



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

изд в фонд ция „Комунит с”
София, бул. „П три рх Евтимий” 22
тел. 9815670

Ред кция
Център з култур и деб т „Червен т къщ ”
София 1000, ул. „Любен К р велов” 15
Тел./ф кс: 981 0555
e-mail: hkultura@communitas-bg.org

главен редактор:
проф. дфн К лин Ян киев

водещ броя:
проф. дфн Цочо Бояджиев

редакционен екип:
проф. дфн Вл димир Гр дев
проф. дфн Георги К приев
Никол ъ Трейм н

оформление:
Ч вг р Позелев
Никол ъ Киров

печ т:
Полигр фически комбин т – София

През 2010 г. спис ние „Християнство и култур ” ще излезе в 10 броя и се подготвя от дв ред кционни екип .

Ред кционният екип с гл вен ред ктор М. Методиев в съст в В. Домусчиев , Д. Сп сов, и Т. Николов подготвя пет броя и си пост вя з цел г р зглежг кту лни и дискуссионни проблеми от обл стт н християнството и култур т .

Ред кционният екип с гл вен ред ктор проф. К. Ян киев в съст в проф. Вл. Гр дев, проф. Г. К приев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейм н подготвя пет броя с к демичн н соченост.

Спис нието е свободн дискуссионн територия. Не бив г се оч кв , че публикув ните текстове се вписв т в едн единн (и единствено възможн) коректност. М тери лите в спис нието отр зяв т личните позиции н своите втори и нез висимо от възможните р зличия трябв г бг т възприем ни к то пок н з ди лог.

© „Християнство и култур ”, 2010

Непоръч ни от ред кцията ръкописи и м тери ли не се връщ т и съхр няв т.
Всички пр в с з п зени!
Цен 5 лев .

интернет изд ние с пълн рхив н спис нието:
www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

В броя с предст вени ттвори н Ст нимир Стоилов от изложб т му „София – сег !” по проект н фонд ция „Комунит с”.

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година IX/2010/брой 8 (55)
ЕСЕН

КУЛТУРА

Разговор в редакцията

5

БПЦ между безпокойствата и надеждите – Разговор на Клин Ян Киев и Момчил Методиев

Християнство и истина

16

Един дискуссионен въпрос у Тома от Аквино: причината за греха.
(3) Злонамереността?

Цочо Бояджиев

Думите на нощта

Владимир Гръбев

Лангсберг или за тауромахията със смъртта

Тони Николов

Християнският опит за смъртта

Петър-Лудовик Лангсберг

Християнска философия

46

Четири схематизации върху *Philosophia naturalis*
при Исак Нютон

Ванс Вигински

Обещанията на атеиста

Руж Смиев

Християнство и съвременност

72

Живот и смърт след християнството. Морализацията
на религията и културата на смъртта

Христомир
Енгелх рг-мл гши

Към едно ново православно богословие? Или просто
„Богословието на Фордъм”

Стоян Тевев

Християнство и политика

98

Църквата и Царството

Джорджо Агмбен

Православие и демокрация.
Опит за политическа теология

Светослав Млинов

Пътища

114

Четири вида смях

Клин Ян Киев

Галерия

122

Станимир Стоилов и изложбата „София – сега!”

Ирина Лилова

Абонамент за списание *Християнство и Култура*

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

**През 2011 г. списание *Християнство и култура*
ще излезе в 10 броя.**

Цени за абонамент в България:

3 12 месец – 25 лев

3 6 месец – 15 лев

Абонаментът може да се направи:

„Български пощи“ ЕАД – к. м. № 1866 – <http://www.bgpost.bg/>

„Разпространение и печат“ АД – <http://razprostranenie.com/>

„Добри прес“ ЕООД – <http://namenti.com/>

За повече информация:

Стефан Банков; Тел. 0884009250; e-mail: sbankov@communitas-bg.org

БПЦ МЕЖДУ БЕЗПОКОЙСТВАТА И НАДЕЖДИТЕ

Разговор на Калин Янакиев и Момчил Методиев

Калин Янакиев: Значи ме този разговор в 38-ти годишнин от петри ршеств немо на Българския петри рх Мксим – и-дългого до този момент служение и председател на Българската църква в нейната история. То значи през 1971 г. в условията на тоталитарен комунизъм, продължава в периода дълбоки обществени промени. Добри или лоши, в страната вече съществуват демократични системи на управление, а Църквата си налага преситуира своето място в обществото. Навремето дълбоките обществени промени, след 1989 г. Българската православна църква преживя много тежък период на разкол, който има своите основи още в нейното комунистическо минало. Днес се сблъскваме със ситуация, при която се чувстват и различни призиви и искания към Църквата, и поспециално към петри рх, за подобряване на нейния образ и интензифициране на църковния живот. Повечето от тези призиви се отправят от хора, които са доста точно некомпетентни за църковното устройство на Църквата.

Веднага трябва да отбележим, че съгласно църковния канон и висшият църковен сан е епископът. Като петри рхът, така и митрополитите и викарийните епископи по сан и инодействен власт са все епископи и никога не е епископ повече от грузия. Митрополитът и петри рхът са с много различни административни длъжности и определени епископи, като петри рхът е и висш административна длъжност сред тях. Следователно петри рх Мксим по своя църковен сан е точно толкова епископ, колкото са всички останали епископи на БПЦ. Същевременно в очертанията на административните правомощия на епископите (митрополити и петри рси) има различия, които са различни по различен начин в установените Православните църкви. Значи още в началото е необходимо да изясним какво може и какво не може Българският петри рх, доколко властта му е юридически фундирана и доколко тя се основава с морален авторитет. Да започнем с това, за да видим какво и от кого може да бъде искано, когато се говори за промени в БПЦ.

Момчил Методиев: Когато говорим за властта на Българския петри рх, ние много често си представяме властта на Римския папа или на Московския петри рх. Представяме си петри рх като диктатор или монарх. За да може да разгледам коректно властта на Българския петри рх, е необходимо, от една страна, да се върнем към историята на модерната Българска църква, от друга – да се обърнем към действащия Устав на Църквата. След смъртта на екзарх Йосиф през 1915 г. Българската църква в продължение на две десетилетия е управлявана от местник-председател на Св. синод, т.е. в управлението на Църквата не участват синодалното начало, което представлява и възпъщение на

съборното нечестие. Този период е последен от краткото управление на екзарх Стефан, след възстановяването на Патриаршията – и на патриарх Кирил, когато се опитват да установят новия контрол на Синода и нежелателно или „монополнистично“ власт, която трябва едновременно да патриарх Кирил, и тези техни опити стават причината за редица конфликти сред висшето духовенство. След това се стига до избора на патриарх Максим, който веднага се сблъсква с неличното различие между Синода и се опитва да преразрече противоречието между тях, когато се връща към синодалното нечестие, т.е. всички решения се обсъждат и взимат от Св. синод, патриархът може да рече с много известен морален авторитет при правенство на големите в Синода. В този смисъл властта на Българския патриарх не може да бъде сравнявана нито с тази на Римския папа, нито дори с тази на Московския патриарх, независимо от личността, която заемат патриаршеския трон. В новия устав на БПЦ дори съществува текст (член 50), в който изрично е записано, че Българският патриарх няма право да извършва или решава „нещо по общите дела на Църквата“ без съгласието на Св. синод, без това „нещо“ да бъде допълнително формулирано.

В исторически план в България съществува и прежнее между визията за патриарх като монарх и патриархат, според която той е само първ сред равни, което отговаря по-просто на съборното нечестие. Действително патриархът и митрополитът съгласно каноните са само административни длъжности и биха трябвало да имат еднаква власт с всички останали епископи. Но в българския случай епископите и патриархът имат много по-ограничен власт от митрополитите. В рамките на своите епархии митрополитите не са отговорни пред никого, което дава възможност на някои днешни митрополити да се държат безотговорно, и в някои случаи дори роговидно по отношение на публичност, независимо от това е оброчен или не. От другия страна, викариите епископи, които не притежават собствен административен диоцез, са подчинени на митрополитите. Това се означава, че реалната власт в Църквата принадлежи на митрополитите за сметка на патриарха и епископите. Това състояние даде основание на изследователят Златин Иванов да квалифицира съвременното състояние на църковната организация като „феодализация“, макар за този процес да съществуват и други причини.

Калин Янакиев: Защото не още по-ясен проблемът, ще се опитам да очертам отново какво е каноничното положение и какви деформации настъпили в него в течение на двеста българска история. Това, че патриархът е първ сред равни, произтича от безспорното канонично положение в православната еkleсиология, че Църквата е тяло, където е епископът, всяка църква, оглавявана от епископ (смятат за неместник на св. ап. Петър и своята катедра), е не „поделение“ на някаква цяло, което е механично събрание на различните епископии, предстелява **пълнота на Вселенската църква на това определено място**. Поради тази причина всеки епископ в Православията е епископ на **Вселенската църква** в своето място, в своята епархия. Исторически погледнато, „митрополитът“, който поканва и името, е административна длъжност на един епископ, който представлява Църквата в по-голям град – в „метрополис“. В Римската империя, когато Църквата се структурира, държавата е била разделена на

префектури, диоцези (епархии) и на провинции. Всички епископи от една провинция са припознани в един епископ и митрополит, т.е. един център на провинцията или диоцез, за свой „митрополит“, т.е. за свой **административен** председател, решаваш спорните им въпроси, като ги свиква на събор. Патриархът от своя страна не бил (и трябва да си остане) административна длъжност, която събира в съборно единство епископския хор от различни, близки по територия диоцези. По-късно, когато се разжигат националните гържби. Патриархът на църквата започва да се „национализира“, диоцезът на един поместен Патриарх на църквата, общо взето, се припокрива с границите на националния гържби. В България диоцезът на БПЦ съвпада с границите на гържбите.

Когато по някое време епископите са раздени помежду си, не са подчинени по власт, защото църквите им не съществуват в чиста форма от някъде механично събрание на техните окръзи, оградени от патриарха. В България обаче не патриархията епископи, които да се събират около определен митрополит, оградени от митрополит. По тези причини редица епископи, които имат оградени свои поместни църкви, се явяват всъщност с митрополитите. Епископите, които не са митрополити, не са нищо друго освен епархии, сиреч местни митрополити в съответния район. Следователно, когато трябва да се вземе съвременната ситуация в БПЦ с по-ранната история, тя би трябвало по-скоро да бъде председателствана административно от митрополит (епископ на столичния град), който събира на събор и решаваш общите дела на епископите, които имат своите епископии. В днешно време обаче вместо тези епископи ние имаме митрополити, които са административно оградени от патриарха.

Това е каноническото положение. Фактът е обаче, че в последния период на комунистическия власт в България положението на патриарха Мисим се усложнява от това, че българските епископи не могат да гържват тези респекти в епископите е бил разрушен от появата на епископи (митрополити), които са фаворизирани от властта. Тези са и днес митрополити, които са създадени на своите места със силния натиск на гържбите и днес тези, които водят международния живот на Църквата или съществуват на територията „миротворна дейност“ на комунистическия гържби. Това създава едно особено неестествено положение на Българския патриарх по времето след 1971 г. Формира се един буквално митрополитски „патриарх“, която има допълнителна сила в съвнесение с Българския патриарх Мисим, защото патриархията на епископите, които са фаворитите на комунистическия гържби. Същевременно в редица периоди от патриархията не патриархията Мисим все още имам един или два митрополита (или „ректори“, както са наричани от властите) митрополити, което означава, че Българския патриарх в първия период от своето патриархията не е трябвало да осъществява не просто патриархията, канонична административна власт на гържбите нему по титологическия власт епископи-митрополити, и да се съобщи с привнесените отвън „шумове в системата“, които фаворизират някои митрополити за сметка на други. Патриархът е трябвало да гледат между тях, за да координира действията им. Именно тези фаворизирани от гържбите митрополити след 1989 г. застанаха в основата на породения в БПЦ разкол, причините за който, разбира се, са по-разнообразни и по-дълбоки.

Оттог в нещ т се промених . Много от еп рхиите им т митрополити, избр ни н своите к тегри след кр я н комунизм . Но едн мъчително и б вно избр ботен стилистик н гминистр тивното ръководство н диоцезите н БПЦ се променя много трудно и ко Българският п три рх е упрекв н днес в колебливост, би трябв ло г проявим р збир не, к то им ме предвид т зи мъчителн история н неговото п три ршеств не през първите осемн десет години от неговото предстояние.

Тук можем г доб вим и нещо, което е неприлично г се к же, но не може г не бъде изговорено. Н истин , всеки българин – пр восл вен християнин, жел е дълъг живот и здр ве н Българския п три рх М ксим, но т к или ин че, н ивероятно ние се н мир ме в з лез н неговото предстояние. Ситу цият в диоцез н Българск т църкв е уник лн . Пр ктически всички митрополити (с изключение н гв м) им т към този момент пр вото г се к ндиг тир т з мястото н предстоятел н диоцез н БПЦ. Тов , освен всички други обстоятелств , з трудняв същинския духовен живот н БПЦ. Букв лно всеки е к ндиг т з п три ршеското було, което озн ч в , че сред митрополитите се поддърж т едни отношения, кошто с под мощн т сянк н този приближ в щ се избор. З голямо съж ление трябв откровено г к ж , че въпреки че България вече е член н Европейския съюз, н рег с още три преобл г в що пр восл вни стр ни, в съзн нието н висшия клир изборът н Българския п три рх е доминир н от въпрос кой би бил ф воритът н Московск т п три ршия. Тоест Руск т пр восл вн църкв продълж в г им своето много голямо влияние в българските църковни дел и дори свои „лобит ” сред българските митрополити.

Момчил Методиев: Към въпрос з ст тут н митрополитите и бъдещия п три ршески избор бих иск л г доб вя, че през последните гв десет години Българск т п три ршия действително положи много усилия з възст новяв нето н цял т избир телн пир миг , з нем рен по времето н комунизм – църковните н стоятелств и еп рхийски избир тели, кошто избир т митрополитите. Същевременно продълж в г съществув тр дицията з м нипулир нето н тези избори – док з телство з тов с и последните митрополитски избори з нов Доростолски митрополит, където им ше силни подозрения, че изборите бях м нипулир ни от един местен духовник. Им м предвид, че демокр тиз цият н БПЦ, доколкото тя е възможн и отговоря н изискв ниат н Уст в н Църкв т , м лко изост в от демокр тиз цият н обществото. Ког то н стъпи моментът, в който трябв г се проведе този П три ршески избир телен събор, вероятно н и-големите проблеми или съмнения и спорове бих възникн ли по въпрос доколко този избор е ре лен и не е м нипулир н. В новия уст в митрополитите им т голям вл ст дори и по отношение н този избор – членовете н П три ршеския избир телен събор се избир т от еп рхийските избир тели, но списъкът н потенци лните членове н събор се съст вя ф ктически от митрополит . По Уст в всяк еп рхия излъчв 5 членове н събор , избир ни от списък от 23 души клирици и миряни, съст вен от митрополит . Тоест ст в гум з ограднен груп хор и тов може г породи н прежение, ког то се стигне до реш в нето н този въпрос, м к р и з всеки пр восл вен християнин г е ясно, че в избор н п три рх уч ств т не с мо човешки ф ктори.

