натъкне на тях. Както стана на 11 септември 2001.

4. Интересно е да се посочат най-напред приликите. И в двата случая става дума за младежки движения. През 60-те и 70-те години на 20 век това все още е феномен – в цялата дотогавашна история на света младите хора никога не са се бунтували по поколенчески признак, а в навечерието на войни винаги първи са посягали към оръжието. Еманципацията на младите хора, особено след Втората световна война, сексуалната революция и масовата култура постепенно оформят нещо като всеобщ младежки манталитет, който радикално размества дотогавашните акценти. Идеите на "възрастните" за устройството на света, дългосрочните проекти, идеологиите, патриотизмът – всичко това губи привлекателна сила за сметка на (и физиологически) естествените младежки желания: мир, любов, свобода и развлечения, тук и сега. Към този каталог с младежки желания началото на 21 век добавя само стремежа към удобен живот и повече потребление. Това е и първата разлика. Втора съществена разлика е географското разширяване на антивоенните протести: днес на улицата вече излизат хора и в Източна Европа, и в Латинска Америка, и в много азиатски страни. Обяснението е свързано с третата разлика: в епохата на глобални комуникации и медии без граници масовите движения възникват и се организират много по-бързо и по-лесно. Поради това, Впрочем, и самите протести приличат не толкова на рационален, идеологически акт, колкото на купон, те са закърмени с MTV и отлично владеят правилата на медийното общество, те излъчват образи, а не послания. И – логично – нямат никакви предложения за поправянето на света. Единственото съобщение на тези протести гласи: "**Нашият** свят си е хубав и така. Спрете войната, защото тя го разваля." И това е може би най-голямата разлика с протестите от 60-те години на миналия век.

Амелия Личева

Автор на стихосбирки и на теоретичната книга *Истории на гласа* (2002 г.). Преподава теория на литературата в СУ "Св. Климент Охридски" и е редактор в *Литературен вестник*.

1. Струва ми се, че днешната ситуацията по кризата в Ирак е добър пример, за да се отговори на този въпрос. Мисля, че има няколко факта, които са безусловни – Ирак е страна с диктаторски режим, страна, в която собственото население много лесно се жертва – било като се превръща в жив щит, било като му се забранява, както е сега, да напуска най-заstraшеното място – столицата Багдад, било като се експериментира с него (не знаем дали тези експерименти не включват употребата на химическо и биологично оръжие). С други думи, говорим за един насилнически режим, който не се съобразява с международния правов ред и който е готов да прати на смърт стотици хиляди невинни, за да оцелее. Ние, като хора, които сме живели в тоталитарно общество, макар и от малко по-друг тип, би следвало да сме по-чувствителни към подобни факти, защото наистина добре знаем, че диктаторските режими потъпкват абсолютно всяко право на свобода и избор и свеждат човешките същества до голата статистика.

Казано накратко, режимът на Садам Хюсеин е режим, който упражнява геноцид върху собствения си народ. Нещо повече, той е пряко свързан с терористичните групи, които на 11 септември 2001 г. извършиха атаките в САЩ и има своя реален "принос" от две години насам да се заговори за това, че светът вече не е същият. Бин Ладен, Садам Хюсеин са тези, които лишиха Запада от

възможността да се чувства относително сигурен и защитен, те вкараха американските граждани в нежелано, но налично усещане, че са във война, при това във война с някой, който няма лице, който не се локализира, който няма ясни претенции (както е при традиционните терористични акции), а иска – ни повече, ни по-малко – да взриви устоите на западната цивилизация.

Давам си сметка, че противниците на разрешаването на иракския конфликт с военни действия веднага могат да възразят, че на насилието не трябва да се противопостави с насилие, че в началото на 21 век на насилието трябва да се противопостави с дипломация. Въпросът обаче е, че иракската криза показва, че демокрацията, световното обществено мнение, мирните санкции и т.н. са безсилни пред насилието. В този смисъл смятам за оправдано намесването със сила в конфликта с Ирак. Защото употребата на сила, военната операция не са просто някаква лична приумица на Буш Младши, нито се ръководят от желанието на САЩ да завладеят петролите на Ирак (в това отношение интересите на Европа са много по-големи), а са плод на желанието на Америка да изпълни мисията си на блюстител на световната сигурност, да завърши започналата веднага след 11 септември борба за подбиване на световния тероризъм и да стартира демократизирането на Ирак, а оттам – и на целия регион. Защото е ясно, че има територии по света, в които колкото и да изглежда проблематично, демократичните ценности могат да се наложат единствено със сила. (При това не става дума за налагане на западните ценности в едно източно общество, а за създаване на условия, в които държави като Ирак ще могат да излъчат по-демократично управление.) Преди няколко години нещо подобно се случи в Сърбия и тогава страни като Франция

и Германия, които сега толкова недоволстват и критикуват Америка, в аналогична ситуация нямаха днешните си скрупули. Напротив, бяха доволни, че както винаги САЩ са тези, които се намесват в кризисни ситуации и решават проблемите на самата Европа.

И за да обобщя – всеки нормален човек, разбира се, е за мира и е против войната по принцип, но точно за да се избегне войната, която световният тероризъм е погел, си струва да се оправдае намесата със сила като по-малкото зло и като начин на колективното насилие в един момент да се сложи край...

2. Да, смятам, че има морална грама между Изтока и Запада, колкото и да не е модерно днес да се застава на позицията на "белия западняк". Фактите сочат, че засега нищо по-добро от западните демокрации не е предложено като модел за развитие на обществото, а оттам и като стандарт за живеене, като условия за проява на свободния човешки избор. Е, няма да се изхвърля с твърдението, че западните общества са по-морални – въпрос на истории, гледни точки, перспективи и контексти е всичко това и не бих си позволила да навлизам в подобна проблематика – но все пак ще подчертая още веднъж, че конфликтът, който и сегашната криза в Ирак очертава, е своеобразна модификация на вечния конфликт между отворените и затворените общества.

Дали воюват религии, култури, менталитети? И да, и не. Мисля си, че по-скоро воюват религии и фанатизъм, религии и недопустими употреби на религиозното. Ще си позволя да припомня един известен факт – в САЩ съществува нещо, което наричат "американска религиозна истерия". Например, никой не може да бъде избран за президент, ако не заяви вярата си в Бог. Но, забележете, тази вяра може да

е различна. Социологическо проучване, направено след избирането на Ал Гор, който е евреин, за вицепрезидент сочеше, че американците са готови да гласуват за кандидати с каквато и да е вяра, само не и за атеисти... Докато в страни като Ирак, опасявам се, религията бива изкривявана и употребявана по недопустим начин. Не съм компетентна и няма да се изказвам по въпроси, засягащи исляма, само ще повторя въпроса, задаван непрекъснато и от Салман Рушди – "Защо ислямът като държавна религия никога не е бил в състояние да създаде демокрация?" И още нещо, не мисля, че режими като този на Садам Хюсеин, че терористи като Бин Ладен вярват в идеята за свещената война, те по скоро вярват в идеята за разрушението.

Що се отнася до въпроса за морала, ще започна с баналното, че морал има и би следвало да има навсякъде. Не приемам становището на тези, които твърдят, че в политиката няма морал. Въпросът обаче е да можем да нюансираме и да не мерим с един аршин личния морал и този в политиката, чиито мотивации винаги са по-различни. Моралът в политиката – поне според мен – се свързва с отстояването на ясна и последователна позиция, на честно и открито представяне на позиции, с антипопулизъм, със защита на рационални каузи, с поемането на отговорност, с отсъствието на фанатизъм и пр., и пр. В този смисъл политиката на САЩ като страна, която се грижи за сигурността на света, която се намесва в горещи конфликти, най-общо казано, е морална политика. Защото е последователна, мотивирана и ясна.

3. Силно изкушена съм от философията на гругостта, такава, каквато ни я представят мислители като Бубер, Левинас, Цветан Тодоров, Дерuida, Хоми Баба, Гаятри Спивак... И вярвам в идеята,

че другият трябва да се приема "без алергия", че трябва да се зачита правото му да бъде различен, че си струва личното усилие предразсъдъците да се оттласкват и към чужденеца да се притъпява достатъчно отворено и толерантно. Но това е теория, която не е абсолютна. С други думи, тя не работи в ситуации като тази с Ирак. Не мисля, че когато има страни, които, както вече споменах, застрашават и собствения си народ, и света, ние трябва да зачитаме правото им на различност. Защото тази различност е опасна. В този смисъл по принцип съм против унификациите и стандактизирането на каквито и да било теории и тези.

Тук ми се ще да изтъкна още нещо – непрекъснато обвиняват Америка в имперски амбиции, в желание за налагане на своето... А се забравя конкретиката, забравя се простичкият факт, че градове като Ню Йорк са сред най-космополитните и в тях чужденците със сигурност нямат проблеми, така, както ги имат на много други места по света. И ще перифразирам отново Салман Рушди, който твърди, че цялата пропаганда за Америка като за страна, олицетворяваща Сатаната и Злото, не може да звучи правдоподобно на никого, който макар и за малко, е поживял в САЩ.

4. Не съм кой знае колко добре запозната с антивоенните движения от 60-те и 70-те, малко съм чела за тях. Знанията ми

като че ли идват от няколкото култови филма, посветени на войната на Щатите с Виетнам, да кажем. Затова и доста плахо ще очертая някакви прилики – струва ми се, че споменатите антивоенни движения обслужват левите каузи. А тези каузи винаги ми звучат популистки и фалшиво, защото твърде много залагат на абстрактното. Нямам сантимент към подобни протести, може би и заради мястото, в което живеем, място твърде силно затормозено от леви идеологии и тоталитаризъм. Гражданската активност си я представям концентрирана в дебати, които изнасят аргументи и отстояват тези, в рационалност и инициативност, а не в колективни и барикадни акции.

Различното виждам в по-голямата сплотеност на Америка, а и на света, защото не са малко страните, които си дават сметка, че на сцената се появи нов враг – световният тероризъм – и на него трябва да му се противопостави със сила в единение. И е жалко, че страни като Германия и особено Франция с политиката, която водят, застрашават единството на Запада. Събитията от 11 септември вече и без друго разцепиха света и затова си струва да се положи усилието поне Западът да не бъде разцепен. Но за да не се стигне до това, антиамериканизмът трябва да престане да е нещо, върху което някои европейски държави искат да стъпят, за да гледат бъдещото единство на Европа.

Тони Николов

Философ, работи в областта на античната и средновековната философия. Преводач от френски език на съвременни философски и политико-публицистични текстове. Работи в българската редакция на радио "Франс Ентернационал".

1. В ситуацията на война, каквото е положението в днешния свят, има поне две възможни разграничения спрямо "злото в политиката". Първото от тях е съвсем просто, но едва ли най-адекватното: **мирът е безусловна ценност**, следователно войната е зло; така че бойните действия спират, всички засегнати "се помиряват" и се установява онзи "Вечен мир", за който мечтаят още абат дьо Сен-Пиер и Кант и в чийто ход (поне що се отнася до човешките действия) трябва да прозира целесъобразност, така както в хода на света – Провидението.

Проблемът е, че "логиката на мира" сама по себе си е прекрасна, ала трудно осъществима. Спомнете си, че Кант се заема да пише своя философски проект, провокиран от сатиричен надпис върху фирмата на холандска гостилница, намираща се в близост до гробищата, поради което е наречена и "Към вечния мир". Още на място на Кант му хрумва, че хората или още по-малко държавните глави трудно ще се наситят на войната, но все пак решава да разработи основанията на тази "лелеяна и сладка мечта" на разумномислещите хора.

Оттогава, че и до наши дни, в изблик на морални угризения не една кохорта интелектуалци продължава "лекомислено да лекува раните" на своето време, просто думайки: "мир, мир!", а мир няма

(Иер. 8:11). Проблемът, както се вижда от цитата от книгата на пророк Иеремия, е прастар. Изглежда, че и решенията – също.

В един глобализиран свят, какъвто е нашият, "грамата на мира" очевидно не е в липсата на съучастие в събитията. Напротив, по-скоро мълчаливо отстранените от кризата в Ирак са в малцинство, докато броят на хората, заели или заемащи позиция, се увеличава. Така че това, което следва да се проблематизира, са именно критериите.

Именно тук е слабото място в "лагера на мира". Мирът е ценност, но пацифизмът е идеология. А като всяка идеология, при това с отрицателен знак (доколкото е отказ от война), пацифизмът трудно успява на критериите на опита.

Нещо повече, войната е винаги конкретна, двуполюсна. При нея има две противостоящи си страни, които много добре знаят защо са в конфликт и какви са противоборстващите им гледни точки.

Мирът обаче е флуиден, разноречив, многополюсен. Хората, които отстояват неутралитет, в повечето случаи са водени от коренно различни мотивации, които трудно могат да минат под общ знаменател. Затова и решенията в "лагера на мира" най-често потъват в подвижните пясъци на протеста като цяло.

Това е валидно дори за пацифизма на "ненасилието" във версиите на Ганди или Мартин Лутер Кинг – демократичната класика на 20 в. Не е нужно кой знае колко подробно да се спираме на тях, за да стане ясно, че и Ганди, и Мартин Лутер Кинг успяха "по мирен път" да спечелят борбата, доколкото техни противници бяха съответно Британската империя или американската администрация, в чието лоно

вече цареше дух на съпричастност към жертвите. Без това доктрината за "ненасилие", за несъпротива на злото чрез сила едва ли щеше да има реален успех. Пацифизмът в този случай има успех първо в "лагера на войната", а едва по-сетне в "лагера на мира". И съответно, пацифизмът като борба със злото би бил карикатурно оръжие срещу режимите на Сталин или Хитлер. Тук би следвало да припомним за злощастния съвет, даден от Ганди на немските евреи през 1940 г. – да се съпротивяват на нацистите чрез "ненасилие".

Този доста "проблематичен съвет" според мен продължава да тегне и над лагера на днешните "нео-пацифисти". Философът Майкъл Уолзър, един от безспорните морални авторитети на днешната американска левица, наскоро призова никогда да не се смесват две неща – оценката на действията на Белия дом с реалностите на иракския режим. Защото, независимо дали бива гледан отляво или отдясно, Сагдам Хюсеин си е тиранин; режимът в Багдад е диктаторски и репресивен; известни са неговите войни срещу Иран и Кувейт, разправата с кюрдите, репресиите над цивилното иракско население. Ако е така, логичният въпрос е: каква политика произтича от всичко това? В "лагера на мира" обаче няма единение и съответно липсва легитимно решение. Многохилядните митинги продължават да скандират "Спрете войната". Малцина са тези, склонни да обсъдят тезата за "войната в краен случай" или за "по-малкото зло".

В резултат на което правилата се размиват. На практика, както подчертава Пол Рикър, по този начин "оптативът на реда" окончателно се накърнява, войната се "влошава" и вместо да заживеем в някакъв полувъображаем мир, всички ние заживяхме в свят без класическото "пра-

во на война". В свят, в който битка не се води между две армии, а в повечето случаи между армия и цивилно население или пък от невидим враг, неидентифицируем с Държава (тероризмът).

Що се отнася до второто възможно решение срещу "злото в политиката" – Войната – там нещата също не са чак толкова ясни. И то не защото критериите липсват, а защото тъкмо войната в Ирак ясно свидетелства до каква степен те не се спазват.

За да бъде **войната по-малкото зло**, тя трябва да е легитимна, да бъде водена чрез потвърдена от ООН международна санкция. Някой може ли да твърди, че днес това е така? Оттук идва и днешната парализа в международните отношения. По същия начин както и най-разгорещеният, отявляно антиамерикански настроен пацифист не може да не признае, че Сагдам Хюсеин е кървав диктатор, така и най-проамериканските среди в света не могат да обяснят как точно се води тази война (която на всичкото отгоре не е официално обявена). Проблемът съвсем не е маловажен. Той бе последван от незапомнена международна криза: блокирана е дейността на ООН, НАТО, ЕС, появи се чудовищен разлом между САЩ и Великобритания от една страна и "старата Европа" – от друга.

Зародишът на конфликта е най-добре предусетен в книгата "Сила и слабост" на Робърт Каган, един от стратегите на Джордж Буш. Писана близо година преди иракската криза, книгата на Каган предупреждава, че американците и европейците само привидно живеят в един и същи свят. Всъщност те обитават различни ценностни светове. Европа се отвърща от силата и насилието, пише Каган, тя навлиза в някакъв пост-исторически рай, където кантианският идеал за "Ве-

чен мир“ е възможен. Докато САЩ (особено след атенатите на 11 септември) тъннат в тинята на историята и упражняват сила в един анархистичен свят, описан от Хобс, където на международното право просто не може да се разчита.

Има стъпки, които могат да се направят и от двете страни на Атлантика, твърди Каган, който настоява, че “нова Европа” – тази на разширения ЕС, ще е истинско чудо.

Иракската криза обаче показва, че в ООН не се стигна до чудото на разбирателството, а както е тръгнало и чудото на разширения ЕС може да се отложи във времето. Не защото староевропейците внезапно се погнусиха да прибъгнат до сила, а по-скоро защото американците сметнаха за ненужно да се прибъгва до много дипломация (Що за кауза е Сагдам Хюсеин?). А Сагдам Хюсеин безспорно не е кауза, но равнопоставеността в международното право, както и статутът на ООН са каузи, които “стара Европа” се зае да брани. Нещо повече, разпазът на международното право се разрази и от двете страни на Атлантика не в дебат за ценности, а в спор за интереси. Кое то, според мен, е най-недопустимото в сегашната ситуация. Защото, запитахме ли се в каква степен “войната може да бъде по-малкото зло?”, не е редно да забравяме тезата за “справедливата война”, формулирана още от Августин: 1) За да бъде една война справедлива, трябва да има легитимен авторитет (в случая ООН). Не подлежи на частна личност, за да отстоява правото си, да води война. Тя трябва да се изправи пред трибунала. 2) Необходима е справедлива кауза (в случая – битка с диктатурата на Сагдам). **“Обичайно като справедливи войни се определят онези войни, които наказват за извършени несправедливости, например да се накаже народ или държава, ко-**

ито са пренебрегнали да накажат основателно своите или за да се възвърне отнетото с насилие” – настоява Августин. И накрая – 3) Правилно намерение у тези, които правят война: да се цели доброто и да се избягва злото. Да няма користен интерес – плячка или отмъщение. Да се прави война, само за да настъпи мир.

Днешният световен дебат по Ирак обаче е центриран дотолкова като спор на интереси (и относно цените на петрола), че отдавна не е дебат върху ценности. В някакъв смисъл, предадено в кантиански термини, сме в ситуацията на “българския пример”. Имам предвид отговора на един български княз до гръцки император, с който Кант в “Към Вечния мир” илюстрира тезата си, че е най-лесно да бъдат жертвани хиляди хора за една кауза, която с нищо не ги засяга. Така някогашен български владетел отказал да се яви на двубой с императора с думите: **“Ковач, който има клеци, няма да вади нажеженото желязо от въглени с ръцете си”**.

2. Ударът на 11 септември преобърна света. Злото дойде ненадейно, то отвори “рана” в Америка, причини събития, траурът по които съвсем не е приключил. Атенатите на 11 септември 2001 г. преобърнаха сегашната ситуация, защото след тях Америка (а и част от света) навлязоха в ситуация на планетарна гражданска война.

Нещо повече, случилото се на 11 септември беше толкова непонятно и стряскащо, че то не се побира в рамките на нормалните обяснения. Затова зад отломките на Кулите-близнаци мнозина американци съзряха полъх на Злото, намесата на нещо много по-застрашаващо, отколкото атаката на терористична организация. Очевидно е, че без 11 септември ня-

маше да я има сегашната иракска война. В този смисъл Жан Бодрийар може би е прав да твърди, че много от сегашните политически конвулсии се обясняват само с това, че в момента живеем в не-събитието, доколкото истинското събитие е 11 септември, а траурът по него едва ли ще се уталожил само с отстраняването на Саддам.

Лично мен ме притеснява отзвукът, който няколко непремерени реплики на Буш имат в ислямския свят – “кръстоносен поход”, “ос на Злото” и т.н.

Още повече, че всички тези приказки за “сблъсък на цивилизациите” са отдавна зад гърба ни. Самюъл Хънтингтън само рециклира някои “староевропейски идеи”. Така, без да иска, той прехвърля на американците бремето на стародавни отговорности. Достатъчно е да се препрочете кореспонденцията на Волтер с Екатерина II, за да се види, че сега американците се нагърбват с битката на Стария континент срещу Турската империя. На времето пък Волтер е окуражавал Екатерина II да атакува мюсюлманската империя в името на цивилизацията, благославяйки я в името на Просвещението да води “тази цивилизационна война”.

Да не говорим, че в момента има не само сблъсък Запад-Изток, но и Запад-Запад. Или по-скоро напоследък виждаме да се създава теорията на немския философ Петер Слотердајк, че вече имаме три Запада. Първият – “стара Европа”; вторият – отвъд Атлантика; третият – Централна и Източна Европа, който поне в тази война клони към атлантическата си версия.

Що се отнася до това има ли дълбинна война на религии, за момента, слава Богу, отговорът е: не. Има обаче възраждане на арабския национализъм, в тенденция може би и на панарабизма.

Последното сплитане на иракския възел поразява и с друго. Дали защото започнахме да гледаме на света “по оста на Злото”, но в един момент, когато Северен Ирак се оказа възел на глобални интереси (турци, кюрди, петрол), всичко започва да се разиграва тъкмо “на изток от Егемската градина, където е пътят към дървото на живота” (Бит.3:24). Суреч по пътя към Дървото на живота, което е естествена ос в познанието между Доброто и Злото. По някаква ирония най-търсеният сега там плод е петролът...

3. Най-сложният проблем, който поставя Втората война в Залива е: “какво ще дойде след нея?” Или – ако Саддам е заплахата за атлантическия модел, какъв ще е светът “след Саддам”? Излишно е да се казва, че това е въпросът, който най-много безпокои администрацията на Буш. Защото тази война зачерква модела на мултикултурализма, отстояван десетилетия наред от САЩ и ни връща към описаното от Киплинг “бреме на белия човек”. Нещо повече – позицията, отстоявана от френската дипломация в ООН беше, че САЩ първа ще се нагърбят с това иракско бремене (което Франция и Великобритания познават от 20-те години на 20 в.).

Аргументите са няколко и са познати от отдавна. В арабския свят липсва демократична традиция и следователно е немислимо да се появи свободно обществено мнение. Тъй че всякакви съпоставки със следвоенна Германия, Япония и страните от Източна Европа са повече от абсурдни (от наш опит можем да преценим колко лесно се гради демокрация).

Но истинските проблеми в Ирак могат да дойдат тогава, когато се проведат свободни избори. Защото, след кръвополитията във войната, не е чудно да дойдат на власт сподвижници на Саддам, мимикриращи под някакво друго название.

Какво тогава ще се случи в Ирак? Или в Саудитска Арабия или дори в Египет, където при едни открити избори на власт ще дойдат радикални ислямисти, прогнозира наскоро Збигнев Бжежински.

Ето защо, без да съм специалист по арабския свят, съм много скептичен към "износа на демокрация" и налагането на универсални културни критерии, още повече ако част от тях са абсолютно неприемливи за местното население. Най-опасната ситуация в налагането на културен модел "отвън" е умножаването на войната. Така в Близкия Изток, след недомислици при създаването на Държавата Израел, вече имаме не една, а реално четири войни: на Израел срещу палестинската власт на Арафат; на Арафат срещу израелците; на радикални ислямисти срещу Арафат; и на радикални еврейски партии срещу самата държава Израел. Най-лошото в "случая Ирак" би било, ако не ООН, а САЩ предложат следвоенен план и ако се наложи несъобразена демократична рамка. В резултат, вместо до "културно самоопределяне", нищо чудно да се затъне в нео-национализъм и създаването на безчет нови държави.

4. Основният проблем на днешните антивоенни движения е, че те крият корените си. Имам предвид не толкова връзките си с протестите около Виетнам-

ската война, колкото с по-стари пацифистки движения – например прокомунистическото Движение за мир от 1950 г., направлявано от Москва.

Така нещата се улесняват, защото много неща са забравени. Е, вярно, че тези дни някои ветерани от минали протести признаха, че някога не са били прави, когато са подкрепяли добрия Хо Ши Мин или добрия Кастро, но днес са прави. Изглежда логиката на протеста е в това да можеш да забравяш. Така и "децата на Маркс и на Кока Колата" (протестите от 1968 г.), вече нямат нищо общо с Маркс, не пият Кока Кола и палят във (Франция) "Макдоналдс". Новите пацифисти също делят света по оста на Доброто и оста на Злото, като втората определено минава през Вашингтон.

В този смисъл може да се каже, че новите антивоенни движения са преди всичко "деца на антиамериканизма". Някои последни действия на американската администрация (унилатералистката външна политика) наистина наляха масло в огъня. И днес, поне за мен, е най-смайващо да видя многохилядни протести в Италия, на които рамо до рамо демонстрират католици и левичари, което означава, че съвсем паралелно в света се води още една необявена война. И това е "война срещу Америка".

Ирма Димитрова

Преподавател по българска литература в СУ "Св.Климент Охридски", преподавала е и славянски литератури в университета в Калъмбия, Мисури. Автор е на книгата *От Ното Ludens до говорещия автомат. Валери Петров и поетите от 40-те години /1993/*, както и на многобройни литературно-критически и публицистични статии. Понастоящем е редактор в *Литературен вестник*.

ТУК И ТАМ

*Защо не можем изведнъж да бъдем
и тук, и там - навсякъде, където
могъщо и безкрайно бий животът?
Ний непрестанно мрем и бавно чезнем
веднъж от туй място, подир от друго,
докле изчезнем най-подир съвсем.*

Атанас Далчев

Започвам тези фрагменти ген след убийството на сръбския премиер Зоран Джинджич на 12 март. Вечерта след трагедията радио "Deutsche Welle" излъчи специално предаване за случилото се: някакви експерт/к/и се изказваха, анализираха, раздиляха версии и хипотези – много внимателно. Накрая водещата журналистка "обобщи" изговореното: Балканите си остават "буре с барут".

Улових се да реагирам спонтанно: почитаема госпожо от Кьолн, вие виждали ли сте буре – не бирено, знаете ли какво е барут и от какво се състоят Балканите. В следващия момент се сепнах. Дни преди убийството на Джинджич по същия начин в София бе разстрелян "кръстникът" Илия Павлов. Веднага след него – някакъв издирван от Интерпол молдовец с българско гражданство; самият Павлов пък имал американско и не бил издирван от никого – нито в бурето, нито вън от него.

Спонтанната ми реакция веднага се заплете във вече привичното ми огъване между симплифициращите проекции на Запада към Изтока и обратно. Мнозинството българи смъртно се обиждат от всяко негативно-генерализиращо говорене за България, без да виждат никакъв

проблем, когато правят същото по отношение на другите.

Така, отзад напред и пак назад, със сигурност твърде разхвърляно, тръгват наблюдения, спомени, размисли, подсещания, реакции, хрумвания, въпроси – най-верните ми, но ставащи все по-сложно-объркани спътници, които вече от години ме съпровождат в постоянните ми пътувания от Изток на Запад и обратно.

Има различни пътувания: бизнес, туризъм, от икономическа принуда, авантюри, премествания в пространството, равносилни на бягства... Хора, знаещи къде и защо отиват, хора с широко отворени очи и уши, информирани и любопитни; хора, местещи се в пространството, със запушени уши и завързани очи...

За мен пътуването, всяко пътуване, независимо дали до Лондон или до Каспичан, е предизвикателство, среща на предвартелни представи, на четено и чуто с живи реалности, за които никога никога, колкото и да е информиран, не може да бъде напълно подготвен. Пътуването е перманентно сепване, спонтанна реакция, преросмисляне, корекция на вчера, спор – с видяно, чуто, усетено, с чужди мнения и собствени предходни. Затова то е не толкова движение във физическото пространство, колкото в собственото вътрешно – с ментални и емоционални ерупции и дори катаклизми, с бавни наслаждания и липса на окончателно наместени пластове.

Едно време, преди 1989, за мен и моите приятели етическите посоки на света бяха манихейски ясни. Ясно бе какво е Запад и какво Изток. Най-ясно бе, че човекът "там" е свободен, а "тук" – не.

Някъде малко преди промяната Алек-

сандър Кьосев замина на специализация в Англия. Благородно /дали?/ му завиждахме и с една приятелка му скроихме следния сценарий: той ще се върне и ще каже "В Англия еди-що-си е еди-как-си", а ние ще отговорим – "Не, не е". Тогава Сашо ще се изблеци през очилата си: "Ама аз съм бил там." А ние ще го разбием: "Ти може и да си бил, а ние сме мислили."

Мнозина българи и днес продължават да си измислят обетовани земи и никога бил в тях не може да ги убеди, че са обетовани само в главите им, че островът Утопия е сбъркано име на Атлантида или Елдорадо.

Ако в морален план понятията Запад и Изток бяха ясни, с географията и политиката нещата още тогава ми се объркаха. Моето /убедена съм – и на мнозина/ първо "излизане на Запад" бе в тогавашна комунистическа Югославия. Тъй като България беше още по-комунистически несвободна и репресивна, за неизкушеното и дотогава захлупено от границите око Белград – с шаренията от стоки, и още по-важно – изобилието от западни книги и плочи, макар и толкова близо, бе далечен, "западен" свят. Интересно би било да чуем какво е мислил тогава някой дошъл в Югославия кубинец: на Изток ли е пътувал или на Запад?

Година по-късно моя германска приятелка ми разказа как неин роднина от Източна Германия дошъл най-сетне на гости на Запада, завели го в някакъв супермаркет, човекът се зашеметил от многотията и се разплакал – толкова нещастен бил.

Дали за мнозина в Източна Европа днес комунистическото официално прокламирано и относително равенството в бедността не е било психологически по-поносимо, отколкото е днешното неравенств-

во в свободата? Ако "да", това означава, че в психологически план, като ментални и емоционални нагласи, комунизмът все още е победител.

Сред многото сбърканости на случващото се в Източна Европа през последните 13 години е безразборната и глупава употреба – от политици и медии, и не само в България – на понятията "Запад" и "преход". "Преход" имплицира някакво ходене – дълго или кратко, трудно или лесно, но във всеки случай крайно, – при което желаното се постига и повече няма към какво да се прехожда, т.е. няма какво да се прави. Ходенето може и да е било мазолесто тежко, но след него идва щастливата леност на нищонеправенето. В този смисъл думата "преход" е плод на същото комунистическо "есхатологично" мислене, от което случващото се от 1989 насам би трябвало да ни отдалечава. "Преходът" мисли света не като перманентно, всекидневно и никога несвършващо индивидуално човешко усилие, а като финалистки групов напън към същото "от всекиго според способностите, всекиму – според потребностите". (Закономерно е тогава, че "краят на прехода" бе прогласен от леви социолози – за тях той наистина свърши в радостна злоупотреба със способности и удовлетворяване на всякакви потребности.)

Тъй като не преходихме до капиталистическия рай за една нощ – не постигнахме за десетилетия, онова което другите за столетия, – можем да потънем в самосъжалителна зловна меланхолия.

Понятието "Запад" за политици и медии у нас продължава да бъде единно, неразчленено понятие – колкото повече претоварвано със символна шлага, толкова по-празно откъм реалности. (Едва иракска

та криза започна да разклаща тази неграмотна представа.) Няма един Запад, както впрочем няма един Изток. Има различни Запади: западната част на Европа (с фрапиращи разлики между Севера и Юга – столицата на бивша комунистическа Чехия например изглежда много по-западно просперираща от презападно разположеня Лисабон), Британските острови, Северна и Южна Америка... Ако под "Запад" ще разбираме модерни и благогенстващи (повече или по-малко) общества, управлявани от закони с имперсонална мощ, ще трябва да добавим Австралия, Нова Зеландия и самата Страна на изгряващото слънце, което, както сме се съгласили, не изгрява откъм Запад.

Към кой Запад се е устремила България? Към свръхподредеността на Германия? (!) Към работохолизма на Щатите? (!)...

Едно от нещата, които най-здроаво научих през скиталчествата си, е: генерализациите са най-лесните и най-вредните "мисловни" операции. "Българите са бандити" – почти всеки го е чувал в странство; напоследък една Пулицърка написа, че били "дебеловрати". Българите отвърщат: "американците са тъпи", "германците са роботи"¹... Такива ментално мързеливи – и затова толкова разпространени – твърдения уж подреждат света, а всъщност опасно го симплифицират. Те предпоставят, че над 80 милиона германци например живеят, мислят, чувстват

1 Употребявам "българи", "американци" и пр. само заради краткост и, когато употребявам, мисля за мнозинството, а не за всички. Защото съм убедена, че дори ако само един германец се е съпротивлявал на нацизма, нямам право да кажа "германците са нацисти". Според същото убеждение, когато казвам "свръхподреденост" и "работохолизъм", имам пред вид mainstream-а на съответната култура; той може да е main, но не може да я изчерпи – точно както главната улица на един град, бул. "Витоша", да речем, нищо не ми показва от "Люлин".

по един и същи начин. Създават някакви Менделееви национални таблици, от които индивидът е низвергнат.

В Америка всекидневие то на мнозинството изглежда приблизително така: ставане рано, на работа – с кола, бърз и безвкусен сандвич в Макдоналдс – за обяд, работа, обратно въщи, семейство, телевизия, лягане рано; ставане рано... Убийствен ритъм на пуритански живот, подчинен на материалния просперитет; всяко развлечение – ако гумата изобщо е уместна – се планира отдалеч (как другояче: ако вие живеете в единия край на Лос Анжелис, а приятелят ви в другия, дялят ви десетки километри и всяка среща изисква много време и усилия), а, погребва се, спонтанността е елиминирана.

Върху този сив, скучен фон обаче има много и разнообразни цветни петна. Попагате в петното по рождение или вследствие на собствения си избор. Латинските съвсем не живеят по гореописания начин – умората може да е смъртна, но енергии за “купон” винаги има. Ако пък сте мъж, роден в общността *еймиш*², ще носите дълга брада, ще работите във ферма, без да използвате електричество и селскостопански машини, ще карате гдуколка, теглена от кон, в страна, в която автомобилът е масов идол, най-негдувусмислен знак за успех и престиж, а животът без него изглежда не само непълен, но и невъзможен (къща пò бива да нямате).

Не ви харесва консумативното общество, не вярвате, че смисълът на живота ви е в яката работа, акумулирането на материални блага, семейството и пр. – отивате в хипарско селище в Скалистите планини, Колорадо, продавате уиски, пушите инак строго преследваната марихуана и живеете много, ама много

скромно. Най-хубавото от селищата, които съм виждала, се намира само на километър-два от световноизвестния ски-курорт Вейл. В курорта – безвкусно накупени хотели и сякаш направени от полиестер и пластмаса богаташки кукли от гвата пола или по-скоро от нито един от тях, в хипарското селище – ярко боядисани гървени къщи, изрисувани с цветя лица на шляещи се хора, евтини велосипеди и грехи, кафенета с гъх на трева, индийска музика и лозунги “Free Tibet”... Избирайки хипарите, вие обаче автоматически избирате да разчитате само на себе си и на тяхната приятелска солидарност и забравяте за гържавата: вие не правите нищо за нея и тя не прави нищо за вас. Прост и честен избор.

Във “Вигрица” поп Минчо Кънчев многократно разказва как всяка свършена работа, включително лесната и краткотрайната, се оттича в празничен гълготраен гуляй. Дори когато тръгнали Македония да освобождават, старите комити така се зарагдували на срещата си, че цели гду дни се гощавали в един манастир и чак подир това се упътили по работата си. Приоритети. Прочее, това не е българска, балканска или славянска специфика – спомнете си приказките (какво правят героите при щастливата развързка?), рицарите на Кръглата маса. От «Алкохолната република»³ можем да научим, че в първата половина на 19 в. Америка е гържава на тежки пиячи, в която включително бащите-основатели не само здрато се наливат, но и сами произвеждат питието си.

2 Произхождат от менонитската общност, част от анабаптисткото гвужение в Европа. Емигрирали в Новия свят, сега живеят в 22 от Щатите и в Онтарио, Канада. У дома все още говорят станал вече архаичен немски.

3 W.J.Rorabaugh. The Alcoholic Republic: An American Tradition. Oxford University Press, 1981.

Един от най-сериозните проблеми на днешния българин е, че той хем иска да се "кефи" колкото е възможно повече, като си пие ракията, и да работи колкото е възможно по-малко – проявявайки фудулка надменност към ред трудови дейности, които той вижда далеч по-голу от достойнството си, хем иска да живее в модерното консумативно общество. От «хем-хем» се получава «нищо-нищо». Резултат: микстура от предмодерна разхайтена дезорганизираност и модерни апетити, накокошинена, свадлива незадоволеност, комфортна жертвена позиция, шизофренен комплекс за малоценност и свръхценност.

На 16 март 2003 г. в България бе проведен първият (доколкото ми е известно) локален референдум. Жителите (ще разберете защо не казвам гражданите) на Севлиево били запитани дали искат главната улица на града им да стане пешеходна. От 22762 души с право на глас, правото било упражнено от 1551, по-малко от 7 процента. Член на избирателната комисиция казал: «Защо ме карат да гласувам за тази улица, като сами могат да я затворят?» Същевременно жители на града изявили желание да им се организира референдум по предстоящата война в Ирак. (Информацията е на в.«Сеза», 17 март 2003 г.)

Все същите «Чичовци», въвлечени във все същия кафанаджийски спор за смъртта на император Максимилиан в Мексико.

Всекидневни бягства от всекидневния живот. Сутрин като стана, няма да си помета двора, напротив – ще изхвърля снощните фасове през прозореца, а после за изтрезняване ще гръпна една реч срещу американския империализъм или срещу ислямския фундаментализъм, все едно, важно е да е срещу нещо, което не ми

позволява да си помета двора. Омраза към бита (много е буржоазен!) и скриване в глобално бърборене – като перманентно извинение за локално бездействие.

В една от книгите си, ако се не лъжа в "Американски бележник", Дубравка Угreshич иронизира американците, които при многобройните ѝ престои в Щатите уверено я питали «Ще останете тук, нали?», а тя дори не си давала труда да ги разочарова с отрицателен отговор, тъй като те хич не можели да си представят как някой може доброволно да напусне обетованата им земя, след като веднъж се е добрал до нея. Многократно ми се е случвало.

Случвало ми се е и другото обаче: в България непрестанно ме питат: «Ти пък защо си тук?», разбирайте – «Защо си толкова луда?» На безпросветния американски оптимизъм българите отговарят с безпросветна увереност, че живеят в най-лошия от всички възможни светове.

Всъщност двете представи, независимо от уж крайното си различие, говорят за едно и също: инфантилно, провинциално мислене, в което количеството на знанието и опита винаги е обратно пропорционално на степента на убеденост в собствената правда. Мислене, което не допуска, че другият може и да е нормален, без да е като мен.

Българите много настояват, че са в Европа – настояват на култура, тъй като на географията няма какво да ѝ настояват – гадена им е. В някои отношения обаче България, намираща се в югоизточния ъгъл на Европа, прилича много повече на най-западния Запад – Щатите.

Има места в Щатите, които поразител-

Войната. Изтокът и Западът

но напомнят Шоплука и каквито никога не съм виждала в Западна Европа. Ако пътувате из Озаркските планини – най-привлекателната като природа част на инак непривлекателния Среден Запад, – в южната част на Мисури и северната на Арканзас, по пътя си ще видите паянтови зле поддържани къщи с дворове, затънали в боклук, – точно като нашия селски (и затова наличен и в центъра на София) двор: впечатляващо разнообразие от стари и видимо от години неупотребявани вещи, из които припкат няколко мъряви кутрета. Бедни, необразовани, гледащи под вежди хора. Много се гордеят, че са американци.

Един от последните филми, показани на мартенския фестивал в София, бе «Божествена намеса» – стряскаща картина на палестинския живот: тотално блокирано, нефункциониращо общество, в което енергиите са изцяло всмукани от всеобемаща омраза – към израелците (очаквано и разбираемо), но и на всеки палес-

тинец към комшията-палестинец и към самия себе си. Повторителни абсурдистки жестове: съсед изхвърля регулярно боклука в двора на съсед; съсед регулярно разбива строения от съсед тротоар; съсед регулярно пука футболната топка на съседско момче, а бащата на момчето регулярно набива злосторника... България на Вуте.

Иракската криза безспорно създаде много трудности на българските власти. Тя обаче им направи и неоченима услуга, като канализира фрустрациите и агресията на населението: под благородната маска на пацифизма, който така и не намери никаква смислена публична изява, сега то има кого да мрази. Рационалният дебат за и против войната бързо деградират в ирационален, креслив, трапезно-патетичен антиамериканизъм. Поредна палиативна колективна терапия.

До следващата криза.

До изчезване.

Да търсиш Христа в Америка Атанас Славов

Юрист. Автор е на студии по конституционни проблеми, печатани в сп. *Демократически преглед*. Председател на студентския клуб на дружество "Гражданин" и член на ръководството на Младежката радикал-демократическа федерация.

Да си член на Тялото Христово е духовна реалност – тя трябва да се живее, не може да се опише! Да пребиваваш макар и за кратко в откъснатост от общението е опит, който ти дава дълбинно разбиране за собствената крехкост и неустойчивост. И в това състояние осъзнаваш насъщността на духовното израстване "в Христа" в Евхаристията, запалването от истинската светлина на Божията Лю-

бов. Да не участваш в църковното събитие е да си изгубен в пустинята! Именно с предупреждението, че се запътвам към една "духовна пустиня", започна пътуването ми за Америка. Но на тръгване взех благословия от мой приятел отец. Това ми даваше сили да не се изгубя из разнolikите пътища на една друга земя.

Няколкото месеца там ме срещнаха с раз-

лични хора – самодоволно битувачи и самотно скитащи из американските друмица, безумно тичащи, консумиращи природните красоти “за здраве” и любящи се съзерцателно на най-малкото горско чудо... Но през цялото време – да открия себеподобни, несъвършени във вярата, а още по-малко в делата, но търсещи Христа хора, – бе съкровено мое желание.

Градчето, в което за дълго бях, носеше лика на обитателите си – повърхностен, доволстващо-усмихнат, изкуствен – въобще “nice community”! Така и не почувствах това пространство истински живо – то очаква идващите отсреще **да му вдъхнат** от своя живот. И там всички дълбоко вярващи хора всяка неделя сутрин по един час се отдават Богу. Веднъж месечно се приобщават със **символичните** Тяло и Кръв Христови, за да си **спомнят** за спасителната Му смърт и възкресение. И все тъй символично те живеят с повърхностните си отношения и изкуствените си проблеми. И облагани от национална гордост вхождат в методисткия храм...

Позволих си да влизам в различни църкви – методистки, епископални, католически, презвитериански; да присъствам на богослуженията в опит да се доближа до братята в Христа. И въпреки цялото ми усилие не се чувствах приобщен. Хареса ми хубавия джаз в най-старата презвитерианска църква в Ню Йорк по време на причастяването; ведри и лесни за пеене бяха химните в методисткия храм, отворени и дружелюбни бяха епископалите... Но разликата оставаше. Не само лицето на всяка една от тези църкви е различно, но и духът вътре е друг. Отсъстват онази дълбочина и извисеност, тишина и изпълненост на православния храм. Евангелските служби много повече напомнят на семинари на някое NGO, храмовете им

приличат по-скоро на конферентни зали, йерархията – копира управителните органи на гражданско сдружение. И може би съвсем не случайно те са по-активни навън, отколкото вътре в храма, грижите им – повече за земното добро, а не за Христовия дар!