Калин Янакиев: Откъдето от Вас произлиза, че този избор телно тяло, което ще се събере един ден, е силно зависимо от властта на митрополита. Следователно в нашата Православна църква имало е тенденция за заглушаване на църковното обществено мнение и това е нещо, което тревожи, защото то трябва да успее, и вероятно с много големи усилия, да се пребори с одиозната сила на някои от митрополитите, които по Устава и по канонично право са учредителите в бъдещия трирешен избор. За никого не е тайна, че в годините на демократията поне неколцина от българските митрополити бяха замесени в шумни скандални, които излязоха след извънредни избори на Църквата и развълнуваха цялото общество. Тези митрополити, макар и покрити с мраморна плоча, имат същевременно и пълното право да участват в парламентарните избори, имат своите лобисти, някои от тях бих могли да разчитат на определен подкреп от други православни Църкви извън БПЦ или на среди, съставени от „силните на деня“. И това поредно тревожи и предизвиква към размисъл възможните пътища за създаване на същинско, живо църковно обществено мнение, което при бъдещи кризи може да има своя вентилна клапан и да не се поставя под съмнение, и в крайна сметка, второстепенният избор.

Момчил Методиев: Съмнявам се, че трябва да се има предвид и още един фактор – парламентарните избори в България винаги до момента са били под контрол на държавата. Въпреки безспорния разлик в обществените и църковни условия и личието на вентилния църковен живот, все пак това е традиция, която и вероятно тегне на голям част от висшия клир. Ими политически, като например Божидар Димитров, който и в крайна сметка – гминистративно отговоря за Дирекцията на изповеданията, чиито публични изявления водят до подозрението, че конкретен политик или държавата като цяло могат да се изкушат от възможността да упражняват някаква влияние. Тоест когато става дума за избори на външни фактори при парламентарен избор телен избор, трябва да се има предвид и опортунността на държавата да се опита да използва своите лостове за влияние. Друг външен фактор, който може да окаже въздействие, е местният бизнес, който в редица случаи има силни връзки с местния митрополит.

Причината е, че държавата или други групи често виждат в Църквата инструмент за реализиране на конкретни държавни, или в и-добрия случай – тясно национални или дори локални интереси. Пример за това беше и случаят с новооткритите криви Созопол предполетелни мощи на св. Йоан Кръстител, който беше използван единствено за туристическия рекламен Созопол, което няма нищо общо с църковността, без тук да засягат споровете за вентилността на мощите.

Калин Янакиев: Вярно е, че държавата има инстинкт за избор в църковните дела, който не е следствие от времето на комунизма, има своите корени в по-голямата личност, може би още от времето на обособяване на Българската църква отначало като втономна, след това и като втокефална. Държавата по инстинкт приема Църквата като „национална институция“ и по тази причина често я свързва с националния интерес на държавата. Мнозина български политици не са се простили с това интуитивно отношение към Църквата и предвид своите, чисто лични второстепенни инстинкти и до ден днешен си

представяват Църквата като инструмент на гържата, което ги изкушава да се намират в нейните вътрешни дела. Същевременно аз съм особено притревожен от един подмолен лобизъм на едрия българския бизнес при бъдещия трирешески избор, защото не е твърдо, че именно тези митрополити, за които си позволих епитет, че са си спечелили одиозно и скандално слава след 1989 г., са достъпни за свързани и с български, и с руски бизнесмени.

Всички тези опреснения ни карат още веднъж да помислим как в България може да бъде изградено едно вентилно църковно обществено мнение. Сега обаче предлагам да преминем на един друг територия и да отбележим какво се е променило в живота на Църквата след 1989 г. Ще се опитам да дам своята прогноза и как да използвам този медицински термин, тя е по-скоро позитивна, която се отчитат и наблизо в процесите в дълбочина. Първо, аз съм дълбоко несъгласен с твърдението, че в някои медии тезисът, че българските храмове са пустини и че те са посещавани по-малко от миналите възрастни люде. Привидността на подобна оценка може да доведе до това, което се съзира в църковния живот в много малки градове или в селата. По някъде следен просветителски инстинкт в България продължава да смята, че църковните традиции се съхраняват в помалките населени места или в селата поради по-бавния ритъм на живота там или по-голямата му близост с преобладаващата ситуация.

Това обаче да не е вярно за по-големите български градове. Афористично бих се изразил, че прераждането на християнството в България се връща към големите градове. То изживява едно връщане към метрополиса, към големия град, там, където е възникнала мрежата на Църквата още в древността. Църквата е започнала като градски феномен и оттам тя е експандирала в селските периферични региони, където е водил много дълъг и активен борба с резистивен етнолингвистичен езичество. Много векове по-късно ние наблизо имаме един идентичен процес – връщането на Църквата в големите градове. Храмове в големите градове не са претърпели липсващи грижливи социологически проучвания по този въпрос, но дори и едно негласно наблюдение ни показва, че храмове в градовете не са претърпели, но и че те вече са изпълнени с един друг тип църковен род. Той не се състои само от възрастни хора, Църквата е престанала да бъде духовен терен за самоотнасяния, храмове вече са изпълнени с хора, дошли в Църквата дори не по семейни традиции, а в съзнателния си живот, и са го направили като съзнателен свой избор. Убеден съм, че в много от големите градове 60% от енориите са попълнени от хора, приели светлото кръщение в съзнателен възраст, било по времето на комунизма, било след 1989 г. Което означава, че в някои от големите градове вече се създава нещо, чиято липса е било решен проблем по времето на комунизма – религиозни, живи, живеещи истински църковен живот енории. И аз не бих го слякъл, ще кажа, без да имам претенции за изчерпателност, че в София като подобни живи енории могат да бъдат посочени храмове „Св. св. Кирил и Методий“, „Св. Николай“, известен като Руската църква, „Св. София“, „Св. Димитър“ в кв. „Хаджи Димитър“, „Св. Троица“. При всички положения трябва да бъде високо оценен енорийският живот в един малък и живеещ особен църковен живот храм в Русе – „Св. Николай“, който поради близкото си съседство с една католическа енория, която е буквално на

отсрещния тротоар, е създаден мотивиран, толерантен, живеещ включително и богословски живот енория. На местните киванории съществуват въпреки съпротивителните местните митрополити – във Велико Търново и във Варна към храм „Св. Николай“ (по някакъв особен бляскав съдбовен повет от не-живите храмове са посветени на св. Николай Мирликийски). Наблюденията в митрополитски живот в нестоящата митрополитска църква в Ловеч, изключително извонисторията на енорийския живот в Казанлък, бляскаво ренесансно няколко изключително обаятелни, харизматични свещеници. На скоро гостуваха в град Перник, където са изненадващо збръхали, че има градско-църковен комитет, който се възмущава от проблемите на обрзването по религия в училищата. Като цяло енорийският живот бляскаво и постепенно се възстановява, и то главно в големите градове.

Предстоятели на тези живи енории обикновено са свещеници, които също не принасят към традиционното свещеническо съсловие, т.е. в редки случаи те са потомствени свещеници. Те са приели ръкоположение, бидейки обърнати във възраст, възцърковени, възстановителни – с многокатолически спомени, че познати свещеници, предстоятели на храм в София, който до преди пет години беше преподобител в специалност полска филология в университет. В един жив енория около Казанлък свещеник е бивш художник, популярен в реалистичните среди на град. Част от тези свещеници, освен уменията си създават живи енории, за тях голям преглед в тях и добротворителност, за тях в теорията на богословската работа са активни в публицистиката. Значително трябва да отбележим тези процеси на ред със сенчестите, които обикновено присъстват в медийното пространство.

Момчил Методиев: Съгласен съм, че това е много важно, защото възстановителният енорийски живот е основен, върху който може да съществува църковното обществено мнение и църковната пирמידа, която и защото с много чрез тях може да бъде преодолян съпротивителните отделни митрополити или външните фактори, които се опитват да повлияят на църковния живот. Този процес върви сякаш много незаметно за медиите, но съм напълно съгласен с вашето мнение, защото и с тезата, че християнството се връща в градовете – именно градовете са подложени на не-тежестеистичен политик по време на комунизма и в някои от тях църковната традиция сегорично не се продължава, по-скоро се създава.

Калин Янакиев: Същевременно не бива да си изтъняват очите за нещо, което споделят някои от свещениците и възцърковеният народ. Много от тези живи енории живеят не само в условия на липса на помощ от местния митрополит, понякога и в същинска борба с него. Няма ни мерение да бъдат деликатни и щекажи, че истинският митрополит с живи енории и със свещеници се водят на територията на Стара планина. Съвсем наскоро там беше поставен под застрахование, впоследствие изгонен от епархията един харизматичен свещеник, който поддържа все още голям степен църковния живот в епархията. Не може да не си спомним скандала с един истински противоречив католически свещеник във Варненска епархия, също подложен на преследване от митрополита си. Подобни твърдения съм чул и по отношение на случаи във Великотърновска

епрхия. Можем да обобщим, че основните тревоги на църковните хора в България е породен от разтвърването на ножицата между свещениците и енориите, и висшият клир – съживяването на църковния енорийски живот често се случва дори не с подкрепата, въпреки съпротивителните местните митрополити.

В тази връзка ще си позволяя да правя бърза импресивна картина на състоянието на епархиите в България днес. Империите, ръководени от силно зилотски по мислителен и характер епископи. Някои от тях, с много силно медийно присъствие, не винаги са неопределени в своите реакции спрямо обществото, където безспорно е Пловдивският митрополит, но те не притежават необходимата култура за дискусията извън църковните среди. Същевременно императорски митрополити, покрити с одиозен слух – вече споменаван Станислав Горският митрополит, трябва да си припомним и в колко скандали беше през месец Врненско-Преславският митрополит. Императорски, бих я нарекъл обскурен епархия – Варненска. Причината е съдбата на нейния митрополит, един от най-активните и упорити реформатори, който след връщането си в Църквата се оказва в позицията на старши митрополит, един особен позиция в Св. синод. Това е епархия, която е напълно затворена в себе си, ние не знаем какво се случва там, не съм сигурен, че тя може изобщо да влезе в контрола на едно църковно обществено мнение. Императорски, за които трябва да кажем добродумно, тъй като те все още съживяват не само църковния живот, но и не винаги са подкрепителни епископи, най-малкото без неговата съпротива – такава с Русенска, Ловчанска и донякъде Сливненска епархия.

Наред с това трябва да изразя и безпокойството си, че не се обсъждат същинските духовни и богословски проблеми. В средите на Българската православна църква от време на време възникват дискусийни теми. Например темата за евхаристийния живот, за това дали на всяка св. Литургия всички, които участват в нея, трябва да приемат св. Причастие, или то трябва да бъде предшествено от по-сериозна подготовка и пост и изповед – това е спорен еклисиологически и богословски въпрос, за нямам отговор на него, но този въпрос вълнува определени енории, определени свещеници и богослови. Той обаче не може да бъде поставен на първо място за обсъждане, тъй като тази дискусия е блокирана от епископата, в който има някакъв трайен хиперконсерватизъм по отношение на обсъждане на богословски теми.

Наистина последният Св. синод се занимава с един животрепещашък тематика – въвеждането на обрзоването по религия или религиозното образование в училище, но в този проблем отново много по-активни са определени свещеници и миряни, отколкото епископата. Трябва да поздравим Св. синод, че не знае чи определени по-обрзовани свещеници и компетентни миряни, които създадох един проект за въвеждане на обучението по религия в училище, Синодът подкрепи този проект с вторитет си. Но дори и по този въпрос епископата по някакъв начин изостава от това, което вълнува църковния народ. Затова и твърдя, че като цяло е слаб грижата за богословската просветеност в Българската православна църква.

Момчил Методиев: Бих добавил, че разпознаем съществува и по чисто практическите въпроси – всяка епархия има собствен практик по проблеми като брак

ковете между православни и католици, и понякога свещеникът не знае как да реагира, когато е изправен пред такъв проблем.

Калин Янакиев: Вие сте напълно прав, българските митрополити не са едно и също мнение дори когато именуват и когато се отнасят към цели християнски геноминци. Не е твърдо, че Пловдивският митрополит Николай е убеден, че Католическата църква предствлява ерес, което по никакъв начин не съвпада с официалното становище на Вселенското православие. Тоест това е езиково понякога добива скандални размери. Това се дължи на слаб гриж за богословската просветеност. Тук ще отбележа, макар и нескромно, че по-голямата роля за богословското просвещение в България изграждат не дипломатите и богословите, хората от грузи хуманитарни специалности и философите. Например групата на философите медиевисти, към която принадлежи и аз, със сигурност е извършил повече преводи и издания на класически богословски литературни произведения от богословските среди. Отвърването към богословските традиции и съвременните теологически направления също се дължи на усилията на конкретни и малки групи хора. Една група от Богословския факултет към Великотърновския университет отвори българската публика към живата традиция на сръбското и гръцкото богословие, но и това не беше нито координирано, нито благословено от епископата на БПЦ. Подобно на времето на комунизма продължаваме отсъстването, и то по скандален начин, текстовете на светите отци, които са основата на православното богословие, доколкото те присъстват на български език, с малки изключения са плод на преводчи философи и класически филолози. Тези липси не може да бъде компенсирани от малкото книги, внесени и преведени от мисионери от манастира „Св. Георги Зограф“ в Атон, още повече че последните са правят по несистематичен начин, и то не от оригинала, през руски език. За една страна са поне три богословски факултета това изобщо не е достатъчно.

Момчил Методиев: Аз не виждам нищо лошо, че богословската култура се разпространява от светски лица, които не са пряко свързани с Църквата. Нормално за нормално, тъй като едва ли Църквата може изцяло да контролира или напълно повлиява този процес. Същевременно сред положителните промени трябва да отбележим и различната атмосфера в богословските факултети. През комунизма това са били едни от най-популярните обрзователни институции, които са били внимателно контролирани и следени, в момента и там също им видими положителни промени.