В една от историческите църкви във Вашингтон, където са се черкували още първите американски президенти, та до наши дни – неделната проповед беше посветена на необходимостта от радикални мерки срещу Ирак – актуално, нали? Все пак Буш щеше да бъде на службата!

Един от основните принципи на американската конституция е отделянето на църквата от държавата като гаранция за религиозната свобода. Няма официална религия – вярата е личен въпрос! В същото време самите църкви искат да бъдат близо до институциите, да подкрепят президента, да запечатат с Божията благословия встъпването във власт... Църквите присъстват и в Конгреса, и в армията... Обясняват как в своите институции си копират разделението на властите в държавата. Църквите поставят до олтарите си американското знаме! И тайнственото присъствие в храмовото пространство става все по-неуловимо... И как иначе – с пластмасови разпятия, изкуствени цветя, електрически свещи! Това са модерни храмове – стъклени убежища на повърхностни емоции! Събрания на “спасените” – но не преобразените!

Това съждение е по-скоро за евангелските общности и не толкова за католиците. Може би личният пример на Папа Йоан Павел Втори, животът на Маїка Тереза, духовният опит на светците, многобройните монашески ордени с висок религиозен живот, ежедневните меси поддържат будна вярата и съзнанието за мисия. Разбира се много са истински дейните

християни сред всички църковни групи, посветили се в служба на ближния. Сред католиците се организират специални групи, даващи духовна помощ и подкрепа на пострадалите при аборт жени (знаем колко радикално артикулирано е отношението към абортите); повечето църкви имат специални програми за работа с деца от бедни семейства, сираци; оказват подкрепа на материално затруднени семейства; работят и многобройни мисионерски центрове. Оказва се обаче по-лесно да се дават големи средства за гладуващите в Сомалия, отколкото да видиш страданието на човека до себе си, който понякога се нуждае от малко внимание, искрено отношение и грижа, за да се чувства значим...

Видях затворени изключително красиви църкви (в Сан Франциско) просто защото поддръжката им струва повече от полученото от дарения за една година: щом не излиза сметката – затваряме вратите! Това ли е съзнанието за мисия?! И още по-болезнено – една от тези църкви се планира да бъде разрушена, за да може на мястото да се изгради някакъв културен център – печеливш, естествено!

Друго мое "откритие": масоните! Учуди ме в началото присъствието на ложите в центъра на големи и малки градове, но, че това е част от традицията - разбрах по-късно. Изрисувани с отличителните масонски символи, Blue Lodge (до 3-та степен) и Scottish Rite Temples (от 4-та – 33-та степен) имат своя принос в сплотяването на иначе поликултурните градски общества. Ако и да си методист, епископал, презвитерианец, лютеран в неделните утрини, то в ложата всички сте братя, обединени от споделянето на

общите ценности – свободата, справедливостта, благоразумието, любовта към истината, личното усъвършенстване и единството на човечеството. Поне така гласят официалните списания¹, които всеки може да получи, влизайки в отворените за непосветени части от храма. Посреща те някой от "братята", пита те дали си масон – явно от това зависи колко ще видиш, развежда те из обрисуваната с езотерични символи зала, показва част от ритуалните предмети, позволява да прочетеш нещо от "Морал и догма" на Албърт Паук (допреди няколко десетилетия достъпна само за масони), разказва част от историята, говори за постоянните благотворителни кампании... Разбраш колко от великите американски президенти, генерали, The Founding Fathers са масони и колко добрини са направили за човечеството. В същото време открито ти казват, че на срещите се говори за бизнес, а в миналото за политически преврати, революции... Именно за това тайната трябва да се пази! Можеш да видиш книги като "The American Revolution and The Craft" и други, които изследват връзката между американската демокрация и идеите на Братството. Просветните гружества, свързани с организацията, публикуват обемиста книжнина в защита от всевъзможните критики, както и осветляват връзката с ученията на древните езотерични общества. Можеш да научиш, че някои от братята отказват да се посветят във висшите степени, виждайки в тях отдалечаване от християнството! И несъмнено – ритуали, свързани с египетските мистерии, зороастризма, източните култове, едва ли имат нещо общо с великата християнска тайна - Бог стана човек, за да обожни нас! Да въздигне падналата ни природа до Сво-

¹ Scottish Rite Journal, June 2002, publ. by Supreme Council, Washington; What is freemasonry, publ. by Imperial Council A.A.O.N.M.S.

ето Божество като ни направи причастници на Своята любов. Защото в Христа човек се връща към Бога и Бог идва към човека!² Но това не интересува Свободното Зидарство, което изисква само да изповядаш, че има Бог (Великият Архитект на Вселената – както сам го разбиха), но не е религия, има ритуали, но не е църква, бори се за отворено общество, а е тайна организация на посветените...

Бях изумен – включвам телевизора и попадам на евангелизаторски канал: на сцената на супермодерна зала, облечени в костюми хора размахват библии, крещат някакви цитати, призовават името Господне пред стъкления кръст, и това под гудите звуци на някаква електронна музика! "Вярващите" бърборят несвързано, издигат ръце към ослепителната светлина, а малко по-късно дават част от парите си – с благодарност за консумираната религиозна храна и удовлетворени се разотиват.

Разбира се не мога да пропусна срещата с православни студенти от Columbia University, Ню Йорк. Състоя се в "църквата" на университета. Поставам кавички, защото този храм е междуконфесионален и се използва за служби от всички религиозни общности, включително и нехристиянски!

Та тези младежи се събират, обсъждат откъси от Библията, срещат се с другите християнски общности, опитват се да организират просветна дейност, така че повече техни колеги да се запознаят с учението на Светата Църква. Духовно ги напътства свещеник от руския храм! Наистина уникално преживяване е да откриеш православно свидетелств

во сред тази савсем не-църковна академична мултикултурна среда.

Откъснат задълго от живота православно богослужение, аз използвах всяка възможност, за да вляза в Дома Господен - да се почувствам въкъщи. Евангелските храмове не бяха това място, католическите като че ли носеха нещо от духа, който търсех, но нищо не може да се сравни с неделата, когато се отправих към православната църква! В началото на службата, бяхме само трима – свещеникът, псалта и аз. Постепенно идваха енориашите, за да се преобразим наистина в Църквата Христова – едно тяло с много членове! След Евхаристията, приели истинската светлина на Царството всички се приобщиха с Тялото и Кръвта на Господа. По-късно разбрах, че така е всяка седмица като постът и изповедта са оставени на свободната съвест на мирянина. И предполагам това е прието с позволенieto на висшите църковни власти – Гръцкия архиепископ на Америка към Вселенската патриаршия. Някои ще видят в това минимализация на духовните изисквания, но аз свидетелствам за активния духовен живот на тази църковна общност. Идващите в храма съзнателно участват в литургичното тайнство, някои пътуват повече от 100 мили, за да дойдат и станат причастници на Господнята трапеза, а отец Стефан Влахос дори живее в друг щат. Въпреки всички трудности, духът, който в не малко храмове у нас се е позагубил или по-скоро е скрит поради произволните действия на духовници и миряни, в тази църква (Св. Димитър, Уайлдууд) в далечно Ню Джърси е жив и приобщава нови и нови хора към

² Alexander Schmemmann, For The Life of The World, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2000, p. 32

Войната. Изтокът и Западът

Православието. Всеки новодошъл е поканен след службата да се присъедини към срещата в културния център, за да сподели идеите си, да участва в енорийските инициативи, в работата с младежите, бедните... И по този начин продължаваш да живееш и свидетелстваш за събитието, случващо се в църквата всеки път, за срещата ти с Христа в Църквата, въпреки трудностите, въпреки изкушенията!

Да почувстваш радостта на срещата с братя "в Христа", след продължително отдалечаване и самотно скитане, е чувство дълбоко съкровено! Където и да си - сред дивите гори на Йелоустоун или на забените върхове на Скалистите планини,

сред красивите улички на Сан Франциско или забитите в облаците нюйоркски сгради, сред индианците публо в Ню Мексико или огрения от залязващото над планините слънце сиатълски бряг - ти търсиш, жадуваш, очакваш, подобна среща! Ти се готвиш за нея - слушаш църковните песнопения на Борис Христов, четеш Новия завет, осветен от пламъчето на свещта в палатката, издирваш православен храм някъде в Санта Фе или настръхваш от близкия вой на койотите край езерото, но с дълбоката увереност, че Бог бди над теб! И когато се събереш най-накрая със своите, усещаш, че поне мъничко си израснал през цялото това пътуване и въпреки съмненията, отдалечаването, трудностите никога не си бил и не си сам, защото Той е с теб през всички дни, както ни се обеща!

Изток. Запад. Русия

Николай Бердяев

Николай Александрович Бердяев е един от най-големите руски религиозни философи и същевременно - един от най-известните мислители на 20 век. Роден през 1874 - ум. 1948 г. Бердяев преживява драматично духовно развитие още в Русия, преди емиграцията. След краткотрайно увлечение по социалистическите идеи и революционния марксизъм (което му струва заточение и прекъсване на университетското образование) задълбочава своите философски търсения и става един от главните представители на т. нар. Руски религиозен ренесанс. Сред останалите мислители от това направление Бердяев още от самото начало очертава свой ярко индивидуален творчески глас. Книгите му, написани преди емиграцията са концентрирани главно върху проблематиката на личностното битие, "безосновната" свобода и творчеството като негови уникални черти. Заедно с това в редица по-ранни съчинения на Бердяев се разгръща дълбока и същевременно тревожна рефлексия върху съдбата на Русия и кризата на руското интелегентско съзнание. Бердяев пише много важни статии по тези въпроси, публикувани в сборниците *Новото религиозно съзнание и обществеността* и *Кризата на руската интелигенция*. Между 1911 и 1916 г. излизат неговите книги *Философия на свободата* и *Смисълът на творчеството*. След 1917 г. Бердяев заедно с други философи, открито неприемащи болшевиизма създава "свободната религиозно-философска академия" и пише изключително силната книга - *Философия на неравенството*. През 1922 г. заедно с други религиозни мислители и писатели е изгонен от Русия по заповед на Ленин и отпътува с т. нар. "кораб на философите". След кратко пребиваване в Берлин, той се установява в Париж, където пише основните си съчинения и преживява разцвет на творчеството си. Освен с други философи емигранти Бердяев поддържа приятелски връзки с основателя на неомомизма Жак Маритен и гостува у религиозния екзистенциалист Габриел Марсел. Изследователят на руската философия о. В. Зенковски определя Бердяев като религиозен романтик. Други изследователи го свързват с философския персонализъм. Факт е обаче, че мисълта на Бердяев трудно се вписва в някоя от известните философски школи на 20 век. Тя е почти неистово авторска, своеобразна. Християнска по своите основи, мисълта му не е строго конфесионално определена и понякога твърде се отдалечава от църковната дисциплинираност. Бердяев има остро чувство за история и есхатология, но същевременно слабо разбиране за култа и църковния материализъм. Етическото като че ли е основен мотив на страстната му мисъл до края на неговия живот. В Париж той става ръководител на религиозно-философското издателство ИМКА-Прес, в която публикуват своите книги почти всички големи автори на руската интелектуална диаспора. Главен редактор е и на религиозно-философското списание "Путь" - списание с много силно присъствие в цялостния духовен живот на руската емиграция, по страниците на което са протекли (с активното участие на главния му редактор) паметни дискусии по ключови въпроси на епохата. По-важни трудове на Бердяев, написани в емиграция са: *За смисъла на историята* (Берлин); *Новото Средновековие*; *Дух и реалност*; *Азът и светът на обектите*; *За назначението на човека*; *Опит за есхатологическа метафизика* и др. След смъртта му е подготвена автобиографичната му книга *Самопознание*, а също и *Царството на Духа и царството на кесаря* (всички тези книги са публикувани в Париж). През целия си живот Бердяев се вълнува от дълбоките духовни различия, очертаващи историческите светове, които условно наричаме "Изток" и "Запад"; от разделението на християнския свят на католическо-протестантска Западна Европа и на православен Изток. С остро, понякога безпощадно перо, той анализира и съдбините на Русия. В този брой ние избираме от богатото творчество на Бердяев три откъса от негови работи именно на тази тема - придобиваща неочаквана и нова актуалност днес. Откъсите, събрани тук, освен това са писани през различни периоди от живота на философа. Първият е част от статия в сп. "Путь", бр. 23 от 1930 г., възпроизвеждаща публична лекция в Париж, и е от късния период на творчеството на Бердяев. Вторият е малък, но много ярък откъс от ранната дореволюционна статия "Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева" (1911 г.). А последният текст е самостоятелно есе от книгата *Судьба России*, изд. 1918 г., но писана по време на Първата световна война.

Възможно е да се установи съществуването на два душевни типа хора, националности и култури: единият – затворен в себе си, търсещ съвършенството в себе си и намиращ го в крайното; вторият – страдащ по един друг, чужд свят, имащ нужда да излезе извън себе си и търсещ съвършенство в безкрайното. Културата на първия тип е автаркична. Един от най-изтънчените французи на нашето време, човек с необичайно широка култура – Шарл дю Бос, казва, че при французите няма копнеж по други светове, какъвто изпитват немските романтици – чуждият свят ги интересува единствено като екзотика. Бих нарекъл този тип класически. Класичността всъщност и представлява търсене на съвършената форма в своя собствен самодостатъчен свят. Класичността е един велик успех в изкуството, а също и във всички други сфери. И най-големият успех от този тип, който историята е виждала, се пада на Гърция. Другото голямо постижение е на Франция през 17 век.

Съществува обаче, един основен закон на живота, който е и предупреждение за класическото усещане за живота и напомняне за неизбежната смърт на всяка култура. Той гласи: нищо и никога битиен кръг не може да има източника на живота единствено в самия себе си, освен Бога, който е живот безконечен. Всяка иманентна затвореност и самодостатъчност са застрашени от пресъхване на живота и изчезване. Романтизмът в типа на средиземноморската гръко-римска цивилизация¹ има относителното преимущество пред класичността, да внася в своето усещане за живота не само любов към живота, но и любов към смъртта, той е предупреждение за грозещата го съдба. Творческият живот може да продължава, ако има безкрайна потенция, ако има още материя, незавоювана от формата, дионисическа стихия, на която още

не са сложени граници и прегели.

Дори на най-съвършената култура не ѝ е съдено да живее вечен живот, нея неизбежно я грози смърт. Това е източникът на печал във всяка твърде голяма културна изтънченост. Всяка аристокрация е застрашена от пресъхване. Класичността е вечно начало на човешката култура, без което съвършенството е недостижимо. Но класичността е любов към крайното и нелюбов към безкрайното, от което така се е страхувал гревният свят. Безкрайното не може да се вмести в никаква форма и всичко, което се вмества в съвършена форма, трябва да се бои от безкрайното. Романтизмът от своя страна, като непознаващ успеха на формата, е любов към безкрайното, но няма силата да проникне в него и да го овладее. Класичността в културата на Западна Европа и преди всичко в най-старата, най-съвършената и изтънчена култура на Франция – така пленителна със своята бистрота – идва от класичността на гръко-римската цивилизация, на която иска да остане вярна. Средиземноморската цивилизация се представя като универсална и вечна, а целият останал свят – като свят на варварите. Античното усещане, разбито от универсализма на елинистическата епоха, се връща отново в западноевропейската цивилизация на Новото време. Това ни изправя пред проблема за Изтока и Запада.

Понятията “Изток” и “Запад” са много подвижни и неопределени и поради това въобще не издържат на критика установилото се в Новото време разбиране за Изтока и Запада. Гръко-римската средиземноморска цивилизация, която бива противопоставяна на Изтока е попадала много-

¹ Тук аз употребявам понятието “цивилизация” във френския смисъл, т.е. като твържествено с понятието “култура”.

кратно под влиянието на Изтока. Без взаимовъздействието с Изтока, което винаги е било едновременно с това и борба, тя не би могла да съществува. Егейската култура е била Изток. Именно отвън, от Тракия е дошъл в Гърция бог Дионис, и без този изтънчен бог не би го имало и най-великото създание на гръцкия гений – гръцката трагедия, не би ги имало и най-великите достижения на гръцката религия. Орфизмът е наситен с източни елементи. Те са много силни у Платон, когато някои признават за източен философ. Гръцкият гений на аполоническата форма е овладял буйната дионисическа стихия, но без тази стихия той не би могъл да извърши нищо. А колко значителни са били египетските влияния! Новата хуманистична Европа обича гръцкия рационализъм и позитивизъм, които и приема за Запад, но не Гърция на мистерии и трагедии, на Хераклит и Платон (във всеки случай не на Платон – митотворец), не дълбинния слой на Гърция, който се е открил на Бахофен и Ницше. От един известен момент Гърция се превръща в Изток по отношение на римския Запад. Елинистическата епоха пропита от универсалният дух, разбива границите на гръкоримската цивилизация, в нея Изтокът и Западът достигат небивало съприкосновение и Изтокът оказва подавяващо духовно влияние върху Запада. От там и започва всемирната история – тя е създадена от християнството.

Рим, Западът по преимущество е бил духовно завоюван от Изтока, от източните култове и мирозъзерцание, защото собствено Рим е бил лишен от каквито и да било признаци на религиозен и философски гений. В своята книга *Les mysteres de Mithra* Кюмон казва: "Jamais, peut-etre, pas meme a l'epoque des invasions musulmanes, l'Europe ne fut plus pres de devenir asiatique qu'au III siecle de notre ere, et il y eut un moment ou le cesarisme parut sur le point de

transfer en un khalifat"². Азиатизацията на Запада е всеобщо явление в началото на нашата ера, което и единствено прави възможно тържеството на християнството. Иерусалим побеждава Атина и Рим. Светлината идва от източната пустиня, а не от класическата цивилизация и това е безспорно за онези, които не са Волтерови чеда.

През цялото Средновековие Източният и Западният свят не са изолирани и затворени. Окончателната затвореност настъпва едва след като биват построени железопътни връзки и са устроени удобни пътища и съобщения. Имало е време когато Византия, чрез която Гърция се е превърнала в Изток, е била на върха на изтънчената култура и от нея Западът е черпил културните влияния. Посредством арабите Западът се приобщава към Аристотел, който става западния философ по преимущество. За новата хуманистическа и рационалистическа Европа Средновековието е трябвало да изглежда като Изток.

Чак в епохата на Ренесанса започва изолацията и затвореността на Запада и като че ли – изпадането на Изтока от историческата динамика. Кристализира западната хуманистическа култура, която съзнава себе си като завърнала се след "вековете на мрака" към античната култура и следователно – към единствената и универсална култура. Но Западът в епохата на Новото време по-малко от всичко универсален – в тази епоха всичко стои под знака на партикуларизма. Това е също така време на религиозно отслабване на Запада, на угасване на вярата, на отстъпничество от християнското откровение.

2. Никога, може би дори в епохата на мюсюлманската инвазия, Европа не е била толкова близо до това да стане азиатска, отколкото през трети век от нашата ера, когато бе налице един момент, в който цезаризмът бе стигнал до точката на превръщането си в халифат. (Бел.ред.)

Войната. Изтокът и Западът

С края на новата история следва да свърши и изолацията на света на Запада от този на Изтока. А новата история се свършва, тя е изживяла своите възможности. Ако нещо ни е близко сега - това съвсем не е класическата античност с нейната автаркия, а времето на падането на античния свят, когато почвата е била разорана, когато са паднали всички граници и разделения и светът е бил готов да приеме излиянието на силната религиозна светлина. Още в началото на Световната война, през 1915 г., аз написах статията "Краят на Европа", в която защитих мисълта, че кръвавият раздор на световната война е трябвало да доведе до ново световно сближение, към небивало взаимодействие на Изтока и Запада, че Европа в този смисъл се свършва, че няма да има вече изключителен монополист на културата, че великите ценности на европейската култура ще преминат в световната шир и народите и културите на Изтока отново ще влязат в световната история, като една от определящите сили. Мисля, че съм бил прав. Ние встъпихме в епохата на световните религиозни, интелектуални, литературни, политически и социални обединения и сближения. И огромните последствия от това още не са изяснени. Въстанието на автаркическите и партикуларистки култури против това универсално движение е реакция на умиращото Ново време, страх пред идващото.

И особено следва да се настоява за това, че на християните подобава да приветстват универсалистката епоха. Универсализмът разбира се, съвсем не означава отрицание на националните индивидуалности и отречение от положителните ценности на националните култури. От своята затвореност трябва да излязат и западният, и източният свят. Защото всеки затворен свят е обречен на смърт ако не получава приток на сили от други

те светове, ако след отредените му векове затворен живот не започне да диша световния въздух.

Когато казваме "Изток" и "Запад", ние оперираме с много отвлечени и условни понятия. Съществува твърде различен Изток и твърде разнообразен Запад. Колкото по-близо вниквам в живота на Запада, толкова повече се убеждавам, че никаква единна западна култура не съществува – тя е измислена от руските славянофили и западници за яркост на противопоставянето. Централната западна Европа са преди всичко Франция и Германия. Но между френската и въобще латинската култура, и германската култура съществува доста по-дълбока пропаст, отколкото между германската и руската или индийската култури – макар и тук различието да е колосално. Не без основание французите казват, че германската култура, която е създала великата философия, мистика и музика, не е наследство от гръко-римската средиземноморска култура и не продължава непосредствено нейното дело. Англо-саксонският свят също е съвсем отделен свят. Американската цивилизация доста повече се отличава от френската цивилизация, отколкото френската цивилизация от руската. И това е така, защото руската цивилизация има връзка с гръцката, а Америка въобще няма такава. За единството на западната цивилизация може да се говори само, ако се гледа отвлечено на елементите на науката, техниката, демокрацията и пр. В духа обаче, различието е огромно. Същото трябва да се каже и за Изтока. Руският православно-християнски изток, мюсюлманският изток, индуският изток, китайският изток – това са все свършено различни светове. Между Русия и Индия има много малко сходство. Индуизмът не познава историята, не познава личността, отрича Боговъплъщението. Християнска Русия подобно на древ-

ния Израил е обрната към смисъла на историята и я изживява като трагедия, вярва в Боговъплъщението и чака Второто пришествие, мъчително изживява проблема за човешката личност и нейната съдба.

И все пак символически можем да говорим за "Изток" и "Запад". Безспорно Западът е имал велика мисия във всемирната история и е проявил изключителни дарования при нейното изпълнение. Западът е имал мисията да разгърне и развие човешкото начало в културата, да усложни и усъвършенства душевния мир на човека, да напъне историческата активност, да изработи формалните начала на мисленето и творчеството. Хуманизмът на Запада е имал световно значение като изживяване на човешките съдби. Ето защо и светът на Изтока трябва да се приобщи към хуманистическия опит на Запада. Но цивилизацията на Запада, която твърде много е актуализирала потенциите на живота и е дала във всичко да преобладава формалното начало, е довела до затварянето и втвърдяването на съзнанието и е установила повсеместно разделение, граници и предели. Затворили са се далечните простори и вече няма широта на живота. Съвършенството на формата е станало опасно за съдържанието на живота. Веднъж един от най-забележителните католически богослови на Запада – Гуардини, ръководителят на немското младежко движение, виден деятел на литургическото движение – ми каза следното: единствено при вас, в Русия, се е съхранила все още дионисиевската стихия на живота. У нас, на Запад, тя вече не съществува, тя се е изтощила, отслабнала е от господството на формата, която на вас русите не достига. Руснаците по друг начин разбират съотношението между форма и материя, между акт и потенция – не по аристотеловски. Руското мислене е склонно да виж-

да активност в самата потенция на живота и не е съгласно с това, че формата някак отвън се налага на материята. Оттук и категоричната антипатия на руския духовен тип към формализма и юригизма в културата, към авторитетността в религиозния живот, към рационалното в мисленето, към преобладаването на външната организираност пред вътрешния органически живот. Оттук и различното разбиране на свободата, като индетерминизъм, като ирационалното начало на живота, като вкоренена в потенциите на живота. Оттук и антипатията към индивидуализма, като разделение, като затваряне, като граница, поставена пред изявяването на пълнотата на живота, към римското понятие за собственост, към високите стени около собствените жилища и залостването на вратата, към разграничението на правата и борбата за своите права против правата на другите. И тази антипатия към индивидуализма няма нищо общо с отрицанието на личността, както често се струва на западните хора. Оттук и потребността на руснаците да изразяват душата си и своето търсене на жизнената правда в литературата и същевременно, недоверието към възможността тайната на живота, истинната реалност да е изразима в слово или в каквато и да било форма. "Изречената мисъл е лъжа", казва Тютчев. И пак с това се свързва постоянното съмнение и рефлексия на руснаците над оправдаността на културата – едно религиозно, нравствено и социално съмнение. Оттук идва и трудността да се достигне съвършенство в собственото творчество. Западът така е възлюбил цивилизацията, че в нейно име се е съгласил да ограничи живота и да отслаби неговата сила, той силно вярва в словото, в понятието, във формата, в организацията, в правото – и изцяло им подчинява душата и живота си. На Запад само романтиците въстават против то-

ва. В Русия не трябва да си романтик, за да не допуснеш господството на формата над живота. С това са свързани не само положителни, но и отрицателни, и трудни страни на руския духовен тип.

Изтокът е страната на откровението. Там Бог е говорил на човека лице в лице. Всички религии са възникнали на Изток – еврейската религия и нашата, християнската, както и мохамеданството, будизмът, брахманизмът, парсизмът. Западът не е създал нито една религия и не чува Божия глас непосредствено. Западът, наистина, е развивал християнската религия и е направил много за това, но я е развивал с методите на цивилизацията. Западът е страна на цивилизацията и хората на Запада рядко се съмняват в абсолютната ценност и абсолютното благо на цивилизацията. Символката на Изтока и Запада означава: Иерусалим или Атина, откровение или култура. Можем и да не поискаме да направим този избор и да кажем – и Иерусалим, и Атина, и откровение и култура. Още първите учители на Църквата са съединявали Иерусалим и Атина. Но трябва да правим разлика между тези две световни начала и да установим между тях йерархическо съподчинение. Центърът на световната култура, разбира се, е на Запад, но първоначалото, в което този свят се докосва до света отвъд – е на Изток. Изтокът и Западът не са географски и исторически сфери, бидейки винаги условни и подвижни, и даже не са типове култури, защото няма западни култури, в които да не са влезли елементи от Изтока. Изтокът и Западът са символи, символи на изгряващото слънце на откровението и залязващото слънце на цивилизацията. Изтокът е царството на генезиса. Той е видял сътворението и падението на света и в него е останало още от първозданныя хаос.

Светът е бил сътворен на Изток – на Запад е била сътворена цивилизацията и се е пробудил разумът. Западът е средината на историческия път на света и човечеството, но не е началото и не е краят. В тази средина се е създала и развила велика култура, човешката мисъл е разкрила силите си. Но крайната съдба на културата остава скрита и не рядко културата изглежда безкрайна на людеите от Запада. За да се разкрие пределната съдба, човекът трябва да се върне на Изток, при първоизточника на нещата, също както Апокалипсисът – откровението за края – се връща към началото, към книга Битие.

1930 г.

Източниците на разделението на православния Изток и на католическия Запад, както и на тяхното съединение, трябва да се търсят не в догматиката и не в църковното устройство, а в дълбината на религиозно-мистическия опит. Учебниците по догматическо богословие и по каноническо право не могат да ни дадат нищо за разрешаването на проблема за Изтока и Запада. Споровете между казионното православие и казионния католицизъм имат ниска цена – не от тук се извлича светлината. Различията в догматиката и в църковното устройство са вторични производни; тези различия произтичат от различията в религиозния опит, в изначалната мистика на богообщението. Светът на православието и католическият свят са така отчуждени и така зле се разбират един другия не защото ги разделя Filioque, чистилището, непорочното зачатие на Дева Мария, папата, а защото техният религиозен опит дълбоко се различава; защото тези светове имат различно отношение към

Христа, защото православната мистика и католическата мистика, т. е. таинствените корени на религиозния живот са дълбоко несходни ...

На Запад, в католицизма, Бог е обект, извън човека и над човека. Човекът се протяга към Бога, устремява се към Него и в това устремяване има глад и томление. Това устремяване се усеща в архитектурния стил на готиката. В католическия храм човекът бива така потеглен нагоре, че в самия храм има студенина. Христос е *обект* в католицизма – обект на влюбеност, предмет на подражаване. Католическата мистика е чувствена, в нея има възпаленост, упоеност от страсти, томителна сладост, примиряване. Човешката природа излиза извън себе си в томление по божествената природа. Така характерно за католическата мистика е приемането на стигмати!

Подражаването на страстите Господни, влюбеността в Христа – всичко това е възможно само тогава, когато Христос – обектът извън човека и над човека, предметът на устремлението, не е приет вътре в нас.

За католицизма е характерно романтичното томление по чашата на св. Граал. Католическата мистика е глад и страстна устременост. Чувствеността на католическата мистика се открива особено у св. Тереза. Има нещо женствено в католическата мистика. Почти всички католически мистици и светци говорят за сладост, за премала, почти за сладострастие на религиозния опит по подражаването на Христа и любовта към Христа. Този глад, тази устременост, това протягане нагоре, раждат творчеството, създават красотата на католическата култура. Мистическият опит на католичеството е антропологичен, в него се напруга и вибрира човешката стихия; човекът се притегля към обекта на своя

та любов – Бога и достига до екстаз – опияняващ, страстен. В католическата мистика е налице възпаленост и в същото време хлад; налице е страст и в същото време дисциплина; странно се съчетават екстатичното опияняване със суровата дисциплинираност. В католическия храм се чувства хлад и томление; в него има твърде много човешкост и същевременно, има отлитане на всичко човешко нагоре, към Бога. Никога не възниква чувството, че в храма ще останем с Бога, слязъл при нас и че от това ще ни бъде топло. Бог не слиза при нас, ние трябва да се протягаме към Него, както се протягат нагоре готическите храмове.

Готика присъства в цялата католическа мистика, в целия строй на религиозния опит на Запад. От готическия религиозен опит се е родила цялата западна католическа култура. Всички велики достижения на католическата култура, всички пленителни нейни красоти се създават от страстния стремеж на човека нагоре, от готическото протягане.

В самия строй на католическия религиозен опит е налице динамически процес, насочен навън, към обекта на устрема. Този опит се начева с човешкото гладуване, с томителната влюбеност в обекта. И това е творческа, динамическа влюбеност. Без нея не би го имало цялото богатство на Божия свят, Божието художество. От нея е тръгнала активността на Запада, антропологизма на Запада.

Западът никога не е бил религиозно наситен, той винаги се е томил по чашата на св. Граал с кръвта Христова. Западът никога не е изхождал от Христа като вътрешен факт на мистическия опит, той не е изхождал от гадеността на божественото, той се е устремявал влюбено към Христос, въздигал се е от човека към Божеството.

Още у блаж. Августин може да се намери този тип религиозен опит; този антропологизъм и психологизъм; тази страстност на влюбения. На Запад, в католицизма винаги е бил налице не толкова бракът на човека с Бога, колкото влюбеността на човека в Бога. И великата мисия на католическия Запад, може би се е заключавала в разкриването на мистическата истина за влюбеността като твореща сила. Тази влюбеност е сътворила западната култура, с нея е свързана рицарската сила на Запада. Влюбените рицари са тръгвали на кръстоносни походи и са създавали красотата. Войнствената сила на Запада и творческата култура на Запада са заложени в особения религиозен опит, в отношението към Бога като към обект. В православния храм Бог се спуска при хората и затова в този храм е по-топло, отколкото в католическия. В източното православие няма влюбеност в Христа, няма подражание на Христос, тъй като Христос не е обект, а субект, вътрешен факт. Православната мистика не е чувствена, а е преимуществено, волева – в нея е налице особена духовна трезвост. В източно православната мистика Божественото е изходното, идващото отвътре, а не е обект на стремление и томление. За източната мистика е характерна идеята за theosis, обожението на човешката природа отвътре, по пътя на приемането на Христос в себе си. В източното християнство отсъства романтичното томление, родено от мистическия глед – в него има мистическа ситост.

В християнския изток активността е насочена на вътре – към просветляване и обожение на човешката природа, а не навън към творене на култура, не към изявяване на история. Историята на Изтока не познава рицарската мъжественост на Запада, но същата тази мъжественост и активност са пренесени във вътрешна-

та духовна практика, незрима на повърхността на историята. Вътрешно, в типа богообщение, източната мистика е повече мъжествена, западната – повече женствена. Типът на източния религиозен опит не благоприятства творчеството, творческата активност в историята, тъй като изцяло е насочен към вътрешното устройство на човека в отношението му с Бога, към творчеството на новата природа в Христа.

Изтокът е по-малко антропологичен отколкото Запада. На Изток Божественото се пази, а човешкото не се обективира в историческата динамика. Св. Серафим Саровски не е велик творец, а велико творение Божие, велик факт на битието, велико жизнено гостигение. На Изток отношенията на човека към Бога са сложени по-дълбоко и тук именно са великите постижения на Изтока. Западът е силен в отношението към света и към човечеството. Там се достига една творческа култура, която е слаба на Изток. Източно-православната мистика е не влюбеност, а брак, брачно единение на човека и Божеството. В източния theosis се осъществява брачната тайна, човешката природа се пронизва отвътре от Божеството. И в това е великата правда и великата мисия на Изтока. Само православният Изток пази мистическата тайна на слятостта с Бога, т. е. началото на преобразението на света. На Запад Бог, все пак, си остава извън човека.

Мистическата наситеност на Изтока обоготворява човешката природа, но това християнско обоготворяване няма нищо общо с индийския пантеизъм, унищожаваш личността – в него личността се спасява. Мистическият глед на Запада създава велика култура. На Изток няма културно-историческа динамика, но има динамика на вътрешното богообщение. Влюбеността изглежда по-динамична, по-

творческа от брака. Мистическият опит на влюбеността има своята велика мисия и своите единствени творчески постижения. Но мистическият опит на брака има не по-малко велика мисия и в него е налична единствената вътрешна динамика. Готическата култура е култура на творческата влюбеност и с нея е свързан историческият път на Запада. Източната, руската култура е култура на божествения брак и с нея пък е свързан историческият път на Изтока.

По неизповедимия Божий промисъл религиозният живот на човечеството се е разпаднал на два опита и два пътя. И двата опита, и двата пътя имат своята мисия и се допълват един друг. Нечестиво, безбожно би било да се каже, че правдата е изключително тук или изключително там. В дома на нашия Отец има много жилища (срв. Иоан. 14:2). Тези различни опити и различни пътища си остават в пределите на вселенското християнство, на единната Църква Христова; враждата и разделеността са само човешка ограниченост, само историческа относителност. Защо на Изток отношението към Бога е като към субект, а на Запад като към обект, това е тайна, която не ни е дадено да постигнем; тайна на човешката свобода и благодатта Божия. Но да разберем различието на тези опити и да победим враждата по нашите различни пътища ние можем и сме длъжни.

1911 г.

I.
Константин Леонтиев казва, че руският човек може да бъде светец, но не може да бъде честен. Честността е западно-европейски идеал. Руският идеал е светостта.

Във формулата на К. Леонтиев има известно естетическо преувеличение, но в нея има и несъмнена истина, в нея е поставен много интересен проблем на руската народна психология. У руския човек е не достатъчно силно съзнанието за това, че честността е задължителна за всеки човек, че тя е свързана с честта на човека, че тя формира личността. Нравствената самодисциплина на личността никога не се е разглеждала у нас като самостоятелна и висша задача. В нашата история е отсъствало рицарското начало и това се е оказало неблагоприятно за развитието и изработването на личността. Русинът не си е поставил задачата да изработи и да дисциплинира личността, той е бил твърде склонен да разчита, че органическият колектив, към който той принадлежи, ще направи вместо него всичко за неговото нравствено здраве. Руското православие, на което руският народ е задължен за нравственото си възпитание, никога не е поставяло твърде високи нравствени задачи на личността на средния руски човек; в него винаги е била налице една огромна нравствена снизходителност. На руския човек е било предявено преди всичко изискването за смирение. Като награда за добродетелта на смирението нему е било давано всичко и всичко му е било разрешавано. Смирението е било винаги единствената форма на дисциплина на личността. По добре е смирено да грешаш, отколкото горделиво да се усъвършенстваш. Руският човек е свикнал да смята, че безчестността не е голямо зло, ако при това той си остава смирен по душа, не се гордее, не се превъзнася. И за най-голямото престъпление можеш да се каеш смирено, а дребните грехове лесно се заглаждат със свецица, поставена пред угодника. Високите, свръхчовешки задачи стоят пред светеца. Обикновеният руски човек не трябва да си поставя високата цел даже и на

най-далечното приближение към този идеал на светостта, защото това е гордост. Православният руски старец никога не ще го насочи към този път. Светостта е дял за малцина, тя не може да бъде пътят на човека. Всеки твърде героичен път на личността се признава от руското православно съзнание за горделивост и идеолозите на руското православие са готови да видят в такъв един път скланяне към човекобожество и гемонизъм. Човекът трябва да живее в органически колектив – послушен на неговия строй и чин, да се формира от своето съсловие, от своята традиционна професия, от целия традиционен народен бит.

В какъв смисъл руското народно православно съзнание вярва в "светата Рус" и не престава да твърди, че Русия живее със светостта за разлика от народите на Запада, живеещи само с честността, т. е. с едно начало по-малко високо? В това отношение в руското религиозно съзнание е налице коренен дуализъм. Руският народ и същинският руски човек живеят със светостта не в този смисъл, че виждат в светостта своя път, или смятат светостта в каквато и да било степен за достижима или обезателна за себе си. Русия съвсем не е свята и не счита за задължително за себе си това да стане свята, да осъществи идеала на светостта; тя е свята само в този смисъл, че безконечно почита светците и светостта и само в светостта вижда висшето състояние на живота, докато в същото време на Запад виждат това висше състояние също и в достиженията на познанието или обществената справедливост, в тържеството на културата, в творческата гениалност. За руската религиозна душа се свети не толкова човека, колкото самата Руска земя, която "в рабском виде Царь небесный исходи, благословляя". В религиозните видения на руския народ руската земя се открива като сама-

та Богородица. Руският човек не върви по пътищата на светостта; той никога не си поставя толкова високи цели, но той се покланя на светците и светостта, свързва с тях своята най-последна любов, възлага надеждата си на светците, на тяхното застъпничество и "предстателство", спасява се с това, че руската земя има толкова много светини.

Душата на руския народ никога не се е покланяла на златния телец и аз вярвам, че тя никога не ще му се поклони в своята най-последна дълбочина. Но руската душа е склонна да се отпуска в низши състояния, да се разпуска в тях, да допуска безчестие и кал. Руският човек ще си позволи да граби и да се обогатява по нечисти начини, но при това той никога няма да счита материалните богатства за висша ценност; той ще вярва, че животът на св. Серафим Саровски е по-висш от всички земни блага и че св. Серафим ще спаси него и всички грешни руски люде "предстателствайки" пред Всевишния от лицето на руската земя. Руският човек може да бъде отчаян мошеник и престъпник, но в дълбината на душата си той благоговее пред светостта и търси спасение в светците, в тяхното посредничество. Някой отчаян хищник и кръвопиец, може много искрено и наистина благоговейно да се покланя пред светостта, да пали свещи пред образите на светците, да пътува в пустините при старците, оставайки си хищник и кръвопиец. И това гаже не бива да се нарича лицемерие. Това е от векове възпитан дуализъм, навлязъл в плътта и кръвта; това е особен душевен строй, особен път. Това е присадка на една душевно-плътска, не достатъчно духовна религиозност. Но в руския душевен тип има и огромно преимущество пред европейския тип. Европейският буржоа трупа и се обогатява със съзнанието за своето по-голямо съвършенство и превъзходство, с вяра в

своите буржоазни добродетели. Руският буржоа, трупайки и обогатявайки се, винаги чувства себе си по някакъв начин грешен и донякъде презира буржоазните добродетели.

II.

Светостта остава за руския човек трансцендентно начало, тя не се превръща в негова вътрешна енергия. Почитането на светостта е построено за руснака по същия тип, по който и почитането на иконите. Спрямо светеца се е установило отношение като към икона, ликът му е станал иконописен лик, престанал е да бъде човешки. Това трансцендентно начало на светостта, превръщащо се в посредник между Бога и човека, трябва да прави нещо за руския човек, трябва да му помага и да го спасява, да извършва за него нравствена и духовна работа. Руският човек ни най-малко не помисля за това, светостта да се превърне във вътрешно начало, преобразяващо живота му. Тя винаги действа върху него отвън. Светостта е твърде висока и недостъпна, тя е вече не-човешко състояние, пред нея е възможен единствено благоговейният поклон и търсенето на помощ и застъпничество за окаения грешник.

Почитането на светците е заслонило непосредственото богообщение. Светецът е *повече* от човек; покланящият се пред светеца, търсещият в него застъпничество, е *по-малко* от човек. Къде обаче е човекът? Всеки човешки идеал – идеал на съвършенство, на благородство, на чест, честност, чистота, светлина изглежда на руския човек малоченен, твърде светски, срединно културен. И руският човек се колебае между зверинното и ангелското начало, но встрани от човешкото. Толкова, толкова характерно е за руския човек това люшкане между светостта и свинството! На руснака често му се струва, че ако е невъзможно да бъде све-

тец и да се въздигне до свръхчовешката висота, то по-добре е тогава да остава в свинско състояние и не е толкова важно дали е мошеник или честен човек. А тъй като свръхчовешкото състояние на светостта е достъпно само за твърде малко хора, то твърде много пък си остават в състояние на свинство. Активно човешко усъвършенстване и творчество са парализирани. В Русия все още е недостатъчно разкрито човешкото начало, то все още е в потенция; във величествена потенция, но само в потенция.

Руският морал е проникнат от дуализма, наследен от нашата своеобразна народна религиозност. Идеята за "светата Рус" всякога е имала дълбоки корени, но тя е съдържала в себе си и нравствена опасност за руския човек – тя нерядко е разслабвала неговата нравствена енергия, парализирала е човешката му воля и е пречела за неговото нравствено израстване. Това е една женствена религиозност и един женствен морал. Слабост на руския човек и недостатъчност на характера се усеща в това вечно желание да се укриеш в гънките на одеждата на Богородица, да прибегнеш към застъпничеството на светците. Божественото начало не се разкрива отвътре, в самата руска воля, в руския жизнен порив. Преживяванията на собствената слабост и на собствената окаяност ни се струват религиозните преживявания по преимуществу. И най-много от всичко ние се нуждаем от развитието в себе си на мъжествено-религиозно начало – мъжествено във всички отношения. Ние трябва да развиваме в себе си съзнанието за отговорност и да се учим да разчитаме колкото се може повече на себе си и на своята активност. От това зависи бъдещето на Русия, изпълнението на нейното призвание в света. Не бива да се вижда своеобразието на Русия в слабостта и в изостаналостта. В силата и в развитието

трябва да се разкрие истинното своеобразие на Русия. Руският човек трябва да престане да се уповава на това, че за него всичко ще бъде направено и постигнато от някого. Часът на историята в живота на Русия изисква руският човек да разкрие своята човешка духовна активност.

Много характерно е, че не само в руската народна религиозност и у представителите на старинното руско благочестие, но и сред атеистическата интелигенция, у мнозина руски писатели се усеща все същият трансцендентен дуализъм, все същото признаване на ценността единствено на свръхчовешкото съвършенство и недооценяването на човешкото съвършенство. Така например, средният радикален интелигент обикновено смята, че той е призван или да преобърне света, или е принуден да остане в едно твърде низко състояние и да пребивава в нравствена нечистоплътност, да затъва. Стопанската дейтелност той изцяло предоставя на онази "буржоазия", която според него не би и могла да притежава нравствени качества. Руският човек твърде лесно бива "увлечен от средата". Той е свикнал да се уповава не на себе си, не на своята активност, не на вътрешната дисциплина на личността, а на органическия колектив, на нещо външно, което трябва да го издига и спасява. Материалистическата теория за социалната среда в Русия е своеобразно и изкривено преживяване на религиозната трансцендентност, поставящо центъра на тежестта вън от гърбината на човека. Принципът "всичко или нищо" в Русия обикновено оставя победата за "нищото".