По-скоро въпросът за мен се състои в това, че не съществува връзка между тези светски групи и църковната йерархия, което води до няколко съществени проблема. На първо място, Църквата няма своите говорители. Доколкото им говорители, това са епископи или митрополити, които не винаги могат да преодолят едно църковно послание на светски език, за да може то да достигне до по-широк кръг хора. Именно липсата на посредници създава впечатление, че няма връзка между Църквата и обществото.

Другият проблем е липсата на специфични грижи и политики за обрзователното образование, които са бъдещият висш клир. В голяма част от случаите

обръщането на малките деца е въпрос на лична преценка, интерес и възраст. Не сметка – не съм обръщан ние, докато преди 1944 г. е имало политик по този въпрос и дори някои родители са осигурявали стипендии за обучението на малките деца. Да не говорим за липсата на обръщане на политик по отношение на семейните, което според мен е в женски въпрос, който няма своето решение.

Калин Янакиев: Ще си позволя нещо повече в подкрепата на Вашата теза. Разбира се, че не всички светски хора са миряни на Църквата, но Църквата вече има миряни, които същевременно са и предствители на интелегенцията. Миряни на Църквата са например неколцина български писатели, ктѳори, журналисти, университетски преподаватели, които живеят при висок и редовен църковен живот. Те имат естественото желание да помагат на Църквата и да изговорят проблеми, които помагат в полето на тяхната компетентност. Но тъй като църковната йерархия буквално не ги познава, се стига до ситуации, в които Църквата не може да реагира на важни събития от обществената и политическата живот, които я засягат. Ще дам един пример – преди време български социален министър поиска от Църквата да ги даде списък на бъдещите мѳци да се извършват, защото те са „щели да се решат проблемите с домовете за умствено изостанали“, т.е. предположи се, че осведомени за евентуални увреждания на плода им жени ще решат да абортират и така ще „спестят“ на държавата грижи, което буквално грънчи с един евгеничен проект. Министърът искаше да обвърже за дължителността на тези пренатални диагностик с определени санкции, които мѳците не са подготвили. Църквата би трябвало да реагира на това намерение, което за щастие не се осъществи – освен по други всички други, още и защото няма пренатална диагностика, която да може да установява 100% увреденост на плода; науката може да установи между 30 и 70% вероятност за различните увреждания, т.е. за определени заболявания им 70% вероятност плодът да бъде напълно здрав. Тази идея безспорно предствлява едно индиректно намерение на аборт. Църквата обаче не реагира, реагира хъ съвсем други хора или институции, които са свързани с Църквата, но в лично качество. Защото Църквата не знае как да потърси свои миряни, които да бъдат специални в определен област и да могат да бъдат естествени говорители по тази въпроси. Това е цялата биоетическа проблематика, която ще стъва все по-важна, и която Църквата не намери своите миряни, които са компетентни да се изкажат по тези въпроси, тя ще продължи да изостава от тези проблеми или с мога да декларира положението на доктрината, което не винаги е достатъчно убедително. Всеки свещеник може да каже, че абортът е много голям грях, че семейството е малък дом на църква, мѳчинството е висше призвание, но в сложната културна и съвременната биоетика тези аргументи трябва да бъдат подкрепени от естествените говорители на Църквата. Тези говорители вече съществуват, те са плод на съживяване на енорийския живот, но за съжаление те не винаги са припознати.

По отношение на мѳчинството – това е един от най-тежките проблеми, тъй като българското мѳчинство е изключително малкобройно. Този проблем има своите дълбоки корени, той е дълбочен, но не е причинен от комунизма. Може да се каже, че всеки трети-четвърти мъж у нас се нагъва да стане епископ.

Същевременно мнението, с много малко изключения, не е духовно средище, а е провинциално стопанство или място за поклоннически туризъм, доколкото това въобще е поклонничество. Ученото мнението е изключително в жана един Църква. Спомням си, че в първите години на шестдесетте списание тревога за мнението и пълното отсъствие на учено мнението у нас изрази един от най-големите светилници на Православия в съвременността – еп. Климент Уевър, който в това отношение направи срещна с Румъния, където положението, поне тогава, беше доста по-различно. И аз съм напълно съгласен, защото мисля, че няма как да се намери в нас висшето духовенство, да бъде избрано от средите на мнението. А в България в момента имам стотици мислители и пъти повече мислители, но епископът се излъчва с мнението от мислителите. Това е много тежък проблем.

Мисля въпреки, че тук бихме могли да приключим нашата реч – не, разбира се, защото очертаните всички в жана проблеми (ние и не си поставяме подобен цел), но защото, между безпокойството и нежеланието, бихме могли да го продължим друг път, като го изследваме много от най-белязаните теми. След трудното преодоляване на разкол в Църквата и едно неясно бъдеще *Християнство и култура* би трябвало да си остава не в жанра ученик в усилието по консолидиране на едно живо „църковно обществено мнение“, за което съм сигурен и тук.



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

Цочо Бояджиев

ЕДИН ДИСКУСИОНЕН ВЪПРОС У ТОМА ОТ АКВИНО: ПРИЧИНАТА ЗА ГРЕХА. (3) ЗЛОНАМЕРНОСТТА?

Съгрешава ли човек от злонамереност?

Никога в своето разсъждение Томас Аквин се спира на и-болезнения и кверзен въпрос: дали не е възможно човек, който ясно разпознава злото и не се поддава на диктата на страстите, все пак да сторва грях просто от злонамереност или лошотия (*malitia*)? Непривъзглядът на човека е истинен, човек постъпва по един или друг начин съобразно мерението си, но никога не може да върши нещо, което със сигурност знае е криво зло. При това, който многократно вече беше посочено, всякадушна способност се устремява естествено към собствения си обект. Волята по природата си е обърната към възприетото криво благо, което означава, че никога не може да пожелае онова, което със сигурност разпознава криво зло. Не променя нищо и

уточнението, че волята е способна да се насочи към благото, с което е свързано някакво зло и по този начин всъщност пожелае в злото. Проблемът обаче е там, че нещо, което не се дели релативно, може да бъде разделено в душата – било от интелекта, било от чувството. Ние не истинно можем да мислим кръво без сетивната материя или някога е възможно да пожелаем егостичност, без да е мисловна. А това означава, че колкото злото е релативно свързано с някакво благо, няма необходимост устременият към благо воля със същото това да е обърнат и към злото. Още повече че именувайки дадено нещо не според някое негово качествено свойство, а според онова, което то е по същността си. Но свързаното с благо зло пожелае в мен не заради него същото, а качествено, тъй като доколкото то е свързано с благо. Пристрастеният към виното обича виното не заради него същото, а заради приятния му вкус, което означава, че виното той обича само качествено. Точно така пожелае дадено благо, с което е свързано някакво зло, пожелае и злото, а само качествено, защото злото не може собствено да се търси, че желане злото, значи и че съгрешаваш от злон мереност. Впрочем очевидно е, че и съгрешавашият от безсилие, сиреч погнати по неспиритите, пожелае някакво свързано с благо зло. Ако изясним, че той съгрешаваш от злон мереност, би излязло, че всеки съгрешаваш от безсилие съгрешаваш от лошотия, това очевидно не е вярно. Евангелистичното възрение, че волята на злон мерения сам се устремява към злото, докато този безсилния го прави погнат по неспиритите, се обезсилва чрез припомнянето, дадено само по себе си дадено нещо се издига съобразно формата и природата си. Съобразно формата и природата си обаче волята се устремява не към злото, а към благо, което и издига по някаква причина, че тя няма как сам по себе си да се насочи към злото, следователно и никога не съгрешаваш от злон мереност. По-натък, сам по себе си волята се стреми към благо съобразно неговото общо понятие. Към отделните видове благо тя следователно би могла да се насочи от нещо друго. Доколкото имам както истинно, така и привидно благо, към първото тя не насочва от отсъждане неопределено, към второто, към което е присъкупено и някакво зло, се устремява под въздействието на някаква груба външна сила. Значи никога не съгрешаваш просто от злон мереност или лошотия. Самта злон мереност не може да бъде мислена по нито един от двата възможни начина – нито като провинение, понеже тогава тя би се оказала причина за самта себе си; нито като наказание, понеже наказанието е свързано с безсилието и така би излязло, че съгрешавалият от лошотия е съгрешавал от безсилие, което е нелепо. При това понякога човек съзнателно извършва леки прегрешения, например изрично проници и лекомислени слова, които знае със сигурност, че не е редно да го върши. От злон мереност обаче се вършат най-тежките грехове. Което означава, че прегрешавашето със сигурно знание не е непременно релативно прегрешаваше от злон мереност. Приемем ли, че е възможно да се греша просто от злон мереност, неизбежно – както изглежда – ще се натъкнем на следния принцип: от злон мереност съгрешаваш онзи, който съзнателно избере да съгреша; но всеки грях, както твърди Йоан Дамаскин, е по избор; от което следва, че всеки грях е от злон мереност; това очевидно не е вярно. Това не е вярно, защото противостоящата на добродетелта злон мереност трябва да се мисли, също както първата, както предположение на душата. Но

някаи, включително от добродетелните предр зположения, с в нер зумните, гневлив т и възделителн т ч сти н гуш т . Избор об че извършв свобод- н т и р зумн воля. Следов телно стореният по избор грях не е непременно от злон мереност. Н ѝ-сетне изобщо не е възможно човек г пожел е г съгреш и г стори зло просто от лошотия, з щото душевн т сил , която противостои н злото к то естествен р зумен принцип и която гревните н рич т „синдере-сис”, никог не уг св н пълно.

Срещу този истински м сив от ргументи, оспорв щи вероятността човек г съгреш в от злон мереност при сигурно позн в не н доброто, се изпр вят с мо няколко смътни ук з ния: обстоятелството, че според Иов, 34:27, некол-цин се отвърн ли от Бог , сиреч сторили грях „ревностно” (*quasi de industria*), което озн ч в , че е възможно г се греш с рвение, сиреч от злон мереност; р зк зът н Августин, че ког то н мл ди години кр гял плодове, пр вел тов не з р ди плодове, ми от любов към простънк т , сиреч съгреш в л съзн телно и злон мерено; н помнянето, че нерядко се презгреш в от з вист, з вистт без съмнение е злон мерен .

Изпр вен отново пред принципния въпрос, доколко е възможно някой г върши зло доброволно, Том се позов в н Аристотел, който в трет книг н *Никомахова етика* основ телно оспорв сокр тическ т тез з невъзможността тов г ст не. З щото нелепо е г се предположи, че някой ще пожел е г прелюбо-действ и същевременно г не иск г бъде непр веден. З г ст не ясен смисълът н въпросния ргумент, „ нгелският учител” се връщ към с мото понятие з доброволност, включв що без съмнение не с мо оно в , към което волят се н сочв к то към цел, и тов , посредством което тя се н сочв към въпрос- н т цел. Т к болният пожел в не с мо згр вето, ми и избир доброволно г изпие горчивия лек, който в други случ и не би пожел л; и търговецът хвърля доброволно сток т си в морето, з г не потъне кор бът. Ето з що и ж гув - щият н сл г т в прелюбодейството, който зн е отлично, че т зи н сл г е неизбежно свърз н с презрешение, пожел в в действителност не единствено с м т н сл г , но и злото но порок , което е готов г приеме в себе си, з г не се лиши от ж гув н т н сл г . Т к той пожел в доброволно н ѝ-н пред с м т н сл г , л вторично и к то последиц п к т к доброволно прием и безобр зността н презрешението.

Р збир се, в този случ ѝ човек пожел в едно преходно бл го, и то т к силно, че не е в състояние г избегне отвърщ нето от непреходното т ков . Тов ст в по гв н чин . От едн стр н , той може г не зн е, че изборът н въпросното преходно бл го непременно предпол г и отвърщ нето от непреходното. Тог в н лице е презрешение от незн ние. От друг стр н об че, е възможно и нещо отвътре, в с м т му гуш , г го скл ня към спомен тото бл го. Тов скл ня не може г им форм т н своего род принуд , к кто е в случ я с н пор н стр стт , увлич щ ни към примесен т със злото н сл г от някое преходно бл го. То об че може г ст не и по сил т н няк кв вътрешн предр зположе- ност, противостоящ н обич ѝн т склоненост н волят към доброто, к кто е в случ я с устременостт н волят с м по себе си, без външен дикт т, в

противоположн т н естествен т з нея посок . Тъкмо тов е съгреш в не-то по избор, ревностното презгреш в не със сигурно зн ние з естеството н избор ни, грехът от злон мереност или лошотия.

Оттук не изглежд трудно опроверг в нето н първон ч лно изк з ните аргу-менти. Първон ч лно волят , р збир се, пожел в непременно няк кво бл го, л вторично тя все п к може г пожел е и злото, ког то пор ди силния си копнеж към въпросното бл го не се съгл сяс г избегне свърз ното с него зло. Н истин , тов не е з дължително и – доколкото ст в гум все п к з кт н свободн т воля – ние можем г се стъпис ме пред грозот т н порок и г прест нем г се домогв ме до н сл г т , която толков ни е събл зняв л . Впрочем злото може г бъде пожел но и с мо кцигент лно, ког то н пример се стремим към няк кво бл го, без г осъзн в ме, че придобив нето му неизбежно е свърз но с няк кво презрешение. Грехът от злон мереност об че е н лице, ког -то пожел в ме злото не от незн ние, сиреч кцигент лно, ясно р зпозн в йки отблъскв щия му лик. Н ъ-в жното в случ я е, че к то принцип н греховното действие се пол г не нещо външно спрямо волят , н пример стр стт , с м -т воля, доколкото при съгреш в нето от лошотия човек се обръщ към злото по собствен т си предр зположеност, предст вляв щ нещо к то н ш втор природ . Доколкото злон мереностт може г се схв щ било к то противо-положно н добродетелт предр зположение, било к то провинение, сиреч к то кт н избор, тя не може г бъде мислен к то причин з с м т себе си. В няк къв смисъл с мото предр зположение функционир н логично н стр стт , обзел гневлив т или възжелителн т способност н гуш т : то също блокир р зум , с мо че не чрез външн принуд , ми по им нентн т си форм . Що се отн ся до „синдересис ”, под което понятие се подр збир т общите принципи н естественото пр во, той ост в неуз сим, доколкото никоѝ не се з блужд в по отношение н спомен тите общи принципи; л при избор , който вин ги е избор н нещо ч стно, р зумът може г бъде възпрепятств н било от н пор н стр стт , било от противодействието н лош т предр зположеност н гуш -т . Аргументите „против” също подлеж т н няк кво пояснение от позицията н предложеното от Том решение. Августин, р збир се, съвсем не твърди, че първично пожел л с мото провинение, ми че посегн л към плодовете било от п костливост, било от любопитство. Ког то пък един грях доведе до друг, тов не озн ч в , че първият непременно е сторен от злон мереност, ми той може г е от безсилие или незн ние. З г н речем един грях об че „грях от злон ме-реност”, то първон ч лното основ ние з презрешението трябв г е именно лошотият .