III.

Трябва да се признае, че личното достойнство, личната чест, личната честност и чистота, въодушевяват малцина у нас. Всеки призив към лична дисциплина

е омразен на руснаците. Духовната работа над формирането на собствената личност не се струва на руския човек нужна и вдъхновяваща. Когато руският човек е религиозен той вярва, че светците или сам Бог ще направят всичко за него. Когато той е атеист, мисли, че всичко за него трябва да свърши социалната среда. Дуалистичното религиозно и морално възпитание, призоваващо винаги изключително към смирение и никога не призоваващо към чест, пренебрегващо чисто човешкото начало, чисто човешката активност и човешкото достойнство, винаги разлагащо човека на ангелско-небесно и зверинно-земно същество, по един косвен начин се изразява и днес, във времето на войната. На светостта руският човек все още се покланя в най-добрите минути на своя живот, но на него не му достига честност, човешка честност.

Но и почитанието към светостта, този главен извор на нравственото изхранване на руския народ, отива към пресъхване – старата вяра отслабва. Зверинно-земното начало в човека, непривикнал към духовна работа над себе си, към претворяване на нашата природа във висша, се оказва оставено на произвола на съдбата. И в отпадналия от вярата, по съвременному обуржоазилия се руски човек, си остава в сила старият религиозен дуализъм. Благодатта обаче, си е отишла от него и той е останал предоставен на своите непросветени инстинкти. Оргията на хищническите нагони, на безобразното трупане и на спекулацията са – в дните на великата световна война – нашия най-голям позор, тъмно петно върху националния живот, язва върху тялото на Русия. Жаждата за трупане е обхванала твърде широки слоеве от руския народ. Открива се вековната недостатъчност на честност и чест в руския човек, недостатъчност на нравственото възпи-

тание на личността и на нейното свободно самоограничение. И в това има нещо робско. Има едно не-гражданско, до-гражданско състояние. На средния руски човек, бил той земевладелец или търговец не достига гражданска честност и чест. Свободните граждани не биха могли да спекулират, да крият продукти от първа необходимост и т. н. във време на велико изпитание на духовните и материални сили на Русия. Това е неотмиваем позор, за който с потресение ще си спомнят бъдещите поколения, наред със спомена за героичните подвизи на руската армия, за самоотвержената дейност на обществените ни организации.

Аз вярвам, че ядрото на руския народ е нравствено-здрavo. Но в нашия буржоазно-еснафски слой се оказва недостатъчно силно нравственото гражданско съзнание, нравствената и гражданска подготовка на личността. Пред този слой стоят не само големи изпитания, но и големи съблазни. Руският човек може безкрайно много да търпи и да понася – той е преминал през школата на смиреннието. Но той лесно се поддава на съблазните и не издържа на съблазнита на лесното обогатяване – той не е преминал през една истинска школа по чест, няма гражданска закалка. Това не означава, че руският човек, така лесно съблазняващ се и отклоняващ се от пътищата на личната и гражданската честност, не обича Русия, но той не е свикнал да се чувства отговорен пред Русия, не е възпитан в духа на свободно-гражданското отношение към нея.

Налага се да кажем с мъка, че “светата Рус” има своя корелатив в мошенническата Рус. И това е подобно на ситуацията, при която моногамното семейство има своя корелатив в проституцията. Ето този дуализъм трябва да бъде преодолян и прекратен. Необходимо е да се вникне в дълбоките духовни източници на нашите съвременни нравствени язви. В дълбините на Русия, в душата на руския народ трябва да се разкрият иманентната религиозност и иманентният морал, за които висшето божествено начало става вътрешно преобразяващо и творческо начало. А това значи, че в целия си ръст трябва да въстане човекът и гражданинът – трябва да въстане напълно свободен. Свободната религиозност и социална психология трябва да победи вътре във всеки човек робската религиозна и социална психология. Това означава също, че руският човек трябва да излезе от онова състояние, в което той може да бъде светец, но не може да бъде честен.

Светостта завинаги ще остане в руския народ като негово достояние, но той трябва да се обогати с нови ценности. Руският човек и целият руски народ трябва да осъзнаят божествеността на човешката чест и честност. Тогава творческите инстинкти ще победят инстинктите на хищничеството.

1916 г.

Превод от руски: Калин Янакиев, Слава Янакиева

„Помажи главата си и умий лицето си“

(Мат. 6:17)



отец Николай Нешков

Свещеник в храма-подворие на Московската патриаршия Св. Николай Чудотворец

Цветът на несъгласието

Тревожни бяхме и често трепетни, когато говорехме за Присъствие и събития. Сега обаче е друго време. То е участта ни. За него сега ще говорим.

Изповядвам, че в „злобата на дните“ (Мат. 6:34) има стаена екстатичност. Изповядвам, че бремето им е изтъкано от злото на незнанието – от безчестния род на кресливи демони, безразлични хора и струпани предмети. „Тоя пък род не излиза, освен с молитва и пост.“ (Мат. 17:21). „Пост“ е военна дума – означава да стоиш изправен и нап-

регнат, воден от огромната нужда да отстоиш малкия отрязък вселена, който ти е поверен. Единствената благородна самоцел, струва ми се. Толкова благородна, че никои не би я оспорил. Свързана е с еуфорията от честта да те поставят да бдиш над нещо.

Постът е опознаване на дните, разлюбване на сенките и разгадаване на смъртността. Неуловима хроника на духовния живот; единственото време, което ни се *дава*. Другото е прекалено хаотично, изобщо не мога да повярвам, че то също ни бива давано.

Изповядвам съучастието ни в хаоса на дните. В тяхната пъстроцветна обърканост. В изблиците на свобода, превърната в закономерност. В боязливото статукво на човека, който не може да устои на чуждите погледи.

Времето, през което вътрешното пространство на храмовете се покрива с черно. Изповядвам, че това не е цветът на скръбта, както мнозина си мислят. Това е цветът на несъгласието с нетрайността на всяка пролет и суровостта на всяка зима (защото, не са ли сезоните време на избавяне от самите тях?) и спрямо сезонността на живота изобщо, на неприемливостта с факта, че има хора, които постят от единственото, от което *не бива* да се пости – чувствителността. Ако нея я няма, няма Евангелие, няма и Литургия.

Загрубялостта има нужда от отърсване. То е въпрос на пет неделни дни, които са описани безметежно в църковния календар като Неделя на Закхей, Неделя на Митаря и Фарисей, Неделя на Блудния син, Неделя Месопустна и Неделя Сиропустна. Малцина могат да си представят колко много дължим на кроткото им присъствие. Тези недели се наричат "подготвителни" преди Великия пост. Само ако можех да изрека колко много има за подготвяне в нас...

Копнежът на митничаря. „Днес трябва да бъда у дома ти“ (Лук. 19:5)

Има хора, споменът за които носи мир. Един от тях е Закхей, гребничкият Иерихонски митничар, една от най-незабравимите личности в Новия Завет. Малко ситуации са по-красноречиви от струпаната тълпа, събрала се да посрещне Новодошлия в техния град и малкият на ръст чиновник, преодолял непроницаемостта

на гърбовете пред себе си, покатервайки се на едно смокиново гръвче. В този миг, най-високото в целия свят. Сега знаем, че тази смокиня не е помнела никоя птица, приютявана от клоните ѝ, да е била изпълнена с такъв копнеж – дори и да е съзирала в гладни години някой оцелял плод на нея. Очевидно е, че няма по-изразително желание от Закхеевото, а неговото гръвче освен смокини е родило и една от най-прекрасните метафори на копнежа да посрещнеш Този, Когото си чакал. Ето Го – "няма де глава да подслони" (Мат. 8:20), но казва на обитателя на смокинята да "слезе по-скоро", защото *трябва* да му гостува... Защо пък да трябва? Нима един митничар си няма всичко? Разбира се, че има, но иска да богатее с такъв Гост. Защо му е иначе да раздава половината от имота си на сиромаси и на всичкото отгоре да обещава, че ще отплати четворно, ако от някого е взел несправедливо? Представете си това в устата на един едновременно митнически и ганъчен служител. Народът е скандализиран: "Отби се при грешен човек!" (ст.7).

Мисля, че този човек бездруго е смятал да раздаде имота си на сиромаси. Присъствието на точно този Гост обаче е изпълнило това с висш смисъл. Така става винаги, когато даваме. Вземаш това трудно решение и изведнъж Господ влиза под покрива ти. И всичко става някак си ясно, дори весело. Понеже си го направил за Него. Така е и с поста. Тази неделя показва, че се освещават не само резултатите от делата ни. Свещено може да бъде и самото им пожелаване. Слава Богу за това!

Тегобата на неприемливото. „Благодаря ти, че не съм като другите човещи“ (Лук. 18:11)

Ако някой иска да види разликата между Бога и дявола, нека се *вгледа* в човека. Ня

ма нищо по-удивително от разтегливостта ни; не съществува гума, която да определи далечността между принца и просяка, поета и глвореза, рицаря и мошеника, *митаря и фарисея*. Между неослепелите и "ония, които са убедени в себе си, че са праведни" (Лук. 18:9). Както ще видим по-късно, тайната на поста е тайна на стълбата. На *лествицата*. Чието първо стъпало е прогнило за всички, които имат добрината да минават през храма само за да потвърдят пред вселената, че просто няма начин да им се отказва добро. И ако приемем, че всяко влизане в Божия дом е и съзиране на портите на ада (защото имаме право да знаем какво не ни чака вътре в храма), то хората, които прекрочват със самодоволство църковния праг, пропускат да узнаят, че истината за човешката гуша е подновяваща се скръб. Че митарят и фарисеят са двете ѝ крила – но едното е счупено, а другото е забравило да лети. Че болката от това, че си грешен, е началото на всяка праведна радост. Че тревогата от кривотата на този свят и на теб самия е благословието на гушата, която се гнуси от заблуди.

В момента, в който отворим уста да изобличим фарисея, той става непроницаем. И може би заради това се крие из гънките на гушата ни и от всяко скришно местенце успява да ни нашепва безумието на самодоволството. И да заглуши истината, че нашата гуша е светът, който той и митарят обитават.

"Боже, бъди милостив към мене грешника!" (ст.19). Ако искаме да сме живи, не трябва да изповядваме в молитвата си достатъчността на това, което правим, а да отхвърляме онова, което сме, отричайки и най-величавите си дела. Да не благодарим в нея на Бога за това, което сме, а за това, че ни е приел *въпреки* това, което сме. И най-важното – *никога*

да не благодарим, че не сме като някой, чиято липса на равеност с нас презираме.

Но да благодарим за привилегията да го познаваме. Да благодарим, че го има. Да благодарим, че *всъщност* сме като него – и това да ни гарантира, че съществуваме. Нещо повече – че така се живее по-леко.

Бог обитава сред това, което е погинало. Нищо не може да промени този факт.

Въвличането в радостта. „Изгубен беше и се намери!“ (Лук.15:24)

Не става въпрос за това, че сме блудни в онзи плътконсумиращ смисъл на тази гума, който сме свикнали да влагаме. Не става въпрос и за доктринална заблуденост; няма нужда да си я приписваме, а и не от нея са греховете ни. Става въпрос за това, че *блуждаем*.

Разбрахме от предната неделя на какви крила се носи човешката гуша. Сега пък разбрахме и името на тази гуша – Блудният син. Нещо по-конкретно от всеизвестната картина на Рембранд и по-актуално от литературната употреба на това име. С други гуми, приковаваме вниманието си не към идеята, а към *събитие*то Блуден син. И за да бъдем въвличени в радостта на връщането на един млад човек от безсмисленото му и доста опасно изгнание, непосредствено преди притчата четем за изгубените овца и грахма. За животното и монетата, които носят радост, когато са *намерени*.

Сега се смята за нормално, някак си в рамките на добрия църковен тон, да наричаме себе си "блудни синове", забравяйки екстатичността от завръщането на богат наследник, пасъл чужди свине в чужда страна. Младият аристократ става свинар винаги, когато възжелае нещо повече от бащиния дом. Да пасеш свине е унизи-

телно. Да копнееш за храната им е направо непосилно... "Съгреших против небето и пред тебе, и не съм вече достоен да се нарека твоят син." (ст. 21). Кое небе би се отвърнало от такъв нещастник? И ето, той се връща. Ето това сме забравили, че сме – върнали се. Намерени. Оживели. И кой ли може да изрази какво става между баща и син в този момент? Угоеното теле не стига. Трябва още радост – "А бащата рече на слугите си: изнесете най-хубавата премяна и го облечете, и дайте пръстен на ръката му и обуца на нозете; па докарайте и заколете угоеното теле: нека ядем и се веселим, защото моя мой син мъртъв беше, и оживя, изгубен беше и се намери" (ст.22-24). Всички го един сме пасли в чужда земя свинете на желанията си и сме искали да се наядем *поне* като тях. С тяхната храна! Която при това не ни се е полагала.

Постът е време на преодоляване на едно такова изкушение – да се възмутиш от факта, че никой не връща обратно блудните синове, полумъртвите от глад свинари, които идат обратно да почукат на вратата, която са затръшнаи не толкова отдавна.

Да си завърнал се блуден син е някак си красиво. Да се зарадваш на това е обаче достойно за Божи син. Ето това е нашият дял в тази притча и в тази неделя.

Нужното и ненужното стаго. Неделя Месопустна.

"...ще се съберат пред Него всички народи; и ще отдели едни от други, както пасир отлъчва овци от кози; и ще постави овците от дясната си страна, а козите – от лявата" (Мат. 25:32-33).

Малко места в Евангелието са по-красноречиви. Точно това и трябваше да чуем, защото началото на всеки пост е нещо

знаменателно, изключително. Той започва – за кой ли път – с истината за самите нас и за възможното ни бъдеще. Тя касае едно много пълно и смесено стаго, което обаче един ден ще бъде абсолютно безапелационно разделено. "Както овци от кози" Защо? Защото всеки, който е запознат с нрава на последните животни би почувствал навременността на тази метафора. Козето стаго някак си не се интересува от тучността на пашата. То тича край пътя, катери се по гърветата и обелва кората им. Обича скалите и труднодостъпните места. Сражава се с охота за всяка клонка. Стаго, което ще оцелее независимо от присъствието на пастиря си, и чиито остри рога ще останат емблема на демонизма, а не на благородството. Стаго, което ще пропусне мига на истината: "Господи, кога Те видяхме гладен, или жаген, или странник, или гол, или болен, или в тъмница, и не Ти послужихме?" Тогава ще им отговори и каже: "Истина ви казвам: доколото не сте сторили това на едного от тия най-малките, и Мене не сте го сторили" (ст.44:45).

Това е неделята на нечакваната среща. Откъде можех да зная, че човекът, на когото помогнах, беше Ти, Господи? Това скрито съдържание на нуждаещите се е тайна велика. Едва сега разбрах защо се почувствах така спокоен и блажен, когато помогнах. За пръв път можех да гледам спокойно и сериозно на себе си без да ми тежи. Ето как отбелязваме факта, че *съществуваме*. Елементарната, ежедневната, дори бих казал, досадна понякога милост е насъщното припомняне на факта, че Бог съществува с всички, произтичащи от това последствие. Постът прави това по-лесно забележимо, стига да знаем "що значи: "милост искам, а не жертва". (Мат.9:13). Да, това е възможно в средата на спокойни, кротки и невредящи си хора – точно като в едно овче ста-

до. А в козето стаго? То направо е отъждествено с грешниците. Богат се един друго, борят се за и бездруго недостъпните върхове на дърветата и живеят сякаш във вечен глад.

Как да разпознаеш Христа, след като си толкова зает да консумираш?

В тази неделя се преустановява употребата на месна храна. Които е вкусил веднъж свободата на поста, дори и само за миг, няма да спре да я търси, докато в живота му пости и празници не се слоят, защото и едното, и другото е търсене и придобиване на богатства на Светия Дух. Тя е време на съзиране и време на радост. Време на беззлобие и време на животвореност. Време на съкровени разговори. И на отчитането на факта, че за мнозина тези красиви неща са просто благозвучно клише. Ние обаче нямаме друго. В противен случай, постът не е "правда и мир и радост в Светаго Духа" (Рим. 14:17), а фитнес на битовите нрави. Че Евангелието е сборник с афоризми, а Литургията е неделно хоби. Че се стремим не към въздържание, а към метафизиката на неяденето. Постът просто е вкусване на онова, от което до този момент сме постили. Изключването на месото от ежедневното ни меню е стар начин да започнем да опоемутираме тялото си. Начин да се втурнем бързо към онова, което сърцето ни желае силно, ако до този момент сме ходили бавно.

„Ако простите на човеците съгрешенията им, и вам ще прости Небесният ви Отец“ (Мат. 6:14). Неделя Сиропустна

Наричат я Неделя Сиропустна. Сега обаче сърце не ни дава да я наречем другояче, освен Неделя на Всеопрощението. Това нейно име е съкровено, то се изговаря и изписва трудно, ако човек се стреми към

него. Имаме изключителния, невероятен шанс да участваме в нещо, което Бог е "вмъкнал" в броя на суетните ни дни. "Простено – прости!" си казваме ние на вечернята. Прости ми най-вече, ако съм хабил досега тези гуми. Ако съм оставял теб и себе си с чувство на преялост върреки поста, прахосвайки тези свещени букви, срички, гуми.

Братолюбие, изразено във ведрост. Тя оставя демона на фарисейството бездыханен. И това е предвидено – "А ти, кога постиш, помажи главата си и умий лицето си" (Мат. 6:17). В древност при всеки значим повод за радост, са взимали специално пазения за целта най-хубав елей и са се помазвали, или по-скоро, изливали са го на главата си така, че да потече и по тялото. Абсолютно безсмислен, разточителен жест. Как да гледаме на поста по различен начин? Често се случва да ни е страх, че подобен изблик на радост би ни маргинализирал дори и вътре, в църковните среди. Там понякога разправят, че не е хубаво да се срещаш с хора през поста, защото много водели със себе си много изкушения. Вярно е, че който се въръжава, го нападнат. Войникът обаче е еднакво ласкав и към онези, с които се сражава, както и към онези, за които се сражава. Това качество обединява войника и светеца.

Да, пост е да изразяваш радостта си с наглед неразумни действия. Като например прошка не по разписание. От сърце. Ето от този ген цветът на всичко в храма е черен. Заради несъгласието, разбира се, със света, който не обича да прощава. И който не е част от вечността. Как да подминем това?

Край на доволството.

Оттук нататък просто "От всичко, що е за пазене, най-много пази сърцето си, защото от него са изворите на живота." (Притчи Соломонови 4:23). Следва тър-

Благословен Бог наш...

жеството на доктрината (Неделя Православна), тържеството на живота с тази доктрина (Неделя на св. Григорий Палама), ясното чуване на шумоленето на езиците на насядалите около Христос книжници, като на сухи листа на вятъра: "Какво тъй богохулства Тоя? Кої може да прощава грехове освен един Бог?" (Марк. 2:7), величието на центъра на живота ни (Не-

деля Кръстопоклонна), учението (Неделя на св. Иоан Лествичник), безсмъртните му плодове (Неделя на св. Мария Египетска) и ясното свидетелство, че в нас умира само онова зло, което е потопено в кръщелния купел.

Всичко това обаче "дойди и виж"! (Иоан. 1:46).

Литературен историк, доцент в Нов български университет. Автор е на единадесет книги, познатите измежду които са *Социални стилове, критически сюжети* (1988 г.), *Раздробяване на наивния консенсус* (1998 г.), *Етюди за Яворов* (1998 г.), *Писатели-преображенци и техни спътници* (1999 г.), *Размишления по българските работи* (2002 г.) и др. Възстановител и главен редактор на списание *Демократически преглед* (основано преди 1944 г. от Тодор Влайков). От няколко години е председател на Сдружението на българските писатели. Работил е дълги години в областта на текстологията и издаването на българската литературна класика. Един от създателите на РДП и СДС. Депутат във Великото и 36-тото Народно събрание.



Михаил Неделчев

Мисията на свещеника

Какво помнят българските селищни истории?

Във всички локални български разкази, почти във всяка българска селищна история (особено в издадените до 1945 и след 1989 г.), са вплетени биографически повествования за значим местен свещеник. При това, тук не става въпрос за свещениците въобще, които винаги, във всеки исторически момент са знакови и видими фигури в обществения театър на всяко селище. Говоря за запомнените фигури на свещенослужителите, които не просто са изпълнявали пълноценно високата си духовна мисия, но и са влезли с името, а понякога са добили и надрегионална известност.

Как, с какви конкретни житейски деяния и с какви духовни послания се помнят тези дарени с по-особено внимание свещеници? (Не привличам сега в този кръг цялата поредица от излезлите извън преките си задължения, извън границите на мисията си свещеници и монаси, станали националреволюционери в средата на 19 век или предводители, вдъхновители и укриватели на хайдутски чети в по-стари времена).

Предварителният отговор може да бъде много простицък и съвсем лаконичен:

– дълголетно и пълноценно-достойно осъществяване на свещеническата мисия и телесното ѝ възплащане; - разнородност, многопосочност на изявите в духовния и общосоциалния живот на селището, лидерско поведение с отчески смисъл, вкорененост в бита с готовност да се укрепват традициите на взаимопомощта и да се дават нови примери на всяческа помощ за нуждаещите се.

В колективното регионално съзнание за помнените свещеници задоволяват и необходимостта от съществуването на наглед от **гругото**, епически-хармонично биографическо осъществяване. Те заемат в местната публичност първенстващо място, пред уважавания благодетел, пред подпомагащия с материални средства общите начинания водач или пред властите, пред чужди общности. Отличеният, дареният с толкова ретроспективно внимание свещеник стои редом с новопопявящата се фигура на олицетворяващата модерността фигура на учителя (макар най-често учителите да са мигриращи, променящи по-често селището публични персони), а понякога и те – учителят и свещеникът – се съединяват в едно.

Съществен дефект на обществената ни мисъл е ненаправената типология на българското биографическо мислене, неразч-

леняването на шаблонизираните и утвърждаваните биографически модели, липсата на знание за налаганите още с детството твърди биографически конструкти. Липсват системни наблюдения доколко оценностените предложения за биографическо осъществяване се реализират масово през съответните десетилетия, доколко се разминават с новите нагласи, как се вписват уникалните биографии, как се виждат биографиите на личностите с мисия (включително на традиционно осветената свещеническа мисия) в средата на масовия човек.

Изразявал съм хипотезата, че дълго време в нова България са се налагали, по разнородни канали, биографиите на яркото, внезапното, огненото осъществяване; съществува романтически култ към "лирическите" биографии на жеста, на публичното радикално себеотдаване, като същевременно това са "младежки" биографии (вж. студията ми "Персоналистките митове и българската биографска традиция", писана в края на 80-те години, включена в книгата ми "Размишления по българските работи", С., 2002 г., с. 104-115). Не са свърхоценностени толстоевско-гьомтевските биографии на епическото дълголетно осъществяване – и като тип биографии, и като конкретни възплащания (например на старинаря, политическия и обществен геец Димитър Маринов – започнал като послушник и завършил като монах земния си път в Рилския манастир, на Екзарх Стефан и на владиката Серафим, на духовния учител Петър Дънов, на лечителя Петър Димков; тези биографии наистина са "други" биографии, те "работят" все пак в относително затворени общности, не се превръщат окончателно в общонационални ценности). На национално равнище се утвърждава преди всичко култът към Левски, Раковски, Ботев, Стамболов (можем да добавим Яворов, а чрез комунистически-

ме канали – Вапцаров); Вазов стои някак като изключение – като съвсем личностно възплъщение на особената, само за него запазената институция на Патриарха на литературата. Дълголетните държавници (например Михаил Магжаров) сякаш нямат никакви шансове за свръхутвърждаване в колективното съзнание.

Ето така, в този контекст, четем помненето на избрани фигури на свещеници и локални разкази. Там помненето е често някак алтернативно на общонационалното, то си има свои закони; там възглеждането е често в личности и събития, които не се отлагат в общонационалната история. При това трябва да знаем за относителната многобройност на свещениците в българския 19 век – в една книга за едно малко, но много важно българско градче четем: “през 1859 г. в Дряново има 18 свещеника”. Опелото на знаменития учител Иван Момчилов през 1869 г. в Горна Оряховица се извършва с участието на 40 свещеници. Тоест съответният свещеник е запомнен не защото е бил единствен през дадената година в градчето или в значимо село от рода на Жеравна, а според някакви други логики.

Близо 100 години, между 1840 и 1940, е времето, през което се отлагат спомените за забележителните свещеници от малките и средни български селища. Първите десетилетия на 19 век са все още легендарен период, свещеници се помнят единствено с малки имена, закрепени към някоя от църквите, едва ли не като индивидуален елемент от общата история на храма, отбелязан единствено в кондуката (ако тя е запазена). В градчетата, в чиито предели има манастир или постоянно действащ (а не само по време на обиколките на таксидиотите) метох, фиксираните от колективната памет личности са по-често монасите, отколкото свещениците (вж. например разкази

те за Калофер и Сопот на Никола Начов и други книжовници и историци). А в градовете – седища на владика, вниманието е съвсем естествено фокусирано върху фигурата на архиепископа, макар или точно защото в дълъг период титуляри да са най-често гърци. Сюжетите на църковните борби, на усилията за постигнатата отново самостоятелност на Българската църква, ни представят, опубличността предимно всички фигурите на активни миряни – църковни настоятели, упълномощени представители на църковни общини (свещениците са някак в сянка при тези конфликти, те се поемат по-скоро от черното духовенство).

Сравним ли биографиите на църковниците от бялото и черното духовенство – поне така, както се впитат в локалните български разкази, безспорно повествованията за монасите са по-“атрактивни”, преизпълнени са с повече събития. Монасите са пътуващи хора, склонни са към радикални жестове, към всякакви промени – включително в личния статус. Всичко това – противно на представата, че животът им минава в отречението от всичко земно, че са се оттеглили от суетата на житейските борби.

Биографията на възпитаника на дяко Йосиф Соколски, на ученика на Неофит Рилски, на калофереца Никола Ив. Бацаров ще ни даде повод за размисления в много посоки. При това, въпреки превратностите, безчестията не е досегнало тази ярка личност. Учил в Габрово (избягал от предначертаната от баща му участ на търговец), Бацаров се замонашва, учителства и свещеничества, приема по-сетне като архимандрит името Йосиф. Взема от Долния женски метох в Калофер за жена монахинята Макрина (летописецът отбелязва, че така е постъпил и големият църковен реформатор Мартин Лутер), жени се за нея след бягството, двамата заедно учи

телстват дълги години в различни градове. Поема през десетилетията и много други обществени функции. (р. през 1818 г., умира в София през 1892 г.). Похвално за него пишат Добри Войников, г-р Селимински, Илия Блъсков.

И с отчуждението си от общия бит, и с готовността си към радикални жестове (при това не говорим за истинските авантюристи), монасите се схващат като намиращи се отвъд нормата, не само поради обета на посвещението. Запомнените, отбелязаните свещенически биографии са по-скоро личностни осъществявания на дълготърпението, на постоянството. В този прочит наистина има нещо от посочваната като основна характеристика от Тончо Жечев българска умереност.

Ще положим в мислими рамки типичните свещенически биографии. В статията си "Отец Захарий (Жеравненец)" Илия Р. Блъсков пише: "Даскал Джендо е бил родом от Жеравна. Още от малък той е бил набожен, както са били набожни по него време всички жеравненци. Добрият порядък, който са държали тогавашните свещеници в богато украсената тяхна черква, благочестието, с което те си отслужвали Божествената служба, чистота, примерно благоговение, благонравие, чрез което свещенството се е държало тогава на изискуемата висота на своето достойнство; почитта и уважението, на които те, свещениците са се радвали, както в черквата, така и вън от нея от мало и голямо, по причина на тяхното поведение и безкористна служба – всичко това повлияло на Джендо, докато той бил момче, да обикне моя сан и да породи у него желание кога и да е и той да стане свещенослужител."

Разбира се, Жеравна е образцово, изключително и извънмерно селище и това пре-

допределя и прекомерния идеализаторски патос в този пасаж. (Подобно на други излъчващи мощни енергии възрожденски селища, Жеравна дава – отново според селищните истории – множество свещеници на други села и градове, които не са в състояние да си ги излъчат.) Но дори и тук, в тези думи, намираме нещо наистина общо: свещеническата мисия не те откъсва от рога, не те противопоставя на "нормалното" живеене, самата мисия в добрите селища се основава на общи нагласи. По българските земи мисията на свещеника се поема много често и като родова съдба, като родова предопределеност (така в Малко Търново за 150-200 години от големия Поповски род има няколко свещеници поп Яни и поп Никола; от рога Поризанови служат поп Никола и поп Стоян; поп Михо е баща на поп Тодор Икономов (починал на 80 години), от своя страна баща на поп Георги Икономов и т. н., и т.н.). Българските свещеници от този класически период обикновено са бащи на голяма челяд, те са **отци** и в този контекстен смисъл.

Редки са в селищните истории негативните отзиви, съхранените отрицателни характеристики. Понякога такива пасажи са преразкази на полемични статии от възрожденската преса и тяхното подхващане, възпроизвеждане има идеологически атеистични подтици. Настоява се, че не всички български духовници са на висотата на мисията си, че мнозина са малограмотни и за тях мисията им е всъщност възможност за лесна прехрана, че често те се обявяват против модерните форми на светско образование. Цитира се дописка от в. "Право", 1873 г., "че в Керека той (дописникът - бел. М. Н.) намерил такъвиз попове за обесване". И още: "Ами после в Керека що ще стане? Да бяха калугери, нейсе. Ами без попове? Забравяте, че без поп и печеното агне няма сладост, ако той му не отчете и вземе

плешката.“ Обвинени са поповете, че не могат да “прочитат” и че вместо Кирил и Методий четели “Кикири и Микодири.” Но такива редове наистина са изключение и позитивната памет за свещениците е всеобща.

Писани, издавани и преиздавани през последните 140 години, основаващи се една на друга, писмените български селищни истории възпроизвеждат и отработват в устното родово-локално предание и в битовото общуване формули за характеризирани на личностите на свещениците. Те пазят, преписват тези биографически конструктори, не се стремят да ги коригират и редактират в новите си варианти, защото и самата мисия на свещениците означава свято повторение, свято възпроизвеждане. (Архетипната и изначална дейност на Църквата е следователно жертвата, която Христос принася пред Божия престол, и която се повтаря в евхаристийното тайнство, извършвано пред безброй олтари на поместните църкви, като всяка поместна църква проявява по този начин същностното единство и съборност на Църквата”, *Филип Шерард. Църквата, папството и схизмата, Праксис, ВТ, 2002, с. 30*). Това интуитивно се усеща от всички последвали регионални летописци и историографи. Политическото може да бъде реинтерпретирано, проявленията на църковно-религиозното е стриктно възпроизведено в селищните истории, в тяхното първоначално пазене.

Ето няколко такива формули от Елена:

Свещеник Ненчо (около 1720 – 1815). Роден в с. Тича, Котленско. Начетен за времето си свещеник, с ораторски способности. Благороден и инициативен. Родолюбец и многоуважаван от хората.

Свещ. Стефан Иванов (1744 – 1860). Ро-

ден в махала Тричковци, до Елена. Бил състоятелен човек. Имал два чифлика. Умира на 116 години.

Свещеник Иван Стоянов Кондаков (1867 – 1946). Роден в Елена. Ръкоположен в 1895 г. от митрополит Климент. Свещенодействие 40 години, до 1935 г. Председател на църковното настоятелство 34 г., на свещоливницата – 25 г. Епархийски избирател – 8 години. През 1912 – 1913 г. е доброволец-мисионер в Родопите. Достолепен свещеник и учител, уважаван и почитан от всички.

Свещеник Христо Колев (1914 – 2001). Роден в Елена. ... Служи до 2000 г., около 60 години. Това е свещеникът с най-продължителна служба в Еленската духовна околия.

Наистина епически, достолепни биографии! (В книгата “Храмовете в Еленска духовна околия”, 2002 г., на Васил Ив. Славов, Христо Ст. Медникаров и Петко Д. Петков са синтезирани десетки изразителни свещенически персоналии).

Чест мотив в свещеническите биографии е (ранното) откриване на отеческото призвание от съгражданите (съселяните) у бъдещия свещеник. (Иконом Христо Василев, р. в Лясковец през 1812 г. “още от малък проявил необикновено голяма склонност към църковността” и самият търновски митрополит поема грижата за подготовката му; след богатата на добри дела служба в Свищов, добил високата чест да освети през 1867 г. в съслужение с 12 свещеника построената от Колю Фичето съборна църква “Света Троица”). Миряните припознават бъдещия си пастир, обикновено убеждават учителя на децата си да поеме и свещеническата мисия. (Хората на среднородопското село Карлуково, преименувано впоследствие на Славейно, говорили за младия учи-

тел Манол Беев: "Нашяс гаскал щя да гу бива и за поп! Хоате да го упоим!", казва: "Тоѝ е кратак, пак и хубуву пеля! Хубав поп щя станя." Не се излъгали – впоследствие отец Емануил "с език, обноски, кротост, любезност, сдържаност заразявал млади и стари".) Почти загължително е, за да бъде запомнен, свещеникът, да се отличава с осанка и не само с гар слово, но и с глас и жестове. "Вродените му умствени способности, дълбок ум, силна памет, външният му внушителен израз, всичко в аристократичния му вид респектирало събеседници и слушатели" – казано е за служилия 40 г. след 1857 г. при църквата "Св. Св. Кирил и Методий" в Свищов отец Милан Димов. "А как хубаво и сладко пееше! Какъв сладък и завладяващ глас имаше..." – записано е за служилия също дълго време – до 1828 г. в църквата на с. Янковски отец Симеон Димитров. "Със силния си авторитетен глас, в който звучала дълбоката му вяра и желязна логика при проповедите си, тоѝ държеше в благоговение и страх Божиѝ слушателите в църква. Своите проповеди тоѝ първо написвал и после ги прочитал, или казвал наизуст. Всичките си проповеди тоѝ събрал, съшил в една книга, пазена и до днес в потомците му. Цяло село е признавало неговите способности и ум – до него се допитвали всички и за всичко. Уверен в правотата си, тоѝ я изказвал смело, гръмко и открито, без заобикалки... Тоѝ беше с много развито телосложение – едър и висок. Мерне ли се негде из улицата, ще видиш строгия му израз на лицето, бързия му вървеж с размахване на ръцете и с големите му крачки и ще чуем туптенето на големите му тежко стъпващи крака. Последните бяха така големи, че в обущарницата калъфи за тях не се намираха, а тоѝ сам си правеше такива" – четем в пространната биография на знаменития поп Тодор, р. 1814 г., от не по-малко знаменитата книга на Данаил Константинов за Жеравна от 1948 г.).

В биографиите на свещениците се описват подробно техните разнообразни и разнопосочни духовни, битови и светски деяния и жестове. Те превеждат, съчиняват, съставят и издават църковни книги и помагала за какво ли не, включително и за селскостопанските дейности. Те са незаменимите благодетели на страдащи и изпаднали в материална нужда, не връщат никого от прага си – казва се най-често. Много от тях са основните фигури в местните читалища, ръководят певческите гружества и театралните състави по-късно. Много от свещениците, които селищните истории са запомнили добре, надхвърлят с делата си границите на енориите си – било като отци, канени и в други църкви и църковни общности, било като участници в различни съвети, делегации, църковно-народни събори. Заемат се с дипломатически дейности, водят сложните преговори с турските власти, като понякога изместват тук богатите първенци на градеца. ("Тоѝ умее много хубаво да се държи с турските големци в града и да насърчава селяните със своя майсторски говор. Неврокопчани имали сега двама водители. Там, гдето трябвало енергия, упоритост, риск, излизал насреща Дуков; там пък, гдето трябвало хитрост, захващал се поп Харитон." – свидетелства Васил Кънчов). Въобще свещениците са почти универсални посредници – не само в пряката си мисия, не само като помиряващи съпрузи и близки роднини, като даващи утеха на разколебаните, но и в още много други земни дела или общоцърковни конфликти. (Съществуват сведения, че отделни свещеници са били посредници не само на ръба на риска, но и очевидно отвъд нормално възприетото силово поведение. "От името на сливенските ратници Хаджи Димитър бил натоварен да прати известния поп Юрдан до владиката в Ямбол с известие, че ако се опита пак да гоїде в Сливен, ще бъде убит" – привежда г-р Си-

меон Табаков в т. II на своята история свидетелство за одиозни действия, просто един от епизодите на църковната борба, който не е свободен и от сянката на вечното съперничество между Сливен и Ямбол. И дава следната характеристика: Поп Юрган е бил жив хайдутин в попско расо. Другар би бил на Х. Димитър, на П. Хитов и на останалите сливенски революционери. Най-важните революционни съвещания са ставали у дома му – Клуцехор, Поп Тодорови, го Голямата вага.“).

Силовите свещенически биографии все пак сравнително рядко напускат територията на духовната мисия или я преобразуват революционно. Още едно такова изключение е поп Сава Катрафилов, р. 1836 г., ранен тежко на Милин Камък през 1876 г. От амвона на чирпанската църква “Св. Архангел” той произнесъл следната революционна проповед: “Спасителят бе прободен с копие в гърдите от юдеите и възкръсна, за да спаси човечеството, турците прободоха целия народ и проляха кръвта му. Този народ трябва да грабне оръжието и да възкреси своята свобода и своето царство.” Тези думи са и една радикална трансформация на полската митология за кръстно разкъсания между три империи народ-Христос, но тук те се отдалечават в своя патриотичен устрем от християнската етика. Големият мемоарист Стоян Заимов характеризира свещеник Сава Катрафилов така: “Той е изкусен църковен оратор, страшен е на “каяфет” (осанка), енергичен е в думи, груб в обноски, гързък в постъпки, сърдит е на целия свят. Явно проповеда православие, а тайно сее духа на революцията”.

Свещеникът винаги е видим в публичното пространство, той фокусира общественото внимание, не само на редовните си енорияши – от него се очаква, в зависимост и от логиките на общото би-

тие на селището – да бъде особен, уникален като индивид (съвсем различно е да си особен в излъчващите огромни енергии селища като Копривщица и Елена, разбира се; те и без това са преизпълнени с особени хора) и ексцентричностите му са умножени в особената оптика към личността му. Често той е предварително дарен с духовни и физически дарби от избралите го с вяра за свой отец. Църквата пази и развива моралния му авторитет, но личните приноси никога не са незабелязани. Макар в биографическите формули от огромното множество на селищни истории да е представено най-вече постоянството в отеческото служение, епископското дълголетие и поучителното внимание към ближния, отделни локални разкази неприкрито любовно се възглеждат в многостранното битие на някак силово упражняващи мисията си свещеници – особено когато те имат ползотворни дейности в сферата на стопанския и домашния бит. Така за свещеник Киряк Белковски (от средата на 19 век) хрониката на село Карлуково помни и следното: “Интересувал се и от медицина, имал познания за лекуване. Къщата му била отворена за болни, които напътствал, настанявал. Лекувал и изцелявал с разни билки. Макар и сприхав по нрав, той бил добър и внимателен. Поучавал, защищавал, но и упреждал. Пословично е станало любимото му обръщение *Синко!*” Разбира се, той е запомнен и така: “едър, висок, начетен, природно интелигентен, свещеник Киряк владее отлично гръцки, но умело ползвал и родното четмо и писмо”.

Може би никои от запомнените свещеници не може да съперничи по уникалност на излъчването си на вече представения по-горе поп Тодор от Жеравна. Неговата ексцентричност достигала дотам, че той често отказвал съслужение с другите четирима свещеници; бил недоволен от тях, застава дори вън от църквата,

където "се мерзелеела величествената му фигура, наведена в молитвена поза". Обикновено той водел специални служби на дружествата (руфетите) срещу доста високо заплащане. Жеравна помни, че той сам планирал къщата си, направил голям басейн за развъждане на риба, който близо столетие носел името му – Поптодоров вир, занимавал се с лозарство, гърнчарство, имал пчелин, бил ловджия, правел специални килимјавки. Въобще: "и много други оригиналности, плод на творческата му фантазия ще срещнеш в двора му, гдето живее и в кабинета му, в избата на къщата му, където работи, чете, пише и се моли".

Тези биографии все пак се явяват в широкия контекст на типовите биографии от рода на тази, която възпроизвежда съвременния мемоарист на панагюрското село Смилец: "свещеник запомних гядо Манчо поп Христов от селото. Той беше от възрожденците. Попуваше и вярваше в религията си. Отгяден всецяло на нея, поддържаше черквата и религиозния ред в село. Служи до дълбока старост и почина към 1935".

Радикално променената публичност през втората половина на 20 век не унищожаваша шансовете на свещеници от нашето съвремие да бъдат запомнени не само с пълноценно реализирана мисия, но и с личностното си осъществяване извън и паралелно с нея, тоест една много по-широко схващана отеческа мисия. Такива свещеници пазят шансовете да бъдат вписани биографиите им в някакво много по-проблемно-конструиращо се общо битие на града, на селото.

Специална тема за изследване трябва да бъде драматичното битие на всеки истинен свещенослужител за времето на комунистическия тоталитаризъм (за трагическата участ на свещеници, отс-

тоявали смисъла на мисията си през първите години след комунистическия преврат в България, повествува например главата "Духовници, жертви на комунизма", от *"Летописи за Видинска епархия"* на протоiereй Йордан Н. Василев, издадена в Пловдив през 1999 г.). Всеки съвременник на социалистическата епоха, пази спомен за някакви конфликтни или поддържащи вярата му сюжети, за отстояване на свещеническата мисия тогава. Всеки е направил избор за своя свещеник, за своя отец. Авторът на тези редове си спомня за огромното радостно въздвижение, съпроводено с усещане за истинско тайнство, което раждаше всяко Богоявленско посещение през 50-те и 60-те години на миналия век на благия енорийски свещеник - отец Калев във фамилията дом на ул. "Хан Аспарух". Някак днес осмисляме тези спомени, че те наистина са укрепвали вярата ни в съществуването на нормалното, в драматичното му оцеляване.

Прег очите ни в последните десетилетия се разгърнаха сюжетите на безспорно свещеническо утвърждаване, което далеч надхвърля границите на епархията, на региона. Първенствуващо, разбира се, е мястото на незабравимия отец Константин Канев от родопското село Момчиловци (вж. за отец Канев и стратегиите на осъществяването на неговата мисия посветените му текстове в книгата ми *"Размишления по българските работи"*, С., 2002 г.). Тук само ще прибавя, че във всичките си дейности, включително и като историк на селото и региона, отец Канев се осланяше на съграждания и от самия него култ към някои свещеници-предходници, преди всичко на паметта за отец Сава Д. Киряков, открил голямото дърехойско училище през 1867 г.

Не само драматичните им взаимоотношения с висши представители на черното духовенство, не само опубличносте-

ните форми на тези конфликти, открояват имената на двамата свещеници през последните няколко години. За трагическата гибел на отец Стефан Камберов сякаш е още рано да се пише, но летописът на славния град Банско, който съдържа вплетени биографии на много други църковници, вече включва лика му и участието му. Варненският свещеник отец Любомир Попов, обновил стария храм "Св. Атанасий", събрал в него ежедневно небивал брой енорияши, създал друг интензивен ритъм на духовния живот на цялата енория, бе защитен срещу безсмислените нападки и гонения на владиката си не само от варненци. Този конфликт се превърна в общонационален църковен въпрос защото гаде наглед на една очевидна криза.