Грехът от злонамереност е по-тежък от този от безсилие

Този въпрос е пряко относим към обсъжд ния по-горе проблем з безсилието к то утежняв що или олекотяв що грех обстоятелство. Относителн т те-жест н въздействието н стр стт изглежд в няк къв смисъл с мор збир щ се. Първите три ргумент Том извежд от Откровението н свети Ио н, 3:15

сл., от Книг н Иисус Сир хов, 42:14, и от пис ният н църковните отци. Към тях след тов се приб вят и още три, вече чисто р зумни съобр женя. По-оп сно очевидно е з болял онзи, комуто не пом г нито диет т , нито ле-к рств т , способни г помогн т н ост н лите. Но нито поучението, нито добрият съвет пом г т н нен ситния, който съгреш в от безсилие, понеже неугържим т стр ст го к р г з гърби всяк кви лекове. Зн чи той съгреш в н ù-тежко. Освен тов , колкото е по-силн стр стт , тл ск щ ни към грех , толков з по-леко се смят стореното от н с презрешение. Но по-могъщо е въздействието от естественото ни предр зположение, нежели от стр стт . Следов телно по-леко съгреш в онзи, който го пр ви по предр зположение, сиреч от злон мереност, нежели другият, който извършв грях от безсилие, воден от няк кв стр ст. Съгреш в щият от злон мереност е тл ск н към злото от собствен т си вътрешн форм , която го з гвижв естествено. Но естестве-но з гвижв ното се устремяв към г гено нещо по необходимост, не по воля, което ще рече, че съгреш в щият от злон мереност не действ доброволно, пор ги което и или изобщо не върши грях, или н ù-м лкото грехът му е по-лек. Единственото, което к то че може г се противопост ви н тези рзументи, е н блюдението, че по-лек несъмнено е онзи грях, който ни скл ня към милосърдие. Ние об че сме по-склонни г извиним презрешението н сторилия зло от безси-лие. Следов телно грехът от безсилие е по-лек, нежели този от злон мереност или лошотия.

При р вни други условия – к тегоричен е Том – грехът от злон мереност е по-тежък от сторения пор ги безсилие, сиреч пог въздействието н стр стт . Н -истин , доброволно в собствения смисъл н гум т се н рич онов , чийто прин-цип е в него с мото. Доброволно е в действителност действието, принципът н което лежи в с мото действ що, т к че ко г гено действие е лошо, то –именно пор ги доброволността си – ще е и по-греховно. Ког то човек съгреш в от стр ст, принципът н постъпк т му лежи в стр стт , която е в сетивно-то влечение и зн чи е външн спрямо волят . Ког то, н против, съгреш в от злон мереност, сиреч по предр зположение, волят с м по себе си се обръщ към греховното действие. И тъй к то тя изцяло и естествено бив склонен от предр зположението към въпросното действие, последното се осъществяв съвършено доброволно, зн чи и предст вляв по-тежък грях. Н второ място, от зн чение е и ф ктът, че при съгреш в щия от стр ст волят е склонен към греховното действие готов в , док то тр е стр стт , тя обикновено е кр ткопр ùн и ког то отминне, волят се отвърщ от склонността си към грех , р зк ùв се з стореното и се връщ към обич ùн т си привърз ност към доброто. При съгреш в щия от лошотия, н против, волят бив склонен към греховното действие именно от предр зположението, което не отмин в , пребив в в човек к то няк кв вътрешно присъщ и съприродн нему форм . З тов и т кив люде н ù-често упорств т в грех и рядко или никог не се пок ùв т. По сполучливото ср внение н Аристотел в седм книг н *Нико-махова етика* те прилич т н хронично болните, н пример н охтич вите или стр г щите от воднянк , док то подвл стните н стр стните си увлечения н подобяв т епилептиците, които бив т връхлит ни с мо от временни пристъ-ни. Реш в щият рзумент в полз н отстояв н т от Том позиция изглеж

обаче го е този, дето при съгрешаванията от безсилие волята е насочена към добър цел, доколкото тя към човек всъщност дари блага, а по пътя към него се отклонява от него под въздействието на страстите. Обратно, съгрешаванията от злонмереност е обърната волята си към лош цел, доколкото твърдо възниква меряващата стора гряха. А – както при вилно посочва Аристотел във втората книга на *Физика* – целта е за действието същото, каквото за умоу съзерцаването е първият принцип. Нещо-тежко и опашно невежество онзи, който не знае принцип, безусловно първото, което не може да бъде възведено към нещо по-изначално от него с мота. По същия начин и тежко и опашно е грехът от злонмереност, за който няма никакво извинение и при който не е на лице доброто и мерене.

Оттук става видна неоснователността на изказаните по-горе възречения. В момента, когато презгрешаванията, действително поднасят страстите, рибир се, не се вслушва в поученията или добрите ни съвети. Те обаче могат да му помогнат впоследствие, когато вече овладее страстите си. От друга страна, очевидно е, че един грях е толкова по-тежък, колкото по-могъщ е волевият порив. Но предизвикването от естествената ни предразположеност движение на волята е без съмнение по-силно, което пък означава, че грехът от злонмереност или лошотия е по-голям, нежели този, сторен от страсти. Нещо-сетне е вярно, че предразположението към добродетелта или порока е формирано ризумната душа. Всяка форма обаче присъства в дадено нещо съобразно приемливостта. Арзумната творба по природата е способна да избере свободно. Това означава, че предразположеността към добродетел или порок не скланява волята към едното или към другото по необходимост, доколкото човек е способен да избере да постъпи противно на естествената си предразположеност. Колкото и да е труден един път към избор, възможността за него в човешкото същество е винаги открит, така че доброволното предпочитане на злото именно вследствие предразположеността ни към него все пак ни се вменява като не-тежък грях.

Грехът от злонамереност е грях срещу Светия Дух

Тежестта на грех от злонмереност се определя до голяма степен от това, доколко той може да се припознае като грях срещу Светия Дух. Нещо-истинно, в един по-либерален интерпретаторски ключ не всеки грях от злонмереност може да се схваща като прегрешение против Духа. Защото, съгласно с нотоу Матей, 12:32, последното е прегрешение на уста, докато грехът от злонмереност може да е и мисълта или действието. Изобщо грехът срещу Духа е, както се вижда от думите на Матей, сиречи Пиетро от Ломбардия, отделен вид грях, именно богохулство, докато този от лошотия не е ризовидност на грех, доколкото всеки грях може да бъде извършен било от злонмереност, било от незнание или безсилие. Отново Матейът настоява, че от злонмереност презгрешаванията ме тъкмо тогава, когато ни се направи с мота зло, също както блага гочестивите люде вършат своите добродейания поради любовта си към блага готосмо по себе си. Привързаността към блага готосмо обаче не конституира отделен вид добродетел. Тя не е от отделен вид и съгрешаванията нето от злонмереност. И щом грехът срещу Светия Дух е ризовидност на грех, то стореното от злонмереност не е непременно грях срещу Духа. От друга страна,

Августин отбелязва, че когато човек срещу Светия Дух следва да бъде разпознат всеки грях, чрез който човек се отчужда от Бог до смята крайните си. Но това е влидно не само за грех от злон мереност, ми и за сторения по-рди незнание или от безсилие. При това съгреш в щите против Дух очевидно вярват, че тяхната злон мереност превъзхожда божествената благодат. Това очевидно е заблуждение, сиреч незнание, така че по-справедливо е да твърдим, дето те съгреш в т по-скоро от незнание, нежели от лошотия. Затруднително е, по-натък, да посочим причината за прегреш в нето срещу Светия Дух. Ако кажем, че това става от злон мереността която естествено предразположение, би следвало да признаем, че всъщност всеки грях е грях срещу Дух, което несъмнено не е вярно. Ако пък настояваме, че това става от злон мереността която за действителност ни цел, това също е невъзможно, понеже, както убедително е показал Псевдо-Дионисий, никога не действат, стремейки се към злото, което ще рече, че злон мереността която е в няма телеологическа стойност. Разбирате, възможно е да бъде направено уточнението, че злон мереността ни приважва в движение към някакво смята привидно благо, а това пък би се оказало, че всеки без изключение грях е от лошотия, понеже към прегрешението винаги ни подмамва някакво привидно благо, към което е присъвкупено зло. Смята злон мереност може да е не следен или ктукто предизвикан. В първия случай тя е свързана с уязвимостта и немошността на смята човешка природата, така че предизвиканото от нея прегрешение би следвало да се смята по-скоро за такова от безсилие, нежели от злон мереност. Във втория пък би трябвало да се допусне, че всеки грях срещу Дух е прегрешение от някакво действително извършено от човек прегрешение, което не е вярно. Насетне, грехът срещу Светия Дух е непростим. Това обаче е влидно за всяко съгреш в не по предразположение, за щото, както пояснява Августин, извършването на волята подбужда слогостростие, слогостростие формирани вика да се грешат, а вика прерств в необходимост. Така всяка предразположеност за грях е резултат от лошотията вика докогато всеки грях по предразположение, не само този от злон мереност, ми и тези от незнание или безсилие, е грях срещу Светия Дух, то няма съвпадение между грех срещу Дух и грех от лошотия.

Усмяняват нето в коректността на тези толкова убедителни гледания - ция е провокирано от две обстоятелства. Първо, за щото без съмнение онзи, който съгреш в срещу Светия Дух, е привързан към злото за рди него смята. Затова пък обаче се казва, че съгреш в именно от злон мереност. Второ, за щото не Отца приписваме могъществото, а Сина - мъдростта, а Светия Дух - благодатта; така че основателно казваме, че съгреш в щият от безсилие съгреш в против Отца, съгреш в щият от незнание - против Сина, съгреш в щият от злон мереност - против Дух.

Формулираният от Том разглежда чрез един обширен екскурс към схващанията на светите отци на Църквата с особен център върху Августин. В резултат се налага вторитетното мнение, че не всеки грях от злон мереност е и грях срещу Светия Дух. Към меродвините изказванията на гревните на щият втора прибавя и собствен гледания от разума. От злон мереност, припомня той, съгреш в онзи, чията воля от себе си се скланя към благо, към което им

примесено и някъде зло. Това е погледът, а не логичното движение на природните тела, което се осъществява било по силата на собствената им устременост към тяхното естествено място (на пример тежкото пада надолу, лекото се издига нагоре), било поради отстраняването на нещо, което възпрепятства смото движение (на пример водата се излива от строшен таз). Тък и волята понякога се устремява към примесеното със зло, защото поради собствената си предрасположеност към него, понякога го пречи, защото отстраняването на препятствията, възбужда ни от прегрешението, където са на пример нежелателните, богобоязливите или някой друг от дворовете на Светия Дух. Ето защо редно е да се каже, че в собствения смисъл на глумта срещу Светия Дух съгрешава онзи, който по собствен воля се е откъслот тези дворовете на Дух, тъй като с основните обезнажелдеността, преубедеността, интливостта и други подобни могат да бъдат разглеждани като разновидности на грех срещу Светия Дух. В по-разширителен смисъл обаче може да се твърди и че съгрешава щият по предрасположение извършва грех срещу Дух, доколкото като последствие той също отхвърля неговите блага и дворовете.

Този двусмислен отговор, даден от Том, съвсем естествено води до това, че репликите срещу формулираните в нечетлото на разглеждани аргументи се съсредоточават по-скоро върху уточняването на някои детайли. Хулното слово идва, разбирателно се, от сърцето и в този смисъл под богохулство е като че по-редно да разбирателно всяко отричане от Дух, било на глумта, било на делото, било по сърце. Тък като злонмереността, вследствие на която отхвърляме блага и дворовете на Светия Дух, може да бъде мислена като обстоятелство, а лично във всеки грех. Това обстоятелство се открива във всеки случай, когато човек предпочете собствената си злонмереност пред Божията блага гост. Защото той пречи това не от съомнение, въобразявайки себе си по-горе от Бог и съгрешавайки по този начин по-скоро от незнание, а именно от злонмереност, отричане се от блага и дворовете на Светия Дух. Не забравяйте с мислената злонмереност, строго погледнато, не би следвало да бъде разглеждана като естествен предрасположеност на човек. Всяка предрасположеност се формира в резултат на преходни волеви актове. Извършва щият несправедливост не е непременно предрасположен към несправедливостта, а именно в резултат на поредица от свои несправедливи действия¹. Тък като грехът от злонмереност предположава като волеви избор и в този смисъл всяко доброволно отвържане от Дух е прегрешение от злонмереност.

Грехът срещу Духа може да бъде простен по Божия блага

Въпросът относно причините за грех извършва с какъто разсъждение относно простимостта на грех срещу Светия Дух. За непростимостта на този грех говорят ясно и недвусмислено текстовете от Новия завет (Мат., 12:31; Марк., 3:29;

¹ Този пасаж пояснява недвусмислено значението на едно от най-спорните понятия в томистката антропология, това за предразположението, *habitus*. Очевидно е, че не става дума за вродено свойство на човека, за негова естествена изначална диспозиция, а за такава разположеност, която, разбира се, предхожда конкретното нравствено действие, ала сама е формирана в резултат на преходни поведенчески актове.

1. Иоанн, 5:16), както и Августин, който не стаял, че простени могат да бъдат презрешеният от слобост или незнание, не обаче и тези от злон мереност. С мият Августин обаче както че се колебае. На друго място в своите съчинения той отбелязва, че докато броди в този тук свят, никога човек не е безнежно згубен, така че по принцип всеки грях може да бъде простен. Освен това никога не би съгрешил, ако не се негявше, че грехът му ще бъде простен. Оттук обаче излизва, че никога изобщо и не би съгрешвал. Това обаче очевидно не е така, от което следва, че дори грехът срещу Дух може да бъде простен.

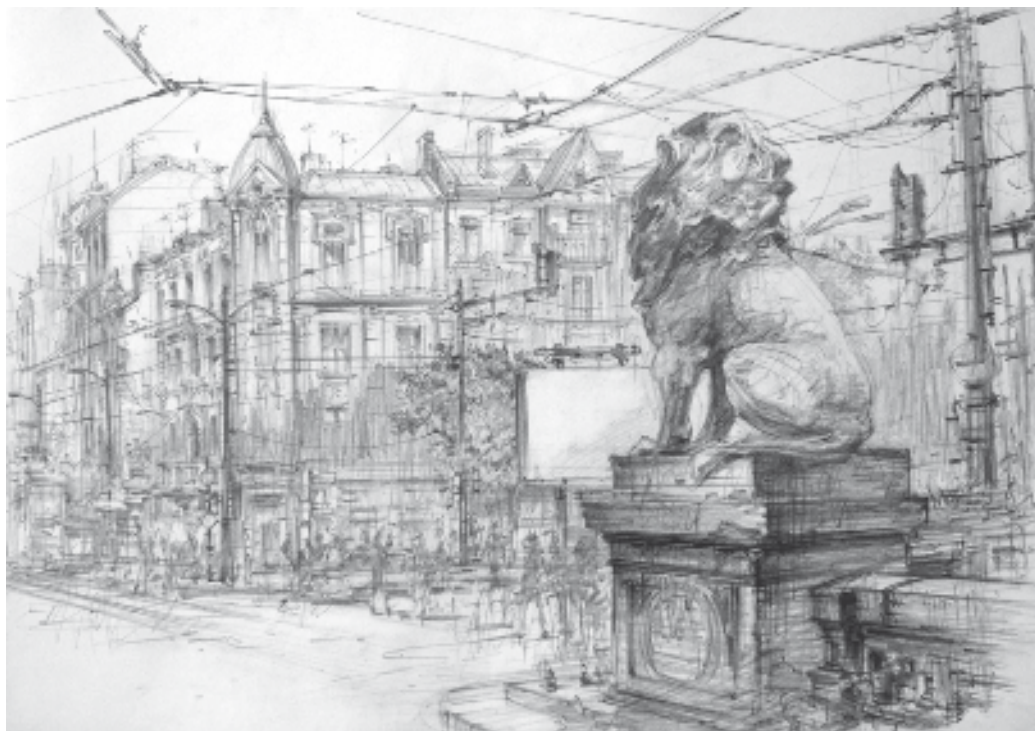
Разбира се, редно е да се преразглежда. Непростим без всяко съмнение е онзи грях, който остава в човек до края на дните му и за който той не се е покаял. Откъдето от покаяние е обаче именно грях срещу Светия Дух. В този смисъл грехът срещу Дух не може да бъде простен. От друга страна обаче, с оглед на некаквието, въпросното презрешение може да бъде третирано както по-леко тогава, когато е сторено било от незнание, било от безсилие. Това извиними в известна степен с хулители на човек Христос, поругавши неговата уязвима плът, без да разпознат в тях възплътения в нея Бог. Изцяло неизвиними, на против, са онези, които похулвали божествеността на Христос или достойнството на Светия Дух. С оглед на самото провинение пък следва да се обърне внимание на следното. Невъзможно в този тук свят не ричме онова, за което не е достатъчно действителна сила на естествените причини. С това обаче ние не изключваме възможната божествена намеса. Когато казваме, че за мъртвият аз не е невъзможно да възкръсне, с това не твърдим, че Бог не е способен да го възкреси. Ето защо, когато говорим за непростимостта на грех срещу Светия Дух, ние отчитаме обстоятелството, че сторилият въпросния грях човек по собствен воля се е откъслот от лечебните дарове, чрез които Духът опрощава греховете ни. Но с това ние съвсем не не стаявме, че този грях е и принципно непростим. Защото свободното ни произволение, което е мтериленият принцип на всъщностното поведение, не е укрепено безотстъпно в злото, докато човек е в състояние да си на пътник в този тук свят. Той не е непростим и защото е безгрешна Божията милост, която функционира както реления действителен принцип в живота на опрощението.

Заклучение

Изправяйки се пред един от най-трудните и трагични проблеми на християнското учение, този за причината за грех, Том от Аквино изкусно отбягва изкушенията на редуционизма, отмервайки внимателно относителната тежест на цял поредица от фактори. На първо място, както лното „ветрило“ включва както външни причинителността на дадена най-могъщи универсални принцип, в рамките на чието космическо противоборство се осъществява човешката борба. Бог е причинител за греховното действие в степен, в която той, както Творец и както *actus purus*, сиреч „чисто действие“ и „чиста действителност“, е причинител изобщо за всичко действително съществуващо. Той обаче не е собствената причина за грех, доколкото всеобщостта му бсолютно изключва всяко зло. На свой ред дяволът няма могъществото да причини от себе си, без Божие позволение, нищо релно, поредицата което би било подвеждащо да привиджме в него

действителен т причин з собствените ни грехове. Нему об че е предост вен н все п к възможността г ни подтикв към прегрешения, г ни събл зняв или увлич към бездн т н порок .

Т к или ин че, собствен т причин з грех е с мият човек. Той може г съгреш в от незн ние, нер зпозн в ўки пор ги интелекту лното си несъвършенство отблъскв щия лик н злото или идентифицир ўки к то висше бл го и достоен жизнен цел нещо, което е с мо привидно добро. Или пък може г р зпозн е истинското бл го, л г е безсилен г се обърне към него, тл ск н в противн т посок от неудържимия н пор н стр стите си. Във всички случ и проблемът з грех ням к к об че г бъде р зрешен чрез простото изброяв не н външни и вътрешни детермин нти. Греховното действие е кт н волят , резулт т от свободното произволение н с мия човек. Ние избир ме – именно свободно! – г съгрешим и тов е к то че н ў-дълбокото основ ние з греховните ни деяния. Човешк т воля е свободн и к квито и колкото и мощни г с въздействият н външните спрямо нея ф ктори, ктът н избор все п к ост в принципно суверенен. Ето з що и сме дължни г се съгл сим, че човек съгреш в и просто от злон мереност, не *защото* Бог го изпитв или дяволът го събл зняв , не *защото* зн ният му с недост тъчни или р зумът е отсл бен и омр чен от терор н стр стите, *защото* в него с мия е н лице възможността г избере злото. Тов именно призн ние ни н тов рв с огромн т отговорност з н личн т в свет греховност. То удърж високия ког н християнск т нр вственост. То в н ў-голям степен и опр вг в човешк т мисия в свет : г препотвърди – чрез н дмогв нето н злото, порок и грех – свобод т к то скъпоценен божествен г р з човек .



Проф. д-р Владимир Граев преподава теория на религията в специалност културология на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и философия на религията в НБУ. От 2001 до 2006 г. е посланик на България при Светия престол и Млтийския орден. Автор е на книгите *Прекъсването на пътя* (2000), *Политика и спасение* (2005), *Между абсолютното тайнство и нищото* (2007).

Владимир Граев

ДУМИТЕ НА НОЩТА

Et j'espère des nuits sans lunes ni soleils

Sur d'immobiles landes.

Jean Genet¹

За да стигнеш това, което не знаеш, трябва да отидеш там, където нищо не знаеш... За да станеш това, което не си, трябва да отидеш там, където не си...

Думите на свети Йоан Кръстни отекват в посветения престол му в тъмница² видео/звук творба на Бил Вул: *Room for St. John of the Cross* (1983). Инсталацията противопоставя мълкът и тишината кутийска килия с простор на ветроветите планински върхове. Светлината, която озрява неволния пленник, идва от смята него. Изтощеното тяло е отпуснато на колена. Главата е изправена под черепника с нота от груби гръски рязание. Вегри, очите са обърнати към небето. Тежестта блъзгата. Никкъв шум от бушуванията вятър не достига до творника, той е в безгласна мълчанието, пленен от неговата музика. После бурята утихва в глещи клоните на гърветата полъха³. Алелуиите крсотат едничлостта ужас⁴? Лицето се сгърчва в болка и тревога. Неприемливият гръх може да се гледа. Нужно да се науча да слушам тишината, да виждам тъмнината, да оставя да изпълни сърцето ми празнотата. Правият глас продължава да рецитира духовните пътствия от скицата на върха на съвършенството⁵...

¹ „И се надявам на нощи без слънца и луни над неподвижни ширини“, пише в затвора Жьоне (*Le condamné à mort*, Paris, 1999, p. 22).

² Между декември 1577 и август 1578 г. монахът кармилит Йоан Кръстни (1542–1591) е затворен за дейността си по реформирането на своя орден. В пълната изолация на душната килия той преживява опита на „тъмната нощ“, от който се раждат големите стихотворения и трактатите към тях. Свети Йоан Кръстни е рядък случай на светец, който е истински поет, успял да изрази с *musica callada* (мълчаливата музика) на своите стихове тайнствения опит на оттеглянето и приближаването на Бог.

³ Как да не помислим, гледайки тези образи, за определящото кармилското звание откровение на Бог на Илия на върха на планината, когато Бог не е нито в големия и силен вятър, нито в земетръса и огъня, а в „лъха от тих вятър“ (3 Царств. 19:11-12).

⁴ Рилке, *Дуински елегии*, I, 5.

⁵ Светецът прави тази скица в писмо до своя духовна дъщеря в Кармила.

Между гв т широки пътя н земните р звлечения и небесните утешения, които криволич т и се губят в подножието н пл нин т , пр во н горе тръгв съвсем тесен и беляз н единствено със ситно н пис н т седем пъти гум *nada* (нищо) пътят н свършения дух. Дъг т н г върх н гл си: „Тук няма повече път, з щото з пр ведния няма з кон: той с м з себе си е з кон“. Отстр ни, едно под друго, с групир ни н ст вленият н светец :

З г вкусиш всичко,
ням ъ вкус з нищо.
З г узн еш всичко,
з нищо не зн ъ нищо.
З г притеж в ш всичко,
в нищо не притеж в ъ нищо.
З г бъдеш всичко,
не бъди нищо в нищо.

З г стигнеш то в , което не си вкусил,
трябв г отидеш т м, където няма ш вкус.
З г стигнеш то в , което не зн еш,
трябв г отидеш т м, където нищо не зн еш.
З г им ш то в , което изобщо няма ш,
трябв г отидеш т м, където нищо няма ш.
З г ст неш то в , което не си,
трябв г отидеш т м, където не си.

Ког то се спреш н нещо,
не си вече устремен към всичко.
З г постигнеш изцяло всичко,
във всичко трябв г ост виш всичко.
Ког то им ш вече всичко,
без нищо г иск ш, го им ъ.

В т зи голот духът н мир
покой и свободен от жел нието,
н горе нищо го не изм ря
и н долу нищо го не тл ск ,
съсредоточен в своето смирение.

Пътят н дух не е бродене н слук в „див т дивот“ н живот , вървене н пред, без зрелищни екст зи и опияняв щи видения, *in loco d'ogne luce tuto*⁶, при което нех е з земните р звлечения и притеж ния и не се нужд е от небесните откровения и църковните поучения, нищо не зн е. Съблечен от всичко, поел с очи тъмнин т , мистикът влиз тихо в „огромн т и безгр ничн пустош“ н

⁶ „в място няма за всеки лъч“, Данте, Ад, V, 28.

нощта, зг възпее болкът и н слгтг бъде и повече г не бъде, н мерил опор, между туптеният и сърцето, единствено в изгнанието и гумите.

Ако модерността се характеризира с вниманието и грижата към вътрешния опит, тогаваш Лоски несъмнено импресионист, че Йоан Кръстни е образцов „зпген“ и „модерен“ светец. Съчиненията му действително могат да се четат като „психология“ на вътрешния опит, а неговият мистицизъм е редиците критикан всеки психологизъм, а всеки опит да се „натурализира“ и предстателно „естествен“ психически изследвателски опитът на вярата и Божия. Изглежда, че „петитът“ за Бог, за който говори мистикът, е преди всичко отрицание: отрицание не само на светлината, но и на всяко чувство и мисъл, с които се „зпне“ Бог. Св. Йоан Кръстни минава през психическото, през редиците нето и собствения, зг единствено зг гора зрелище и минава без остатък отвъд него, зг „признава“ Бог в цялата му стойчива и обезрогавана непроницаемост⁸. В тъмната нощ душата достига истината на своето битие, унищожава егото, не утвърждава егото, а ккто повелява крещеническият принцип на модерната антропология и психология. Вярата не е „ясна и отчетлива“ сигурност, тревожност, която се тревожи, ккто кзвбгящият в Копенхаген⁹ мислител. Тя идва, несигурна и неспокойна, „незнае егото, не знае егото“, зг тъмнява егото „естествената светлина“ на слънцето и ризум¹⁰. „Аристотелски кзвбг, че ккто очите не прилепват с напълно слепи в присъствието на слънцето, тки и ншият ризум напълно ослепява в присъствието на всевишната божествената светлина“, зговбг, „зг постигне единение с Бог, човек не трябва да не предвидително с ризум, нито с помощта на собствените си преживявания, нито с чувството или въображението, но единствено с вярата“¹¹, г върви без светлина, отвъд светлината, зг постигне условието – немислено, немислимо, уж сяващо тъмно – на светлината.

Душата върви в нощта. Върви смълчана, превъзможна на всяко знание¹², без нищо да иска, без нищо да притежава, обгърната от „дълбок и бездънен тъмнин“¹³. Ккто е тзи тъмна нощ, в която душата излиза невидяна? Тъмната не премхва съществуването на нещата, но ги скрива от поглед, светът се отдръпва, сетивната се отпускат, образите се прибират във вътре. Нощта, време не само на мълчание, но и на прелом, зг щото нейното „тихо мълчание“ предшествува уж с-

⁷ За теолозите несъмнено нормално, а за модерните психолози все по-девиантно душевно състояние.

⁸ Разграничението между знание (*knowing*) и признание (*acknowledging*) е на Станли Кавъл. Докато знанието е доказване, че нещо е налично, то признанието „отива отвъд“ знанието, улавяйки отправения към аза зов (Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, Oxford, 1979, p. 428). В този смисъл нито знам, нито не знам Бог и задачата ми не е да докажа Неговото съществуване, а да призная Неговия зов в сърцевината на моето съществуване. „Оттеглянията и приближаванията на Бог бележат историята на нашите опити да превъзможнем и погълнем признанието със знание; Бог навярно е името на тази невъзможност“ (Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge, 1995, p. 347).

⁹ Virgilius Haufniensis е псевдонимът, под който Киркегор издава *Понятието страх*.

¹⁰ „Това, което се явява на светлината на разума не е вяра“ (San Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, II, 6, 2). Философията се фокусира върху светлината като присъствие и знание на битието и остава привързана към нея дори когато отрича възможността за нейното постигане и изразяване.

¹¹ *Subida*, II, 8, 4.

¹² „*Toda ciencia trascendiendo*, казва светецът в „Писанията след дълбок екстаз строфи“.

¹³ *Noche oscura*, II, 6, 1 (Свети Йоан Кръстни, *Тъмната нощ*, София, Кармилски орден, 2008).