А ето как точно в духа на вече добре познатите ни биографии от селищни истории, във вестника за "духовните ценности на старопрестолния град" *Велико Търново* е разказано за дейностите на един млад свещеник: "за възраждането на този дух в енорията и неделното училище при храма заработиха усилено отец Славчо Иванов и презвитерата му Светла, студентите-богослови, младите им преподаватели от ВТУ "Св. Св. Кирил и Методий", преподавателката по иконопис Ваня Сапунджиева... заредиха се летните лагери в Дряновската света обител, екскурзиите с изнасяне на програми и изложби из страната и чужбина. През 2000 г. започна изграждането на новата сграда на Православния учебен център... Тежко бреме е възложено върху плещите на младия левит на църквата свещеноиконом Славчо Иванов. Отговорна е и длъжността му - протосингел на св. Великотърновска митрополия. Но комуто е дадено, от него и много се изисква"¹.

Процесът на отлагането на паметта за общото битие на човешките средища, за единството им в религиозната вяра –

включително и чрез конструирането на биографически разкази, не секва, въпреки че сме разколебани, но това става и пред очите ни.

Използвана литература

При написването на настоящата статия са използвани по-конкретно следните книги: С. Табаков. *Опит за история на град Сливен*. Том 2. С., 1924; С. Табаков. *Опит за история на град Сливен*. Том 1. Изд. на ОФ. С., 1984; Данаил Константинов. *Жеравна в миналото и до днешно време. Историко-битов преглед*. Издава читалище "Единство". Жеравна, 1924; Стефан Ганчев. *Свищов. Принос за историята му*. Фототипно издание. 1996; Константин Канев. *Миналото на село Момчиловци*. Изд. на ОФ. С., 1975; Петко Т. Карапетков. *Славейно. Минало*. Пловдив, 1948; Петко Карапетков. *Славейно. Принос към историята на Средните Родопи*. ИК "Иван Вазов". С., 1991; Никола Даскалов. *Благослов за миналото. Спомени*. Изд. "Христо Г. Данов". Пловдив, 1989; *Възрожденска Оряховица. Известия на Ист. Музей* - Велико Търново, 1995; Никола Начов. *Калофер в миналото. Книга първа*. Земиздат. С., 1990; Иван Унджиев. *Карлово. История на града до освобождението*. Изд. на БАН. С., 1968; Цочо Петров. *Сопот през Възраждането*. "Георги Бакалов". Варна, 1986; Иван Грек, Николай Червенков. *Българите от Украйна и Молдова. Минало и настояще*. ИК "Христо Ботев", С., 1993; Георги п. Аянов. *Малко Търново и неговата покрайнина*. [Бургас, 1939]. Второ фототипно издание. Ямбол, 1997; Васил Ив. Славов, Христо Ст. Медникаров, Петко Д. Петков. *Храмовете в Еленска духовна околия*. Елена, 2002.

Прегледани са още десетки селищни истории, както и сборници - архиви на поселищна литература.

1. Взето от г-р Петър Таслаков

Ескизи върху злото

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

В тази статия ще става дума **само** за злото, а не за греха. Правя тази уговорка, защото двете понятия трябва да се разграничават, както от богословска, така и от философска гледна точка. За тях даже съществуват и по две отделни думи в библейската словоупотреба, както на гръцки, така и на латински - вж. *hamartia* и *peccatum* (грех), и *kakos* и *malum* (зло). Там е работата, че ако злото при всички уговорки и уточнения - все пак се свързва със субективността и нейната активност, то "грехът" е **цялостен статус на битието**, който далеч не се изчерпва с моралната сфера. В греха има както онтологически момент (грехът е "ограниченост"), така и екзистенциален момент (грехът е базисна неспособност на екзистенцията да реализира своята същност, своята есенция); грехът е както плод, така и източник на злото. Наличието на греха в битието предопределя една обща проблематика, свързана с волята и със свободата на човека, от своя страна рефлектираща върху проблематиката на човешките добро и зло. Цялата тази дълбока и сложна проблематика обаче, ние ще оставим настрана в това наше изследване. То ще се ограничи само до няколко базисни характеристики на злото **камо активност**: при това на злото **камо такава**, на **чистото** зло.

1.

Злото е акт, който осъществява нищото.

В традиционната европейска - платоническа - метафизика, злото се определя обикновено като недостатък, уцърбност, привакия на битието: като частично **не-битие**. И в това безспорно има дълбока истина, защото злото изобщо не би могло да се помисли иначе, освен като логически вторична, **следваща** позитивността, "разваленост". Не е мислимо нещо да бъде "зло" без то да е "развалило", да е "увредило", да е у-нищо-жило нещо, т.е. без да се явява зло **спрямо-нещо-положително**. От друга страна обаче – и това също не може да се отрече – злото, което е привакия и небитие, не би могло да възникне, да се реализира иначе, освен **чрез свой собствен акт**, чрез своя собствена активност. В този смисъл злото не прилича на пасивно **сполитащото** гобротото и любовта, тяхно "отслабване", или на изличаващото се с времето изображение. Злото е по-скоро сравнимо с активното разлюбване и с целенасоченото **изтриване** на образа. А това значи, че то – макар цялата му същност да се свежда до негация на битието – има, все пак, някакво битие. Злото е имащо сила и битие не-битие.

Блаж. Августин го определя може би най-прецизно и най-дълбоко когато в *De civitate Dei* ни го представя чрез латинския глагол *deficere* - полярната противоположност на най-общия латински глагол за "правене", за "действие" (*efficere*). От една страна следователно, като обратното на "правенето", на "вършенето" *deficere* обозначава тъкмо не-правене, не-извършване на каквото и да било, отрицание на действието. От друга страна обаче, като **глагол** означаващ това, то обозначава едно **действие**, едно **извършване**

на отрицанието на вършенето. Злото, с други думи, е, според блаж. Августин, негативно правене, негативно вършене, като акцентът пада едновременно и върху негативността, нищо-стта и върху правенето, вършенето. Злото, обозначаващо чрез *deficere*, е **нещостта** на нищото, **актуалността** на нищото; неговото, тъй да се каже, притежаващо сила, мощ и дори творчество "нищееене"; не извършване, с-вършване (*effectio*), а по-скоро, **развършване**, **раз-съществуване** (*de-fectio*).

Онзи, който извършва злия акт, който реализира "не"-то на злото не **извършва** (*efficio*) каквото и да било, но той все пак **развършва** (*deficio*) онова, което изобщо се върши в света. В резултат на това той - от една страна – не поражда "нещо", нещо извършено (*effectus*), а реализира, ражда нищото-в-нещото (*defectus*) и – от друга – развършва собствената си субективност, активно я лишава от активността ѝ.

За да не остават тези дълбоки мисли в сферата единствено на абстрактната философия, аз ще се опитам да ги въплътя в една въображаема история-притча, която – според мен – има преимущество да ни представи по един жив и непосредствен начин всички по-важни черти на злото като *defectio*.

Представете си, че в един Божи ген, бащата на едно семейство, пристъпни към своето – съвсем малко, съвсем невръстно още дете и му подаде поредната играчка подарък: например едно плюшено мече с чудесно изработена рунтава кафява козина и блестящи святкащи очи. Представете си, че вместо да вземе, както е обичайно това мече с протегнати ръце и с усмивка, детето на този баща повдигне лицето си към него, погледне го с един неочаквано остър, едновременно присмехулен и не по детски избистрил се

поглед и му рече: "Тате, това, разбира се, не е никакво мече. Това е една ловко съшита от плюш торба, напълнена с вата и памук, на която са пришити копченца, за да изглеждат като очи. Аз мога тутакси да разкъсам повърхността, за да ти покажа, че виждам точно илюзията; мога да извадя навън памука, за да се види, че той е само памук и да откъсна копченцата, за да покажа, че те не са никакви очи. Тате, аз вече отказвам да приемам изграчките от вас "възрастните". Аз знам какво **всъщност** ми подарявате вие. Но, тате, аз знам и това, че ти също добре разбраш какво са подаръците ти и като ме "рагваш" така с тях ти, от една страна, ме държиш дете (каквото аз сигурно много по-отдавна бих престанал да бъда, ако бях оставен от теб сам на себе си), а от друга – удовлетворяваш собственото си самолюбие да бъдеш голям, благодетелен и силен!"

Безспорно, дори ако само си представим подобно нещо, изречено от нашето дете, ние ще усетим как ни побиват тръпки като от неочаквано възлътнал се пред самите ни очи злобещ призрак, още по-страшен с това, че ни е заговорил с лицето на детето ни, че е заел неговото място в дома ни. По-нататък ние ще видим, че в тази наша интуиция има много по-дълбока истинност, отколкото си представяме на пръв поглед. "Такова нещо едно дете не може да каже!" – ще извикаме сега ние (и отново в думите ни ще има по-дълбока справедливост в сравнение с непосредствено изказваното). Да, нашето дете ще разбере това, което в нашата кошмарна история го караме да каже сега; то ще го и каже в известен смисъл. Но това ще стане много по-късно – ще стане тогава, когато ще му бъде времето, когато "детето" вече ще е престанало – по един естествен начин – да бъде дете, когато **ще е порастнало**. Докато обаче е дете, за детето ни е **не-естест-**

вено и неподобаващо, ужасно да изрече подобно нещо и ако би го изрекло – това би било едно зло.

В какво се състои то? Първо – с акта, който извършва детето, с един удар, с един единствен удар то деградира, унищожава, "дефектира" и баща си, и играчката като "играчка", и самото себе си като дете. То самото – с неочаквано споходило го "прозрение" – излиза взривно от "чина", от "рога" си на дете – из-ражда се от детскостта си и – понеже не е **естественно** порастнало – се превръща в дете из-род. В изгубило детството си дете.

Но то деградира взривно и баща си от "чина" му на баща – детронира го от престола му на благ чудотворец и, подир "социално-критическия" анализ на неговата "семейна роля", невъзвратимо го изгубва като такъв. Деградира, разбира се, и играчката от "чина" ѝ на играчка, защото как би и могло вече да вземе в ръка чуждото на плюшеното мече или куче, или кукла след като е "провидяло", че "това не е нищо повече от" торба с памук, или форма от порцелан и т.н., и т.н.

Актът, който описахме в нашата кошмарна история, следователно, е чист пример за defectio. От една страна той се ражда като **раз-същест-**вяване на синоვნостта, на синовната любов-доверие; като акт, който **със самото си извършване** "разваля", "деградира", унищожава както синовната връзка, така и бащата, така и самото дете. След този акт в света на този баща и на това дете не само няма вече никога да са възможни детските играчки – тези малки битийни чудеса, но няма никога вече да го има и онзи баща, самото битие на когото е да реализира благото и да създава радост; няма да има след този акт на детето също и "дете". Защото е невъзможно да си помислил и изрекъл подобно нещо като дете и след то-

ва да продължиш да си дете. Дори да съжали за гумите си, произнеслото ги, помислилото ги вече съществува, не би могло да стане пак дете. Детето просто не знае и не мисли нещо подобно на изреченото по-горе. От друга страна, описаният акт е именно **акт** и е кошмарен, зъл с това, че е акт **на дете**. Той не е постепенно (и естествено) сполитащото синовната връзка нейно отслабване, при което детето **се превръща** в друг "чин" човек – в чина на възрастния. Това е акт, в който нищо не се "превръща" в друго, а всичко просто **се унищожава**. Той не **спохожда** (пасивно, като естествен процес) детето – като порастването, а **се извършва** активно, заменяйки както детето, така и бащата, и играчката с "нищо".

И в това е третата характеристика на описания от нас акт на defectio. Защото той не просто дезградира, извършва низвеждане на света от "чина" му – той реализира **нищото като битие**, осъществява нище-тата. И наистина, след извършеното от детето, то нещо е придобило - нещо, което по-рано нито е имало, нито дори е познавало. То е придобило познанието, че плюшеното мече е "торба", защита след като е натъкана с вата. И то е придобило тази "торба", загубвайки своето "мече". То е придобило, по-нататък "механизма на действието на възрастните", **изравнило се е** с възрастния, с баща си (станало е като него, "като бог"). То е придобило "възрастния си манипулатор" - загубило е "баща си". И накрай: придобило е "знанието" и е изгубило чудото на "детството". Придобило е - в резултат на об-нищяващия акт - битието на нищото, "тръните и бодилите" на света, на мястото на "плодовете на Рая". Придобило е раз-очарованата "истина", която е истината на разочарованието.

Ето как нашата въображаема история ни доближи до разбирането на онова, което

блаж. Августин нарича defectio и с което означава най-дълбоката същност, най-дълбокия "онтос" на злото. Онова извършване, което раз-вършва, онова осъществяване, което раз-съществува, онова придобиване, което изгубва.

Колкото и "емка", обаче, колкото и подходяща за да илюстрира базисните черти на defectio - актът на злото – да е тази наша "история", тя има най-малкото тази съществена слабост, че е твърде въображаема, твърде "измислена". Да, всеки човек рано или късно извършва акта на злодеянието, извършва го дори още като дете, но точно **такава** постъпка, каквато е описаната от нас, детето все пак, обикновено не извършва – не може да извърши.

Това е вярно. С едно забележително изключение (което в достатъчна, струва ми се, степен оправдава използването на "историята" като образец за акта на злото). Защото тъкмо такава една случка, по същество е произтекла между човека и Бога в Едемската градина, през онзи ден, който е описан в началото на *Битие* и който мнозина теолози извеждат **преди началото на историята**, като нейна съществена пред-поставка.

И наистина, какво друго е бил тогава човекът, ако не **дете** – "син" на Създателя си и какви други отношения са били налице между тях, ако не тъкмо отношенията между детето и обдаряващия го (със света) негов Отец: отношение на любов-щедрост (от страна на Създателя) и любов-преклонение, любов-доверие (от страна на човека)? Дълбоко погрешно, според мен, е, при тълкуването на библейската история за произхода на злото, да бъде надценявана забраната да се яде от дървото за познаването на добро и зло. Далеч не **забраната** на Бога е тук мотивът за промяната на отношението от страна на човека. Сама по себе си,

забраната на нещо – ако се обърнем и към нашия опит на синове и бащи – не е кой знае какъв проблем в отношенията между родителя и детето. Не е проблем тя и въобще в отношението между двама души, които се обичат. Хората не просто знаят, но и (без проблем) приемат, че когато се обичат, когато са свързани един с друг, освен всичко онова, което им е позволено, съществуват и определени неща, които са им забранени. Самата същност на любовното отношение им ги забранява и е **естествено** да им ги забранява¹. Но и въобще – в това, че на света има неща, които крият опасност по отношение на нас, които са “страшни” или пък “непосилни” и в този смисъл **не са отредени** за нас – няма нищо кой знае колко чудно или пък травмиращо (и най-вече за детето). Детето – трябва да кажем дори – приема “чина” на страшното и неотреденото в света като нещо твърде естествено – именно като “чин” в порядъка (в “таксиса”) на този свят, който не предизвиква в съзнанието му кой знае какъв “скандал”. Да – трябва да признаем, че страшното и опасното, забраненото, биха могли да предизвикат интерес – рискован интерес да се познае страшното на “страшното”; да се види **какво е** ужасното в “ужасното”, което казват, ще ни сполети при нарушението на предпазната забрана. Но дори евентуалното престъпване на забраната, мотивирано от интерес към неотреденото нещо, въобще не съставлява според мен, същността на случилото се в Едемската градина грехопадение (както не съставлява собствено “грехопадение” **белята**, непослушанието на детето в нашия ежедневен опит). Грехопадението в Едем – смятам аз – изобщо не е престъпването на Божията забрана, както и въобще историята от началото на *Битие* не е история за Божията **ограничаваща** заповед и за човешкото – гръзко, фатално – престъп-

ване на определените граници; въобще не е история за *hybris* (гр. престъпване).

Ето, това действително би било наивно, митологическо (в духа на елинското митотворчество) разбиране на дълбинния “шифър” на грехопадението, на “откриването” на злото в света. Намartia (грех) в библейския смисъл на тази дума изобщо не е равно на *hybris* (престъпване на наложени отвън граници, на външно ограничение). Да не говорим, че ако бе така, *hybris* а, би бил наистина **прег**-извикан (от поставилия граници на **можещия** по природата си да живее отвъд тези граници) – а злото, имащо причини и предпоставки вън от себе си, не е тъкмо зло.

Прибъгващите до въпросното обяснение пропускат най-важното, което е описано **между** забраната и постъпката на човека. А то е появата на змията и нейния въпрос: “...истина ли каза Бог, да не ядете от никое дърво в рая?” (Бит. 3:1) На това питане жената отговаря, като повтаря – наистина точно като дете – заповяданото от “бащата”, от Господа, а змията отвръща: “...**не, няма да умрете, но** Бог знае, че в деня, в който вкусите от тях (плодовете на забраненото дърво – б.м.) ще ви се отворят очите, и ще бъдете като богове, знаещи що е добро и зло” (Бит. 3:4-5).

Ето, казвам аз, точно тук, след тези думи на змията **и във връзка с тях, в отношението към тях** се извършва грехопадението. Змията казва на жената: “не, няма да умрете”, т. е. казаното ви от Бога – от вашия Отец, от вашия “баща” – **не е истина. Бог не ви е говорил истинно, Той ви е излъгал** и при това – излъгал

1. Особено точно тази безпроблемност на живеееното със “забраната” на Създателя преди грехопадението е схваната и предадена в романа на големия християнски писател и апологет К.С. Луис, “Переландра”

ви е не от доброжелателство, а **за да ви лиши** – от завист – от възможността да бъдете силни, самостоятелни. Ева, а след нея и Адам, **послушват** змията. И в това, в това именно е тяхното падение. В този техен акт на съгласие с “не, не е така както ви е казано”; в този техен акт на съгласие с противоречното на Словото, на Логоса се реализира² в света злото (впрочем и чисто етимологически името на змията, на дявола е “онзи, който противоречи”). Защото в този акт на съгласяването със змията, че Бог лъже човека, че е недоброжелателен към него – както го определихме по-горе – нещо решаващо, архи-основно е развършено, дефектирано, развалено. Развършен е, унищожен е онтологическият на **доверието** (символизиран от детскостта, от синовната любов, преклонение). Той е превърнат във (вторичното, “възрастното”) не-доверие и в желанието за надделяване, за побеждаване на един потискащ самостта ми чужденец. Актът е развършил, разнищил първичната, фундаменталната позитивност на живота – първата жизнена битийност: доверието (вярата, fides) и е реализирал първото “нищо”, първото defectio: недоверието, атеизма. Унищожил е преклонението и е в-битиевил “нищо”-то на превъзношението.

Но второ: с този акт на съгласяване със змията, с този акт “не, не е така както казва Бог” е дефектиран и Самият Бог – Отецът, бащата и Неговият свят подарък. Бащата е превърнат в пресметлив и силен потисник, в “Ограничителя”, а светът Му е сведен, редуциран от “дар”, чудо (в което има и благи, и страшни, опасни неща) в “машинария”, с която ни държат в подчинение; в “материя”, от която, в борбата помежду ни, всеки от нас – и Богът и човекът – си набавят ресурсите за власт. Накрая, трето – с акта на съгласяването със змията дефектиран като “син”, като (онтологическо) дете е

самият човек. С този свой акт той е превърнал сам себе си от “син” в “дома” на света, в “чужд” само-стоятелен (и самoten) субект-отбраняващ и отвоюващ имуществото си от Бога, като онтологически “парий”.

Точно, значи, като в нашата история: с акта на неприемането на плюшеното мече, с акта на отказването на “гара”, детето с един удар, с едно движение деградира унищожава, дефектира целия свят: и баща си, и играчката като “играчка”, и себе си като “дете”. С това чудовишно не-пред-извикано, не-детско “не, не е така” – с този анти-логос на цялостния детски “логос” – то самото, детето, излиза от чина си на “дете”, изражда се от “детскостта” си, “раждайки” разочарования свят, в който “мечетата” и “кучетата” са торби с памук, а баща му е “възпитател” и обладател на базисно репресивна “социална роля”.

И какво от това, че след онзи първи акт на defectio в Егемската градина човешкото дете – детето вече на онова грехопаднало Божие дете, като което е бил сътворен човека – не грехопада точно по този начин? Във всеки случай точно защото “не, не е така” произнася то, когато за първи път, вече не от пакостлива енергия и не от интерес да види как ще реагира, а съвсем съзнателно, за да предизвика болка, то ритва беззащитното улично куче или възпълничкото си и тромаво другарче от класа. Това е “само” куче; това е “само” онази дебелана; кучето **не е** това, което бе до този момент, то е ... “куче” (произнесено вече с интонацията на ритника, импрегнирано с нищото, позволяващо да му се причини болка). И аз, аз **не съм** вече дете: аз съм този, който **сам** решава, който сам определя зако-

2. “реа”-лизира, сиреч, прави “нещо”-“res”, злото, прави “нещо”, “не”-то

ните в света – който може да започне **от себе си**, а не от закона...

2.

Злото е „от никъде“.

Ако сега отново се върнем към нашата история с детето – която превърнахме по същество в своеобразна притча за злото – ние трябва да кажем, че главно то, което предизвиква, от една страна ужаса, а, от друга страна, спонтанното и неприемане като нещо „невъзможно“, е именно това, че в нея нашето дете изведнъж заговаря така, както не говори и **не би могло да говори** едно дете. Няма такова нещо в детето – казваме ние – което може да породи такива негови гуми и такова негово убеждение. **От никъде в детето** не може да се породи подобен на описания от нас акт. Този акт е дълбоко **не-детски** и това, повтарям, от една страна, предизвиква потресението, ужаса от цялата тази история, а, от друга – нейното отхвърляне като нещо невъзможно.

Да, аз съм склонен напълно да приема това и да се съглася, че с вложените от нас гуми в устата на детето, ние караме да проговори **не детето в детето**; да проговори нещо, което отникъде **в детето** не може да проговори, защото то не е детско, не е **естествено**, не е възможно в него. Но – колко неочаквано – именно с това нашата история си остава подходяща притча за изявяване на дълбинните основни характеристики на злото.