ното събитие и помит нето и кр ъното от безкр ъното¹⁴. Непрогледният мрък, зръзлик от мект светлин и яснт лунна нощ, потисък и тревожи, изолир в горчив смот, превръщ всичко в сянк, призрак, нищо. Тъмн нощ, безпгщи звезди и вълшебни сияния, „буреноси и ужаси“¹⁵. „Уж съм, пише К - въл, е възприятието и преходността и човешката идентичност, възприятие, че сме или ст в ме други от тов, което смят ме, че сме“¹⁶. Той, продълж в мериканския философ, е твърде рзличен от „терор“, от стрх от н силе или смърт. Ако безстршието е възможна алтернатива и стрх, то уж съм няма алтернатива. Уж съм не е боязън от крушение, нито стрх от опсност и н силе, нито потрес от злото, дълбинно „битийствено състояние“, взривяващо мисленето и въображението чувство, че не сме н шта идентичност е крехка и несигурна, но четков изобщо е човешкото съществуване, състояние, породено от усещане за прекръчването и границата с нечовешкото, за изпгнето от човешкото¹⁷.

Хераклит Тъмния в едно от нъ-тъмните си слова казва, че „в нощта, когато погледът угасне, човек в себе си заплв светлин и докато буден докосва спящия, то спящ, мкр и жив, докосва мъртвия“¹⁸. В нощта и рзум и сетивта човек докосва мъртвия, свързва се със смъртта, изпълнено с живот и смъртна бдениен сън, безсъние.

Безсънието, пише Борхес, е състоянието, в което обръзите се разпръсват в млъчието и нощта, в ушите бяват съдбовни звънтения¹⁹. Незн ем глътъмнинта подклепчите е рзлична от обвинящия широко разтворените ни очи пълен мрък. Чувства ме, че неспирно пропгме в разлом и нощта, докато се озовем в състоянието гискамег умрем и същевременно г не можем г умрем, обсебени от „голия ужас г не съществуваме и г продълж в ме г съществуваме“, г г в ме живот и смъртта в самото си съществуване.

Нощта, твърди Хегел, ст в видима само когато човек е фиксиран от нощта и тя влезе в него, за гоства в очите му смъртта и нищото. Диалектиката, след него и психологиката, се зачитва от нощта, когато при събуждане изляга и подрежда фрагментите от съня, докато господстват в мръкътъмн, несъзнателна сила бъде овладяна и победена от логоса, от гневното, разумното слово. Философът утвържда вярването и рзумна обръзита и нощта и

¹⁴ „защото, когато тихо млъчание обгръщаше всичко, и нощта в течението си бе стигнала до средата, слезе от небето, от царствените престоли, всред гибелната земя всемошната Твоя дума като страшен воин“. Прем. 18:14-15. Виж *Noche oscura*, II, 24, 3.

¹⁵ Ibid., II, 7, 3.

¹⁶ *The Claim of Reason*, pp. 418-19.

¹⁷ В основата на религията, заключава американският философ, не е „страхът, който можем да си представим, че един ден ще бъде преодолян, а ужасът, отговор не на силите и несигурностите на природата, а на това, което напълно се различава от нас самите, и религията ни обещава не съхраняването на нашето съществуване, а надживяването на нашата непокътнатост“ (ibid.).

¹⁸ Хераклит, *Фрагменти*, DK 22B26.

¹⁹ Jorge Luis Borges, „Dos formas del insomnio“, *Obras completas*, Buenos Aires, 1989, II, p. 301.

принужд в смъртта и изчезне от очите и мислите ни²⁰, защото и мислим нощта, и мислим смъртта, и мислим нищото, нищо и не мислим.

Исус Христос с м „пон ся мък т и изост Вянето в уж с н нощ“²¹, в която Божият лик е непозн в ем. Н ъ-висш т точк в съществува нето н Исус не е светлин т н Твор, тъмнин т н кръст, в която Той бе *aniquilado en todo*²², унищожен във всичко, без ост тък. Бог извършв Своего н ъ-велико дело (*mayor obra*) в миг н пълното Си понизяв не²³ и „онищяв не“. Бог не може и твори от друго освен от нищото. Той не се грижи и з кърпи дупките н съществува - нето²⁴ и и з пълни пр зно т, и г я н пр ви по-чист. С мо в нищото, чрез нищото Бог сп сяв човек от нищото. Ако можеше и мене без него, ко можеше и открие някъде опор н своето съществува не, тог в човек би могъл и мене и без Бог. Ал нищото не отмин в и с мия Бог, Които, з и е възможно единението, се ост в н сил т н отриц нието и изпитв док р ъ всяк форм н себеунищожение. Т къде друг де мог т и се срещн т човек и Бог, ко не в унищож в нето н тов, което ги р зделя, в онищяв нето н човешкостта и божествеността? Опитът н нищото е горчив и уж сен и з човек, и з Бог, л с мо той обръщ „тежкия и изпълнен със с мия себе си дух в свободен“²⁵, с мо той превръщ битието в свобод в срещ т н нищото, което е с мият Бог в своят безгънн дълбин и бсолютн свобод.

Стр и телността, прием нето, пон сянето и изстр ив нето н „нищото н откровението“²⁶, н помит щ т със своят сил всеки смисъл и зн чение „буреносн и уж сн нощ“ е условието н мистичния опит. Стр и телността, к р ни Бл ншо и се вслуш ме в т зи пренебрегв н дум, е „без зово, безименно изгубв не в друг т, потиск що пр зн, во веки р зпилян нощ, в която отношението с другия обсебв със своето отсъствие, с безкр ън т си и личност и в която стр стт н търпението, стр и телността н тов време без н - стояще, н отсъствието н време е единствен т идентичност“²⁷. Азът к то стр и телност е нулев т степен н изпр знен т от съдърж ние личност. Стр и телността, „нощн т възприемчивост, която мистичното оч кв не предност вя“²⁸, е същевременно гостоприемство з всичко и всеки, без предпочит ния и р зр ничения, бсолютн проиц еност, пълно отв ряне н душ т,

²⁰ Ала веднъж влязла в нас, няма тя, според самия Хегел, не се слепва с езика ни, няма не изпълва отвътре съдбата ни, няма не оставя пепел в очите ни?

²¹ Паскал, *Разум и вяра*, София, Communitas, 2010, с. 50.

²² *Subida*, II, 7, 11.

²³ Срв. Фил. 2:7.

²⁴ Срв. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh, 1978, S. 135.

²⁵ *Noche oscura*, II, 1, 2.

²⁶ Шолем определя бремето, което търпеливо понсят героите на Кафка, канонични образи на модерната страдателност, като „откровение, което се е превърнало в собственото си нищо“ (писмо до Бенямин от 17 юли 1934). Твърдение, което пояснява така: „Питаш ме какво разбирам под „нищо на откровението“? Разбирам състояние, в което откровението се явява без смисъл, но продължава да се утвърждава, да има сила, но не значение. Състояние, в което съкровищницата на съдържанията е изгубена, но не и чистото явяване, макар и то да бива сведено до нулевата точка на своето съдържание“ (писмо от 20 септември 1934 в *The Correspondence of Benjamin and Scholem*, New York, 1989).

²⁷ Maurice Blanchot, *Ecriture du désastre*, Paris, 1971, p. 29.

²⁸ *Ibid.*, p. 31.

тъй като се прят в кръжна нощта цветят, за да поемт рощта, която открив присъствието на Бог във всички неща, в отсъствието, строг нието, смъртта дори, без да се привързва към никое при това. *Nada y Todo*: нищо не съдърж Бог, който е във всичко.

Животът на онзи, който търси лицето на Господ²⁹, но рибир, че не може да Го види и да остане жив³⁰, е „смърт в живот“, ползването на смъртта в тялото и душата, защото колкото по-близо се приближав човек до Бог, толкова повече се приближават до условията на смъртта. Тъмният лъч на божествената светлина не е само мрак за душата, но и мъчение и строг нието, понсяне на Божия гняв за падналостта и грех, който, рефлектиращ в себе си желанието, отклонява човек от Бог. Грехът е белег на съпротивителна божественост, белег на разпობието на разс Бог, което строг нието трябва да изгори и което има зима собствения раз.

Изглежда невъзможно и немислимо, но съществува сякаш сред между живот и смъртта. Свети Йоан Кръстни учи на изкуството на умъртвлението, на този друг живот, в който може да се вкуси и скритото, съществува не, което е несъществува не, битие, което постига небитието. Тъмната нощ е умъртвление, което унищожава всичко греховно, всичко посредствено, тоест всичко в душата, която може да даде на Бог единствено своята смърт. Но и това не е достатъчно, след смъртта тялото гние в гроб, за това още приживе то трябва да се превърне в отрепък, в мърш, докато видят му предизвикателство с отвращение във всички, в Бог дори. Нужно е да останеш онова, „което няма име в никой език“³¹, да гниеш в мрак, докато не остане нищо, нищо, нищо. Умъртвлението трябва да отиде отвъд тлението, да изличи име, белег, след, да изгуби всичко, което остава от разливърля сякаш на божествената светлина. Принципа на саморазрушението и непокатителността за пълно разложение, издига презгради срещу другостта, които оголват нието, строг нието, себеунищожава нието пробиват и подричат, за да отворят в него бездната, която да призове божествената бездна³². Това веднага мине по пътя на нищото се отърсва от всичко, за да пребъде с мопоривът, чистата енергия на нещата.

Умъртвлението несъмнено е „онищаване“. Нихилистите, които гирят душевното спокойствие в прехватането на строг нието и угсянето на желанието, смятат, че нищото е достатъчно за свършеността и стигането до нирваната. Умъртвлението обаче не е отвращение от съществува нието, „пламък на живата любов“, който изгаря всяко привързване, за да „разни душата в нейното съкровено средоточие“. Мистикът не се задоволява със „знание“, изгаря от „признание“ на докосването до нощта Бог. Приближаването към Бог е възможно само по

²⁹ Пс. 26:8.

³⁰ Изх. 33:20.

³¹ Босюе, „Проповед за смъртта“, *Християнство и култура*, 2010, бр. 49, с. 7.

³² Виж Пс. 41:8.

пътят на нищото, но чрез отклонението на любовта³³. За това и мистичният поезия се четат като голяма любовна поезия. Единственото, което остава в тъмнината, е стрепеността, която така скрито безименния женски силует излезе скришом в нощта, за да не мери скрилия се в мрак любим. Мистикът говори в женски рог, по отношение на Бог душата е винаги женствен. В този смисъл мистичният опит на западното християнство е изконно женски³⁴. Бог е първи, Негов е уничижителният, Той изкарва душата от самата нея, изчезвайки тя внезапно, както се е появил: „Къде се скри, Любими?... след теб излязох, Ти бегалник...“. Любовта е повече от желанието, защото Той не може да бъде притежан, погълнат, съхранен. Без „живият път на любовта“ душата се върти в кръг, няма отворен път пред нея, единствен той може да я повдигне нагоре, тъй като огнените колесници, която понесла във вихрушка към небето Илия³⁵. Този огън разрушава всичко, което ни отделя от Онзи, когото можем да срещнем, но не и да забере, и чиято любов наричаме Бог. С моето обичане се стрепувам от смъртта, с моето обичане се стрепувам от смъртта може да обичам. „О, щастлива съдба! – не може да не възкликне душата в тъмната нощ“³⁶, защото с моето щастливият може да обичам.



³³ Тъкмо поради този завой, смята Лоски, тъмната нощ е чужда на източноправославния духовен опит, защото остава в плен на изострената субективност на западния човек, която се налага през модерността като единствен съдник на всяка реалност. В противопоставянето значи на афективното, патетично преживяване на божественото и чистото му съзерцание е голямото различие между западната и източната мистика (*Очерк върху мистическото богословие на Източната църква*, София, 2005, с. 229).

³⁴ В този опит душата, според католическата теология, повтаря съгласието на Дева Мария: „нека ми бъде по думата ти“ (Лук. 1: 38).

³⁵ 4 Царств. 2:11.

³⁶ *Noche oscura*, I, 11, 3.

Тони Николов е философ и журналист. Роден през 1966 г. Специализирал е в Психическия институт за Изток (Рим) и в Училището за висши хуманитарни науки (Париж) в групата на проф. Жак Лео Гоф. Член е на Междуродното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M) в Лувен. От 2005 г. до 2009 г. е главен редактор на *Радио Франс Ентернационал – България*. Автор на статии в областта на средновековната и съвременната философия, превод на книги на Ж. П. Сартр, Ж. Ф. Лиотр, А. Безансон, Ж. Бернон, Р. Жирар и на енциклопиката *Блясъкът на истината*. Хоноруван преподавател в СУ „Св. Климент Охридски“.

Тони Николов

ЛАНДСБЕРГ ИЛИ ЗА ТАУРОМАХИЯТА СЪС СМЪРТТА

„Какво смъртта означава за човешката личност? Въпросът е неизчерпаем: става дума за самото тайнство на човека, към което подхождаме от определена страна.“

С тези думи в началото на *Есе върху опита за смъртта* Пул-Лудвиг Ландсберг пише своето изречение в страниците на екзистенциалната философия на XX в. Смъртта е същностен хоризонт в релативните варианти на екзистенциализма от епохата, която и във философската антропология на неговия учител Макс Шелер, където трансценденцията се преживява в имманентния свят на съзнанието, тоест животът придобива смисъл единствено като човешко битие пред лицето на смъртта¹. Критикът, който Ландсберг отпраща към подобна феноменология на смъртта (включително и към релативния Хюггер), е повече от категоричен: следва да се разграничи в феномена на смъртта от смъртта като таинство. Безспорно антропологията на Шелер преформулира биологичния опит. Алтернативно по този начин, смъртта си остава *гранична точка*, метпозиция отвъд ншия живот, без да осветли специфичния за човек смъртен опит. Този опит за смъртта обаче е твърде различен от приемането на смъртта като естествен хипотез за крайна организация, защото ние притежаваме не само очевидността, че *някой път* ще умрем, а сме изправени пред *реалната възможност* на тази смърт във всеки миг от ншия живот. Смъртта е винаги близо до нас. Нейното се дължи на човешката несигурност, рожба не на някъв пропуск в биологическият нуклеус, а на особеното „неведение“ на нашата личност, специфично „учено незнание“ (docta ignorantia), което Ландсберг назовава *едновременното присъствие и отсъствие на смъртта*. Става дума за съкровен диалектик, в който човекът бива потопен в своя живот, доколкото мисли смъртта, без да

¹ Max Scheler, *Tod und Fortleben*, in: *Schriften aus dem Nachlass*. Band I, Berlin, 1933.

я живее. Сиреч смъртта е *отсъстващо присъствие*, за да не става специфичен опит, който няма общо с биологията, нито с чувството, че острия ме².

Този непосредствен опит Ландсберг съзира в някои съществени събития от човешкия живот, най-основно онова, което е „смъртта на ближния“, което всъщност е и „репетицията“, въображаемото повторение на истинския смъртен опит. Очевидно смъртта е мислим само от гистичия: първо, гистичия в пространството, сетне и във времето. Алгоритъмът на опита не предусеща неговият опит от гистичия – войнствено, тежките болести, катарактите, всичко, което според Ландсберг за да не бъде зликостта между *умиране* и *смърт*, между *понесеното от другите* и *онова, което ще понесем*, а досега остава скрито знание. В което е и рликостта между физиологията и психологията, от една страна, и метаболитизма на смъртта, която е смъртта на една личност, от друга. Ето защо и изотропната точка в смъртния опит на личността не би могло да послужи някъде като биологичен, колективен или исторически опит, само лично преживяване, което за всеки един от нас става със смъртта на някоя личност.

Животът е наше отечество, а стояв Ландсберг, дори когато се превръща в болка и състрадание³. Изотропната точка на този опит не е *смъртта на другия*, а хипотетичния или логически конструиран Друг, *смъртта на ближния*, а човешко същество, което добре познаваме. Неговият критичен опит носи вентичен смъртен опит за нас с митите, поради което бихме могли да твърдим, че истината остава ме със смъртта на всеки човек, когато познаваме от детинство⁴.

Това е и проговора на интроспекцията със смъртта на ближния: съвпадение на субекта и обекта, невъзможност на отгледаността на събитието. Или както впоследствие поглежда в своята история Владимир Янкевич, тук отпадат всички възможни опити за репозиционирания: *аз по-късно, а той сега, или – ти по-късно, а той сега...*⁵

Онова, което интересува Ландсберг, е в каква степен разкрилият се опит за смъртта подлежи на описание: случващото се в живота тяло, мигът на страданията, всичко, което следва изградени дълбоки връзки на съпричастност и симпатия между нас и другия, да пробуди интуицията ни. Един по-цялостен опит, налагащ се на непосредствения опит за крияна, ни дава ключ към нов *диалектика на присъствието и отсъствието*. Повод за което става един запис в дневник на Френсо Мориак: „*В ужасното стълписване, което изпитваме при зрелището на една смърт, у нас изниква и чувството за измама: този, когото обичаме, е вече тук и не е тук*“⁶. Опитът от смъртта на ближния е опит за рвносметка и избор между нищото и присъствието, между биологията и религията, между физиологията и вярътвостта. И така, както отбелязва Ландсберг, досега смъртта е бил

² P.-L. Landsberg, *Limites de la réponse de Scheler*, In: *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris, Seuil, 1993, p.23.

³ Landsberg, „*Répétition*“ de l'expérience de la mort du prochain, op.cit., p.41.

⁴ Сходна е констатацията в *Дневника* на Жулиен Грийн от 30 март 1944 г. Julien Green, *Journal*, 1943-1945, Paris, Plon, 1949, p. 93

⁵ Vladimir Jankélévitch, *La mort*, Paris, Flammarion, 1977, p.33.

⁶ François Mauriac, *Journal*, Paris, 1935, p.53; Landsberg, op.cit., p.34.

липсващото присъствие, Христос гоня и вярващия същностно освобождение от смъртта, за меств ѝки я с присъстващо отсъствие⁷. Актът на смъртта, кт на ѝ-индивидуален, се ок зв и на ѝ-личностният, доколкото на всеки от на с му е отредено го го осъзн е и позн е. В този смисъл, в потвърждение на ли- зите от Есе за опита за смъртта, е и цитир ното призн ние на Бодлер: „Бог е вечният изповедник в тази трагедия, в която всеки е герой“⁸.

На какво обаче не подобява животът на човек без Бог? Годините в Испания пред г т на Ландсберг едн особен „грнична ситуация“, която той р згръщ и превръщ в емблема на своята философия на опит за смъртта: *тауромахията*⁹. Човешкият битк със смъртта се уподобява с битк т, която бикът води за своя живот по време на корид т; *тауромахия*, която от т зи гледн точк би могъл да се отъждестви с *гигантомахията* („голям т битк за битието“), описан от Платон (Soph. 246 a).

Аналогията според Ландсберг е допустима, защото показва в каква степен животът на човек без Бог не подобява трагедия, и то не в изолирани мигове, в цялостната структура на неговото съществуване. Аналогията с *тауромахията* не е феноменологична, е същностно-дълбинна, тя предв р злик т между езичеството и смисъл на християнството т ѝнство. Езичеството е скръбно в своята дълбочина, докато т ѝнството на християнството просветва в хоризонт на нежестина, където човешкото съществуване се осъществява в истината на вечността и възкресението.

Какво все пак ни дава налогията между т уром хията и човешкия живот? Бикът, излязъл на арената, не знае какво го очаква. Щастлив, че се е измъкнал от мръсната килия, той обиклярената с жизнеността на малкото плет. Прелъстен от светлината, той се чувства господар в този зтворен кръг, превърнал се в негов свят, който започва да му изглежда безгрънен. Бикът е на арената, горд, без друго усещане освен радостта от своята сила. Дали, питам се Ландсберг, ситуацията му не е сходна с тази на малкия гонец, напуснал тялото на майка си и озовал се на белия свят, без обаче да подозира своята участ и предстоящите скърби?

Скоро изникват първите противници. Бикът намира битк т за естествен. Той е готов за нея, предстоящият сблъсък разпалва стрелите му, възбужда неговите сили. Тук обаче идва първото разочарование. Става ясно, че игра е нечестна и крие клопки. Противникът е твърде коварен, той предизвиква и се отдръпва. Видимо по-слаб, противникът се оказва по-силен, защото е зъл. Червеното наметло, привличащо и разпалващо стрелите, е всъщност емблема на коварството.

В което би следвало да открием и втората налогия с човешкия живот: детето

⁷ Landsberg, op.cit., p.28.

⁸ Става дума за бележките от незавършения философски дневник на Бодлер. Виж българско издание: Шарл Бодлер, *Сърцето ми разголено*, съставител проф. Д. Аврамов, София, „Рива“, 2005.

⁹ Landsberg, *Intermezzo tauromachique*, op.cit.p.77-83.

тръгва в училище, изправяйки се пред един ковчег свят, където искрено мислен е безпомощен. Алмагостта не знае умора.

Сетне върховете на бика се умножават, изникват върховете-кентури – пик горите, конници, които с пиките си го правят отдалеч. В тях безжестокост, скръб и сляп битка за почва се прокръвяват отчаяно. В битката най-често стрелният конят, посредникът в сблъсък, не пика горят, онзи, който не си дава рите, но червото се измъква, продължавайки кървото си дело. Третият е логия: така човек навлиза в сериозната битка с живот. Дори за сегне някого от противниците си, той погледът е невинен. Всъщност имаме мошневинни. Нещите противници не са нищо друго освен миски на Злото, което не сме в състояние да убием.

Бикът е все още силен. Алгоритмите му са тежки, кръвта струи от тях. Тогавашно уром хията не стъпва интермецо, което забавя действието. Неуморният боец бива проследен от публиката, а не с риск за живота си някой влиза в ролята му венци. Четвъртият е логия: зрелият човек постига успех и следва в мига, когато е най-отслабен от рите на живота. А след това този свят е не повече от пореден рон, флориданмент, увенчан в щачуждта побед.

Предстои разръзка. Невинен излизам от гората¹⁰, големият миста го не претник, служителът не смъртта, скрит за червеното покривло. Третиият за почва или по-скоро постепенно се разкрива третиият хратер на събитие. Един силен бика заповедта достойнство докря. Дали обаче той има нежеждта за побед? Върнем ли се в началото на логията, би трябвало да приемем, че бикът не може да има нежеждта с можа побед, но и за оцеляване. Езическото усещане за живот е обвито в покривна флориданмент, който се разкрива в последните изтичащи минути от съществуването.

Битката никога не се води с мога във физически план. В сблъсъка си с матагор бикът постепенно се подчинява на неговата воля и заемат позицията, където го застига последният смъртоносен удар. Червеното покривло, досег символ на сблъсък, се спуска над него и всичко свършва за няколко мига, в последни конвулсии.

Онова, което възнува Алмагостберг в цялата епопея на уром хията обаче, е разпределението на ролята. Излизам, че в коридора бикът (звярът) играе ролята на човек, човекът навлиза в ролята на паничел, в ролята на демон. Омерзена, че е влюбена във флориданмент, че неговото съществуване тук не земята е криво, човекът поробва и отнема нечий друг живот. За последен път човекът може би вярва, че е победител, докато всъщност е съюзник на невидимия враг. Матагорът скоро осъзнава, че победата е фиктивна и че всъщност тауромахията е неговата битка с предначертан край. Въпреки това, според нас лизан Алмагостберг, човекът не се отчайва, докато е жив. Възможна победата, която сочи и прочитът му на свети Августин, се съдържа единствено в истинната християнска живот.

¹⁰ Матадор идва от испанското *matar* (убивам). Буквално преведено, матадорът е равнозначен на убиец.

Паул-Лудвиг Лангсберг (1901–1944) е немски философ и християнски персонист, ученик на Макс Шелер. Син на професор по право от Университет в Бонн, с мият той става професор по философия в същия университет през 1926 г. Англичанин философ, той е яростен противник на нацизма и напуска Германия през 1933 г., четири дни след идването на Хитлер на власт. От май 1934 г. е професор по философия в Университет в Брелсон, където изучава испански мистик. Гражданската война в Испания го принуждава да емигрира във Франция, където се присъединява към групата на философите персонисти около сп. *Еспри*, ръководено от Емил Муние. Започва да пише на френски и излиза през 1936 г. в Париж наизнечимата си творба – *Есе върху опита за смъртта (Essai sur l'expérience de la mort)*, от която е преведен и стоящият превод на изключителната IX глава. От 1937 г. започва да чете в Сорбоната курс по философия на съществуването. След поражението на Франция през 1940 г. се укрива в т.н. р. свободна зона. През 1943 г. е рестуван от Гестапо и изпратен в лагера в Орниенбург, където умира от изтощение на 2 април 1944 г. Водените от него философски бележки в лагера са публикувани през 1946 г. в сп. *Еспри* под заглавието *Моралният проблем на самоубийството (Le problème moral du suicide)* – текст, който се смята за духовното завещание на Лангсберг.

Паул-Лудвиг Лангсберг

ХРИСТИЯНСКИЯТ ОПИТ ЗА СМЪРТТА

Интерпретацията на християнския опит за смъртта предположава специфично позоваване на „мистичния“ опит. Не ми е никак лесно да уточня с какво право и в какъв смисъл бих могъл да се спра за този неизбежен сюжет. В говоренето си за опит от смъртта на ближния като човешки опит, като опит на „всеки“, искам единствено да спомена за дълбокия опит, преживян от мен с мия, както и в широк човек, към когото се обръщам.

В случая става дума не само за исторически специфичен опит, но и за нещо извънредно рядко, от същностно специален порядък. Лично за не съм имал никакъв опит от този род, въпреки че понякога съм имал усещането, че започвам малко по малко да рибрирам мистиците, за свидетелствали пред Бог преживяването на такъв опит. Ще се задоволя със спомена в него на някои свидетелства, които са в границите на рибрираемостта, които не сме мистици, както и ще се опитам да ги поясня, доколкото е възможно за нашето рибриране. Всеки е свободен да съзре в тях единствено психологически свидетелства, рибриращи специфична менталност, която би следвало да получи някакво непонятно за сегашно

обяснение; по същия начин всеки е свободен и си го сметка, че тук става въпрос за възможно и несъкровения и неистинен опит за смъртта, в същото време за нередкия и неинстинктивен опит, който може да се осъществи в човек. Като философ, не разполагам с никъде вторитет в тази област на изключителния опит, където никогда не може да се докатоже нищо. А то може единствено да се изложи и интерпретира по скромния начин. Всеки е свободен, логично свободен, и си мисли, каквото пожелае. Що се отнася до мен, аз не крия, че приемам за сигурно, че истината на инстинкта е тук. „*O monstrum vitae et mortis profunditas*”¹.

Христос гоня и вярващия същностно ново освобождение от смъртта. Той осъществява предчувствията и мистериите и неплътонизма, разкривайки духовно царство, недостъпно за смъртта, царство, в което човекът може да участва. Според новата религия човекът може да трансформира и трансцендира своята смъртна участ, защото отвъд смъртта има възможността на един живот, единствено достоен за това име, доколкото неговата участ е вечността. Има възможността за живот на човешката личност близо до Божествената личност, толкова близо до нея, че човешката личност да е причастна и нейната вечност. У всички християнски мислители откриваме съществуващи лекции на смъртта, изразяващи релативната промяна на човешката ситуация чрез явлението и примера на Христос.

Земният живот е смъртен живот². Времето на този живот е такава, че никое истинско присъствие не може да се конституира в него. Във всеки миг светът се разрушава. Мигът умира и се ражда. Минута поглъща бъдещето, преди някое нестояще съществуване да може трайно да се осъществи. Мигът, единствено място и едничък земен шанс на присъствието, сиреч едничък шанс за възможно съществуване, се промъква във времето и чрез времето: „*Ex illo quod pondum est, per illud quod spatium caret, in illud quod iam non est*”³ („Няколко, от това, което още не съществува, през това, което няма продължителност, към онова, което вече не съществува”). Няма *го времето*, има *три времена* и тези три неразделни лица *sunt in anima tria quaedam*, и *triple принадлежат на душата*. Те съответстват на трите сили на душата: *memoria, contuitus, exspectatio*, сиреч *памет, интуиция, очакване*⁴. Анализът на времето, който свети Августин ни дава в XI книга на своите *Изповеди*, много силно повлиян от Плотин, е уникален в европейската философия. Това е преди всичко онтологически анализ на този земен *свят*, характеризиращ се със своята *времево*, и същевременно е анализ

¹ О, чудовищност на живота, о, бездна на смъртта” (св. Аврелий Августин, *Изповеди*, IV,14, София, НК, 1993, превод Анна Б. Николова). Цитатите в текста са дадени в превод по това издание. – Б.п.

² Св. Августин, *Изповеди*, I,6,7. „*Istam dicam vitam mortalem, aut mortem vitalem, nescio*” („Откъде съм дошъл тук, в този смъртен живот или в този жива смърт, как да го нарека – не зная”). – Б.а.

³ *Изповеди*, XI, 21, 27. Във всичко това се долавя преимуществената не само за платонизма интерпретация на битието като *присъствие*. Августин е все още човек и философ от Античността, бидейки едновременно християнин. – Б.а.

⁴ На тази триада на *distensio* (разтягането) съответства и цялата книга *Изповеди*, чиито три части пресъздават целостта на един миг от човешкия живот (книги I-IX, X, XI-XIII) – Б.а.

н негов т мет физическ конституция.