Злото е онова в човека, което не е от естеството на човека; злото въобще е онова, което **не е от естеството, не е от природата на нещата**, и изобщо – няма свой „чин“ в света, **от** който да идва. Злото е онова в нещата, което не е от нещата. И това е другата основна харак-

теристика на злото. Ако сравним описания от нас акт на детето с други, можещи да се съпоставят с него и мислими за едно дете актове, ние ще видим, че той по нещо радикално се отличава от всичко, за което можем да се сетим.

Различава се той, например, от типичната детска **нетактичност**, дължаща се на неразвитата рефлексивност на детето и на неговата слаба резистентност към стихийната сила на импулсите. **Нетактичността**, казвам аз, която също може да доведе до неблагоприятното захвърляне на играчка, до нейното отказване, до невнимателното отношение към нея и дори – до унищожаването ѝ. Различава се обаче, описаният от нас акт също и от **пакостливостта**, която често увлича детето, вместо да „чества“ по един или друг начин играчката, да изразходва върху нея една чисто разрушителна енергия и, този път, даже не без да иска, а направо умишлено да я разкъса и разруши. Разрушителният акт на „пакостта“ обаче, знаем ние, идва от една – в последна сметка - **присъща** на детето (и значи **естествена** за него) неканализираност, хаотичност, несдържаност на жизнения порив, а това е нещо напълно несравнимо с разказаното в нашата история.

Различен е актът описан в нея, дори от акта на личната „хабитусна“ – можеща да е налице в това определено дете **студенина, безлюбовност**, който би определил общата му незаинтересуваност от „играчките“ и контакта с хората и нещата изобщо.

Актът, който описваме ние – актът на внезапно проговарящото като „социален критик“ и редуccionист дете, е *par excellence* не-естествен акт. Именно, казвам, не-естествен, а не неразвит естествен или слаб (немошен) естествен акт по отношение на гара и на бащата, ка-

къвто бива често актът на детето в неговите контакти. За разлика и от нетактичността, и от пакостливостта, и даже от персоналната студенина, актът, описан в нашата история, е акт идващ именно не от естеството на едно дете. Той идва от "вън" както на детскостта изобщо, така и на възможната персонално-студена или безлюбовна детскост на това дете. И с това е ужасен, и с това предизвиква потресение и погнуса, каквито изобщо не предизвиква можещата наистина да ни погразни и да ни разгневи - детска нетактичност, неблагоприятност, пакостливост. От всички тези, произтичащи **от естеството** – **естествени** актове на детето ние можем да се ядосваме, но не бихме могли (истински, същински) **да ги осъждаме**. Ние дори бихме могли **да не обичаме** нашето тъй студено, безлюбовно, безжизнено дете, съзнавайки, че уви, такова то се е оказало по своя хабитус, та не би могло да бъде обичано. Но ние, и не можейки да го обичаме – тъкмо защото си даваме сметка, че това произлиза **от неговото лично естество** – **не можем и да го осъждаме** за особеностите му. Актът обаче, описан в нашата история, е от такъв характер, че ние спонтанно му се противопоставяме. Ние не само му се ядосваме, ние активно го отхвърляме – отхвърляме гумите, произнесени от детето, отхвърляме проявеното в тях отношение. Отхвърляме ги, защото **не е естествено** детето да говори и да се отнася така. Защото това не е "детско", защото то потъква и **унищожава** "детството", сиреч – **естеството** на детето.

Думите, които детето, вдигайки очи казва на баща си в нашата история – изобщо не могат да дойдат **от "чина"** на детето; от "чина", на който е присъща и евентуалната неблагоприятност, и пакостливостта, и дори – не несъвместимата уви, с "детскостта" лична студенина. Ду-

мите, постъпката, актът на детето от нашата история са именно не-детски, и значи – о, ужас! - могат да идват в него единствено ... **не от него**. Те не идват от "детето" в детето. Те – и това е характеристиката на злото в тях - са внезапно **не-детски**. Те не идват от "него" в него и доколкото в него няма и не може да има нищо освен него, те – значи – **не идват от никъде**.

Злото, сиреч, е външно, не-естествено в един по-дълбок, в сравнение с моралистично натуралистичния, смисъл на тази гума. То е "не-естествено" и "външно" **в демонициния** смисъл на тази гума. Неговото "от къде" е "от отвъд" - отвъд "естеството", отвъд "хабитуса", отвъд "характера"; отвъд всичко що е някакъв "чин" в природата.

Описаните в нашата история гуми на детето (абсолютно аналогични, впрочем, във "филогенетичен" план на гумите на Адам и Ева, приети от змията в "онтогенезиса" на греха) са внезапно не-детски в детето и **с това**, освен с това, че раняват и деструктивират, са "зло". Те, тези гуми, тези мисли не могат да са от онова, което детето **има** по природа, по нрав, по "чин" (включващ детската незрялост и пакостливост). Те са **въпреки** това, което то има – от онова, което то **няма** и което именно, то, в този случай реализира. Те са, следователно, **въпреки** "чина" му произнесени; не в "чина" му са – те са без-"чин"-ие в един дълбок, неморалистичен смисъл на тази гума. Изобщо: злото е без-чиние в този дълбок смисъл на гумата. И ако именно дадения в нашата история пример за него, ни се струва не дотам удачен, ние спокойно можем да анализираме случая, в който детето (или младежът, или зрелият човек – възрастта тук е без значение) за първи път – без да е предизвикано, без да е заинтересовано, без да има каквото и да било артику-

лиран мотив, и даже, въпреки че няма лош или свиреп характер каже на близкия си гума, за която е известно, че ще го нарани, или пък го излъже – хей тъй просто на, или пък – ако става гума за приятел – го зареже, предаде и т.н. и т.н.

Като се опитваме да схванем тук принцип-а на злото (неговото "от къде"), гледайки от позицията на субекта му, на извършителя, ние можем да видим също-то и от позицията на неговия обект - на този, който претърпява и познава злото, ставайки негова жертва.

Тук разбира се, трябва да напуснем почвата на нашия пример и да направим преди всичко едно усилие, за да разграничим навлизането на злото в нечий свят, от експанзията на такива реалности като болката, страшното, стихийно-разрушителното (звяра, например). Ние трябва да си дадем сметка, че всички по-горе изброени реалности по един съществен начин са "в света", съставляват **естествена принадлежност на живота**.

За света, знаем ние (а най-добре от нас го знаят децата) не е неестествено да бъде болезнен, да предизвиква болка. Болката, разбира се, е "противник", но е противник "от света" и "в света". По същия начин и страшното е нещо, което ни поразява, което може дори да ни сломи и да разруши съзнанието ни, но страшното е **елемент на света**. И най-ужасното чудовище е, все пак, чудовищно **отправление на природата**, едно-родно с чудовищността на откъсващата се по естествени причини и политаща надолу лавина. "Светово" е и стихийно-враждебно действащото – звярът. Той е ужасно опасен и агресивно злотворен, но тази му злотворност по отношение на нас е естествена, тя лежи, така да се каже, "от вътрешната страна" на света. Стихийното е страшно и разрушително, но иманент-

но, присъщо на света, в-световно; стихийното, страшното, чудовищното, звярът е "чин" от света. Злото обаче, трябва да се съгласим, идва "от вън". То идва не от външната страна на света, а **от вън на самия свят**. То е без "чин" в него. Ето защо ние познаваме злото не когато звярът се хвърли да души и дави, не когато огънят "ухапне" кожата ни, и даже не когато бащата (или въобще "възрастният", "властният") напердаши, причини болка, накаже, но когато, например, добре образованият, кроткият, културният съсед внезапно ритне пред очите ни малкото квартално кученце, което е дотичало, за да помага с опашка наоколо му, както в много предишни дни; или пък когато бащата (който може и да милува, и да наказва, но и в двата случая е "баща ти") вземе, че напусне дома и остави семейството си. Тогава про-говаря, из-явява се, реал-лизира се именно "злото", а не "страшното" или "стихийното". Бащата **не е** такъв, съседът **не е** такъв; бащата не е безчувствен чужденец и съседът **не е** звяр. Но тук това именно, което "не е" **става**, което "не е" **се реализира**. Едно "не" се **реал-лизира**. От "ни-къде" в съседа избликва този акт, от "ни-къде" в бащата идва това негово решение. Но от това "ни-къде" в тях, тези неща все пак **идват**; това, което те, наистина, и по нрав, и по "чин" не са, се реализира в тях; не осъществявайки тях (както убийственият скок осъществява звяра, а ударът на ледените блокове осъществява лавината), а у-нищо-жавайки с извършването си, онова в тях, което те са.

Откъде идва злото в този човек; откъде идва злото след като няма основание в естеството му? Откъде идва злото да ритне това куче, което иначе много дни е приласкавал и хранил, след като изобщо не е свиреп, разгрознителен или пък студиен и безчувствен? Колкото и да изследваме, няма да намерим "причина". Защото

именно **няма** "защо" той да направи това, което прави. И с това тъкмо, че няма "защо", деянието му е зло - с това, че **няма** "причина" (при-"чин"-а - както такава има хищния скок на звяра, или острото пронизване от жежкия език на пламъка). То е зло деяние, защото **от ни-къде** не произтича, **в нищо не се корени** и няма причина да се извърши от този човек. Но - от ни-къде, то все пак **идва** и **се извършва**; без причина **бива сторено**, без нищо - **става, случва се, реализира се** в битието. И именно това "ни-къде" откъдето се втурва, от където се взривява, от където **идва** злото; това без-причиние, което е "причината" за извършването му, се оказва тайнственият принцип на злото: един принцип, който макар да е "нищо", макар всъщност да го "няма", все пак има плът в света, има сила в света, действие в света. Нихилистичният източник на злото, се познава от нас като демоническото, като действието на нищо, като причиняването на "безпричинността", като силата на не-природата в природата.

Вършещият злото не случайно изповядва: "нямаше защо да го направя", "извърших го без причина", но значи: без-причинността **може** да причинява! Нямането на основание **може** да се оказва основание. Пак казвам, в действието на тази "негативна трансценденция", в действието на тия "ни-ща" ние познаваме **демона** - онзи (или онава), от-"къде"-то е злото.

3.

Злото е авторско.

И тук се сблъскваме с един тайнствен, мъчителен въпрос за злото. Защото макар наистина да е действие на самата без-причинност, макар да е "от никъде" (както без да лъже си признава престъпникът подир деянието си) злото по ника-

къв начин **не е помимо волята**.

Макар, казвам, да е външен както на "природата", така и на "характера" на моя съсед, който ритва кучето, макар да е съвършено не-детски в детето, което отхвърля подаръка на баща си, описаният и у двамата акт е от друга страна – **абсолютно авторски** техен акт. Той даже и затова се оценява като "зло", защото е абсолютно авторски и че това е тъкмо така се вижда съвсем ясно от помислянето на противоположно.

Ние можем лесно да си дадем сметка, струва ми се, че ако в резултат на анализа, на разследването както на постъпката на нашия съсед, така и на деянието на детето от нашата история – ние успеем да се доберем до убеждението, че тези хора **не са могли да не извършат** извършеното от тях, с това ние ще сме се убедили, че актовете им всъщност са били не "зло", а някаква внезапно сполетяла ги душевна "инфекция", **болест**. И именно като проява на "болест", а не на "зло" ние ще трябва от тук нататък да ги оценяваме.

"Нещо" – ще кажем ние – в нашия случай е унищожило детскостта на нашето дете и то взривно е било срутено от "рода" си на дете – из-род-ило се е. Но – именно "нещо", нещо помимо него в него, го е изтласкало, съборило го е, срутило го е от неговия "род" в изродеността на сегашното му поведение, а не то е **отстъпило** от него, щом – както се оказва – то **не е могло да не постъпи така** както е постъпило. Щом то не е могло да не постъпи така както е постъпило, то неговата постъпка е проява на заболяване, а не на зло. Действало е "нещо" в него, а не просто то самото и това не-"то"-в-него е болестта. Тя е субектът. Точно така и, ако разберем за съседа (който нито по природата си, нито по характера си, нито по обстоятелствата би трябвало да ритне

кучето), че не е можел да не извърши това абсолютно без-чинно действие, ние ще кажем, че той най-вероятно е бил сполетян от внезапна лудост, че в него се е проявила незабелязвана дотогава болест. Не "той" е действал в действието си.

Не бива следователно, да се оставяме да ни подведе характеристиката на злото, че то е постъпка, която няма причина, която няма защо да се извърши; която е дошла "от никъде" (нито от природата, нито от характера, нито от обстоятелствата на дееца). Да, злото е именно такова (и ако имаше от-"къде", от-"какво" в естеството или в характера на деятеля да си представим, че то идва, щяхме да говорим за стихийен или естествено-разрушителен акт). Но макар че няма причина, макар че няма защо да се извършва и че идва отникъде в субекта на действието, злото все пак, е такова безпричинно извършващо се действие, което именно **волята** като последен деятел извършва.

С други думи, ние бихме могли да утвърдим тук, че "злото" винаги и по определение е нещо абсолютно. При това то е абсолютно в един парадоксален, двоен смисъл на тази дума. Първо – както казахме – злото не се "основава" на каквото и да било: нито на "природата", нито на "характера" на извършителя си. То в нищо извършителя не се "корени" и не е в него от "никъде". Но – значи злото **само на себе си е основано**, т. е. е **абсолютно** по своя принцип. Второ обаче – бидейки от "никъде" в извършителя си, в нищо негово не-"коренейки" се, злото е все пак в извършителя **не поради нещо друго, освен поради волята му** (а значи е абсолютно и по своето авторство).

4.

Злото е не-знание.

На пръв поглед това утвърждение би могло да прозвучи странно и неубедително, именно в контекста на Егемската история (и нейния "филогенетичен" превод в нашата притча). Та няма не е очевидно, че макар актът на гетето (респ. На Божието "гете" в Егем) да извършва едно цялостно раз-очароване на света – едно радикално зачеркване на чудото на "играчката", едно "гетронизиране" на бащата и едно унищожение на собственото "гетство" – същият този акт представлява и едно познаване – познаване как **всъщност** (или ако искаме как уви) стоят нещата.

Този въпрос действително е важен и ние трябва да се спрем на него малко по-подробно.

На първо място – ние трябва да се съгласим, че злото действително се свързва от по-дълбоките и по-трагично рефлектираци върху света традиции (каквато е християнската) със знанието, а не с неговата липса, не с невежеството в елементарния смисъл на тази дума. И въпреки това злото в тези традиции се утвърждава като дълбинно без-умие, т. е. незнание, немъдрост. Този парадокс е забележителен и същевременно в него има една колкото мъчна за постигане толкова и ясно усещана от всекиго правда.

Така, ако се съсредоточим върху историята на Егемското грехопадение, ние не можем да не видим, че Адам и Ева действително **са прозрели** нещо със своя акт и дори – че самото им грехопадение е някакво, своего рода, прозрение (срв. "тогава се отвориха очите на двамата, и разбраха че са голи" Бит. 3:7) – прозрение, най-малкото за възможността на онова архи-противоречно "не, не е така както

казва Бог: "не, няма да умрете но..." (Бит. 3:4). Грехопадението, раждането на злото в св. Писание е познаване на възможността да отречеш, да унищожиш Словото (Логоса). То е следователно, познание на един анти-логос – на едно анти-слово, произхождащо от нещата, не-пред-извикано от тях и от Твореца им, но произхождащо от мен, изключително от мен, само от мен и от "змииската" бездна в мен. В този смисъл грехопадението е също и едно самопознание за абсолютния ми произвол, за възможността ми да кажа "не, не е така" дори на Бога, на Божието Слово, на Логоса.

Какво се случва в грехопадението на Адам и Ева? Адам и Ева **чуват, узнават** че "не е така", че "няма да умрете". Те чуват тази мисъл **от демона**, от змията (т.е. от една бездна, бездна на анти-логичността; от една "обратна трансценденция"), но я познават **в себе си, в своя ум**. Точно тъй въпреки, както видяхме по-горе. "Началото" на злото е една негативна трансценденция; то е "от никъде". Защото от никъде не идва, от никъде не произтича, от никъде не следва, от нищо не се предизвиква това, че онова, що казва Господ "не е вярно". И именно това от-никъде-не-произтичащо, на-нищо-не-основано и от-нищо-не-предизвикано, се ражда, прозвучава, изрича се в "противо"-речта на змията: "това, което казва Бог не е така". Но родена от там, от никъде-то, от нищо-то - тази реч, този обратен "логос" **се познава от човека**. Човекът познава без-основателното, факта на срещата си със "змията" и това негово **знание** е узнаването на **злото** - на чистото, абсолютното **противоречие**.

Това безспорно е **знание** и същевременно – това безспорно е знание на едно "не", на една негация, на едно "нищо" – т. е. едно **не-знание**.

Точно така е и с детето от нашата "филогенетична транскрипция" на Егемската история. От една тайнствена и, както казахме, външна на детския му "чин" дълбочина; от не-неговото, от не-детското в него, детето "чува" в себе си: "не, това не е истина - играчката е лъжа, не е **мече** от памук, а **само памук**, изглеждащ като мече и твоят баща не е обсипващият те с чудеса, а държачият те посредством "привидности" в твоята несамостоятелност и невръстност". Детето, казвам аз, чува тук онова, което **от никъде не произлиза, от никъде не следва**. И то познава за първи път това нещо. В този смисъл "незнанието" му се е сменило от "знание". Знание обаче, за негацията, за негативирането. Аз особено подчертавам тук, че това негативиране няма основание, то в нищо не се корени, на нищо не се основава и от никъде не идва, защото не бих искал да се остане с впечатлението, че познанието на злото е същевременно нещо повече от познанието **на злото**. Адам и Ева **познават** възможността да казват и да мислят "не, не е така", "не, Бог не е такъв"; те **познават** реалността "противо-речие", реалността "отрицание", но с отрицанието си, с противоречието си, те **не познават нищо реално**. Адам и Ева "чуват" от демоническата трансценденция отрицанието на това, че Бог е благ баща, че светът е безкористен дар (макар в него да има и опасни неща) и така те познават за първи път това отричане, този "апостроф" на света. Но с отричането, което те вече познават; с този акт на отричане, на който те вече са се научили, те същевременно **не познават нищо**, защото – именно – **не е така**, както твърди "змииската мисъл", **не е вярно**, че Бог не е баща, а светът му не е благ дар.

Със своя акт, който е "познал" от демоничната бездна в себе си, човекът наистина **може** да сведе дотогавашния си

“Отец” (Бог) до “Лъжец и Манипулатор”, тъй както може да сведе и себе си от “Божий син” до само-стоятелна (и самотна) твар, принудена непрестанно да се еманципира от чуждо ней законодателство в битието, но в това “свеждане”, човекът не ще познае нищо реално, освен **реалността на унищожената реалност**, на основното битийно разочарование. И като познае тези именно (дотогава непознати нему реалности, ще потъне в лишението си и – именно – ще умре, както му е и казал Бог.

И за да доведе по-близо до съзнанието тази висша парадоксалност на знаещото незнание на злото, аз ще се върна отново към нашата притча за “грехопадащото” дете.

Вярно е, че когато прозира и гръмко утвърждава, че вътрешността на мечето му е “памук”, че неговото “тяло” е “торба”, а “мечешката” му форма е “имитация”, нашето въображаемо дете утвърждава нещо, което **има място**. Ето защо някой следващ нашата аналогия би могъл да се изкуши да каже, че тук детето познава – познава какво е **в действителност**. Да, така е, но съгласете се, че никаква тръпка на ужас, подобна на усещаната в нашата история, не би ни сполетяла, ако ние бихме разказали вместо нея, историята за едно дете, което – както е обичайно за децата – се нахвърли върху “мечето” и в невниманието си го разкъса и види (т. е. разбере, узнае), че “ха, та то е пълно с памук!”, “ха, та то било направено ето така!”. Или пък направо вземе играчката и пак – както сме виждали у много деца – реши да я “изследва”, да я “обладва” в цялата ѝ пълнота и пак я разкъса, за да “види какво има отвътре”. И в този случай детето ще види (ще разбере, ще придобие знание), че мечето отвътре е памук, че то, всъщност, представлява защитна торбичка от плюш. Но аз отно-

во питам: нима предизвикват някакво потресение тези и подобни на тях детски актове? Нима ние се потрисаме всеки път, когато детето ни извърши нещо такова и извика към нас: “то е от памук!” Безспорно е, че в нашата история присъства нещо различно. И то е именно онова, което я прави злобеща.

Какво е това “различно”, което ни съобщава детето в нашата история (и което ни потрися, което наричаме “зло”)? Аз направо ще кажа: това нещо е не придобитото “знание”, а **извършената редукция**, извършеното “свеждане” на нещото до неговата нищета, до “нищо”. Да, “тялото” на “мечето” – както е разбрало и детето от нашата история, и обикновеното дете, разкъсало играчката – е памук; “мечешката” форма е “торба”, но едно е да си узнал, че “ха, памукът прави това **мече!**”, че “ха, какво **чудо** е направено от памук!”, “какво **нещо** от това нищо!”, а съвсем друго е да утвърдиш “това е **само** памук”, “това **не е нищо друго освен** торба”.

Аз питам: откъде идва това “само” и дали това “само” е равно на “познанието на истината”. Това, да се узнае от какво е това мече, какво има в това мече, какво всъщност представлява това мече – в детето може да дойде, както казахме, от преизобилието на интереса към него, или от хаотично импулсивното, неовладяно обладаване на играчката, или даже от стихийно разрушителния нагон на незрялото същество. Но **в детето** (resp. в човека изобщо) няма по естество нищо, което може да предизвика желанието да се узнае, какво всъщност не е това мече, какво **само** е това мече. Защото това “само” идва от **отказа да приемеш**, от **отказа да се довериш**, от **отказването да се преклониш**: от превъзнасянето, което у-нищо-жава. Кое то и бе казано по-горе!