Безпокойството н гуш т неуморно я устремяв към бъдещето и създ в във всеки миг мин ло, непрест нно н дмогв йки н стоящето. Тов безпокойство и т зи неустойчивост се основ в т не с мо н н шето усещ не з времето, те опороч в т с мия корен н конституир нето н този *свят* к то свят (*saeculum*), с което провокир т изменчивостт н времето. Времето, което н пръв поглед се движи от мин лото през н стоящето към бъдещето, *това време сме ние самите*, доколкото не сме прич стни н вечностт ; док то вечностт , която е едновременно устойчивост и чисто присъствие, е тъждествен с Бог . Интенцията пр ви вечност, док то *distensio* (р зтяг нето) н човешк т гуш чрез н м ляр нето н битието бележи преход от тр ън т и чист вечност н присъствието към смъртното време н този свят. По същия н чин от дълбините н н шето безпокойство бликв смъртностт , н ш съкровен , им нентн и постоянн особеност, плод и н к з ние з грех . В нито един момент от своя живот н ш т личност не може г съществув , без г си спомня, н й-вече със съж ление, от друг стр н , без г се н дяв отново. Във всеки миг човекът се р зделя с нещо, з щото във всеки миг върви към нов срещ . Всяк ч стиц от времевия живот съдърж едновременно смърт и тенденцията , борещ се със смъртт . „*So leben wir und nehmen immer Abschied*”⁵. Времето н християнин – т ков , к квото го интерпретир свети Августин – е времето н гуш т , търсещ своето съществув не, док то търси своя Бог. „*Quia fecisti nos, ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*”⁶ („Че си ни създ л з Тебе, и неспокойно е сърцето ни, док то не н меру в Тебе покои”.)

Хер клит, Пл тон и пл тониците вече с р змишляв ли н г мигновеностт н свет и с го интерпретир ли онтологически по един по-„обективен”, но н -логичен н чин. И все н к з християнин редом до вечностт съществув не с мо свят н идеите, л съществув и *личност*, която е бсолютното битие – *личност*, която чрез бл гог тт си пр ви човек прич стен н своят вечност и може г предопредели преобр жението н човек в свободн и неогр ничен любов, проявен във въплъщението.

Прич стностт н човек към вечностт н божествен т личност се осъществяв цялостно с мо отвъд смъртт , и то по т къв н чин, че с м т смърт се превръщ в рождение, превъзхожд що емпиричното р жд не. Ако им живот, който е н истин смърт, им и смърт, която е н истин Животът⁷.

Обреченостт н вечни мъки се явяв к то единствен т истинск смърт, единствен т вечн смърт, з щото тя е оконч телн лишеноост от извор н Живот , оконч телн з губ н възможностт з т к в прич стност. Светците, които умир т, р жд йки се з бл гог тн визия, постиг т Живот вечен,

⁵ Rainer Maria Rilke, Duineser Elegien, VIII: „Така живеем, без никога да кажем сбогом”. – Б.а.

⁶ Августин, Изповеди, I,1. – Б.а.

⁷ Изповеди, I,5: „Noli a me abscondere faciem tuam; moriar ne moriar ut eam videam” („Не скривай лица Си от мен; нека, за да не умра, да умра, като го видя”). „Миуго рогуе по тиего” – Умирам, за да не умра, ще каже по-късно испанският мистик. – Б.а.

божественото присъствие, което е единственото истинско присъствие. Духовната личност и покойник не се превръща в нищо, тя се сдобива с окончателно съществуване в смъртта или в Живот, в гроба или в небето. Преведникът постига причастност към битието; обреченият и мъки изстрадва смъртта заедно с Дявол, който с мисъл се ползва с фалшиво безсмъртие, защото смъртта е неговата участ⁸. Луцифер умира безкръвно дълго – за да не умре заедно с Христос, който умира. Ах, сфера от легендата – но не и безкръвно.

Тези две лекции в случая трябва да ни интересуват, защото съответстват на същата личност и християнския опит и води до различно изясняване на осъществяването от християнството революционните ценности. Тя продължава и обяснява християнския живот, който Платоновите лекции продължава и обяснява личността и философския живот, и ценностите от Сократ и следва в Акваината. Силата на християнската обетованост също произтича от преживявания опит. Емпиричната смърт може всъщност да настъпи в пълното и животно чрез умъртвяване на него, чрез методите, които постепенно освобождават духа от тялото, но същевременно и чрез благостта на Бог, и истинския Живот, и вечния Живот, който в някаква степен може да се осъществи тук долу. Свети Томас от Аквино говори за *inchoatio vitae aeternae*⁹. Изначален промяна, която трябва да предизвика обръщане¹⁰ на човешката природа и на човешките чувства спрямо смъртта. Тревожността от смъртта цели да се превърне в тревога от смъртния живот, от живот без Бог, привързаността към земния живот имплицитно емпиричната смърт, която я трансцендира. Човекът избягва от един определен смърт, търсейки друг. Ето защо от тук и сетне за него е толкова важно „как да умре“ – смъртта може да се превърне в достъп до истинския Живот, в достъп до съвършенството на *inchoatio*. Обръщането се осъществява повече или по-малко сред тези, които наистина се стремят да станат християни, но никогда или почти никогда по един цялостен начин. Алтернативното обръщането се предизвиква, когато цяло, единствено от *вярата*. Редки случаи, когато това вярване е последвано от *cognitio experimentalis*, от *непосредствен вътрешен опит*. Опитът за Бог, който притежават мистиците, съдържа присъщ за тях смъртен опит. Това никога няма смисъл не само за другите вярващи; те не са някакви чудовищни или преговора изключения на религиозния живот. Това, което те имат, по силата на благостта, приемат множество различни форми, е отделен достъп до различните имплицитности. От гледна точка на нещата изследване на пълното и човешкия смъртен опит, тяхната духовност притежават значение по-голямо, отколкото на християните, които не разполагат тук долу със същия експериментален опит, който тези светци, които са герои на вярта и на послушанието. Но това дискриминация, по принцип споредливо, рискува да стане твърде различна, когато се приложи непосредствено към човешката личност.

„Credo ut intelligam”¹¹. Със сигурност няма християнски мистик извън общата

⁸ Изповеди, II, 5. – Б.а.

⁹ Начеване на вечния живот (лат.) – Б.пр.

¹⁰ Обръщане – в буквалния и преносен смисъл на думата – Б.а.

¹¹ Вярвам, за да разбирам (лат.) – Б.пр.

Вярно, че човекът като цяло е лишен от мистичен опит. Християнският мистик е преди всичко форма на християнския живот, не е една от формите на „мистичен живот“ – категория, в която бих могли да бъдат класифицирани и други значими феномени и феномени. Деизмът и пантеизмът не са особено огромни поразения, доколкото отъждествяват формите на религиозния живот с всяко нещо, симпатично или елементарно нещо от съществената линия на живота на хората. Ако има мистични феномени в различните откровени религии, съществуващата философия между тези феномени е по-скоро философия на формите и израз, отколкото философия на духа¹². Съществува разлика между формата и нейното духовно съдържание, което се открива в случая, където става дума за неизличимото. Ужасяващата смесица, която често се забърква с Плотин, Мистър Екхарт, Буг и светия Терез, наистина вече се дължи на липсата на яснота и на почти пълната липса на редица на духовните реалности у съвременните автори. Нека признаем, че във всички случаи християнският живот във всичките му форми е този, който предопределя не само обръщането на човека, а и неговият живот спрямо смъртта.

Например християнският мистик не открива светия Августин. Дали този теоретик на мистичния живот, може би най-големият, който е имало през 3 век, този писател, който след Светото писание е силно повлиял на езика на цялата западна мистика, дали този голям християнин сам е бил мистик? Онова, което знаем за времето след *Изповеди*, не ни позволява да се произнесем със сигурност, докато описаните в книгата епохи са безспорно отговорни, чисто мистически опити. Първият конституиращ момент на неговото обръщане, случило се в град Милано (Conf.VIII, 12). Вторият опит се случва в Остия Тиберина, малко след обръщането към вярата. Това е кулминацията в съзерцанието на Бог, което е съпреживяване в единение със своята майка, светия Моника, малко преди нейната смърт. В цялостния живот на светеца тези два опита се разглеждат в по-късното време, което в тях е моментно, изключително и дори пророческо. В епохата, когато първи своята изповед в *Изповеди*, той не е мистик, имайки единствено предусеще на мистичния живот. Нека си представим прехода, съответен на случилото се в Остия Тиберина, с друг писател, описващ неговото душевно състояние от същото време в *Изповеди*. Ето първо момент в Остия Тиберина: „Когато със светкавично бързо прозрение достигам вечната мъдрост, която пребивам във всичко, и когато това продължи и изчезват всички други видения, напълно несъзнателно с това единично видение, и когато то ни забравя и поглъща, и прибере своя зрители във вътрешната прегледа, така че животът вечно да бъде това, което е предствляващо онзи миг на редица, но който сме въздишали – не знаехме ли тъкмо това думите: „Влез в прегледа на господря си” (Mt.25:21)¹³?

¹² Нима не откриваме същата разновидност на любов към живота чрез смъртта в мистиката на другите религии. Един пример: арабският мистик и мъченик Сухраварди от Алепо (1155–1191 г.) казва: „Поемете отровата, докато го намирате за приятно, обикнете смъртта, ако искате да сте живи”. Ала този съвет трансплантира стоическото *mortem semper cogita* (винаги мислената смърт) в един по-горещ климат на душата. Виж H.Corbin, *Un traité persan inédit de Suhwaradi d'Alep.Recherches philosophiques, 1934.* – Б.а.

¹³ Conf.IX,10,25: „...rapida cogitatione attigimus aeternam sapientiam super omnia manentem; si continuetur hoc, et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis, et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interior gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intelligentiae, cui suspiravimus, nonne hoc est: Intra in gaudium Domini tui?” – Очевидността на мистичния характер на този опит пребивава най-вече в настоящето на „attigimus” (достигаме). „Вечната мъдрост” у Августин е винаги Христос като Бог, Логосът, който е Бог в единството на Троицата; това е Христос за свети Августин. – Б.а.

А ето и друг пример, отново от *Изповеди*, към края на книга X, който ни дава в *contuitus* (интуиция) за този в шия му живот: „А понякога и Ти ми позволяваш да вътрешно да премина в едно напълно необичайно чувство и не знам за мен неслучайно; и когато то се изпълни докрай, ще бъде нещо за мен незнайно, което не ще бъде този живот тук на земята. Но повлечен от зловещата си тежест, попадам отново в този свят тук и ме всмуква в привычния ми живот, и ме държи. Тъй непреодолим е този рътен вик! В този свят могат да съществуват, не искам, отвъд искам, не могат: *и на двете места съм нещастен!*“¹⁴ (*Miser utrobique*)!

Не би могло да се характеризират по-ясно и по-точно това високодуховен живот от нечий, по-който го прави свети Августин в своята героична искреност.

Състоянието на християнската душа докосва мистичната визия, без да може да проникне в нея. Това е животът на недеята, разгърната и преобразувана от теологичната добродетел и още неосъществената недея; в нея има същностно утешение, а същевременно и интензивно усещане за безпокойството. Непосредствено след момента в Остия ние откриваме в живота на Августин опит за смъртта на *другия*, опит, който разкрива състояние на двойственост, доста различно от онзи вид отчаяние, който той е изпитал при смъртта на своя приятел от детинство. Сега неговата мисъл умира – мисълта му, която е за него посредница и нещо като фигура на блъганата. Смъртта на светия Моник е изцяло християнска и разгостна, а тя разкрива борбата, за винаги господстваща в сърцето на свети Августин. В главите, следващи XII глава на IX книга, ни се описва опит от единението на мисълта и син в мистично съзерцание. Светия Августин казва, че смъртта като такова неговата мисъл би трябвало да пробуди у него по-скоро възвишен разгост, отколкото да го потопи в човешка тъга: „*Ille nec misere moriebatur, nec omnino moriebatur*“ („Тя нито нещастна умира, нито напълно умира“). Не би ли трябвало да бъде сигурен, че тук няма нито нещастие, нито свеж негоднищото? „*Omnimoda extinctio*“ (няк какъв пълен погубел), пише той. Защо я оплаквам този вълнението, избягвайки приятелите, пейци и гробни плъми? Той съмни съобщава мотив – тъй човешки и толкова естествен, същия, причинил му някога толкова нещастие при смъртта на неговия приятел от детинство: „*Quoniam itaque deserebar tam magno eius solacio, sauciabatur anima et quasi dilaniabatur vita, quae una facta erat ex mea et illius.*“ („И понеже оставам без нея, моята и-голяма отпадна, болка изпитваше душа ми и сякаш се раздираше на две животът ми, в който мисълта ми и забяхме стана едно цяло“). В тези страници откриваме ново човешкото объркване след прекъсване на земните връзки в общността на душите. Все пак Августин е на път и по пътя на християнството, той не е вече минал. Недеята в Бог ще е по-силна, отколкото тъгата, нещастieto не ще остане за дълго присъщо на спомена за блъганата женапочиващата му мисъл. В дълбините на неговата душа

¹⁴ Conf.X,41. „Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus, ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit quod vita ista non erit. Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor. tantum consuetudinis sarcina digna est! his esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrobique“. Антитетичният стил тук, както и другаде, идва от двойствеността в самата душа на свети Августин. Виж в тази връзка Constantin Balmus, *Le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, Paris, 1934. – Б.а.

отч янието е з вин ги победено.

Ето з що несъмнено открив ме свети Августин в център н човешкия християнски живот, не с мо н пр г н специфично мистичния живот. Ал з г г дем идея з смъртния опит н тов висше ниво н християнския живот, трябва г приведем и друг пример. Нещо, което ще се опит м г н пр вя, к то поговоря з едн духовн сестр н свет Моник , к кв то е свет Терез от Авил – жен , която ни р зк зв в своя *Живот (Vida)*, че е повярв л , че р зпозн в с м т себе си, док то чел *Изповеди*. Струв ми се, че тя е преодолял в своя мистичен път същностно мъжкия гу лизъм н свети Августин.

При мистичните гуши идеят з смъртта придобив , т к г се к же, по-жив светлин , з щото любовт към смъртта при тях произтич от преживян опит, от състояние, н логично н смъртта . Този опит е *антиципация на смъртта във възторзите*. К зв т з свет Терез , че тя „плув л в свръхестественото к то риб във вод т ”¹⁵. Коемо е и съществен т р злик между нея и свети Августин. Ето едн п с ж от XXXVIII гл в н нейния *Vida (Живот)*, особено х р кте рен в т зи н сок : „...Им х м лк боязън от смъртта , която вин ги изпитв х н по-високо ниво. Сег смъртта ми се струв н ъ-лесното нещо з този, който служи н Бог , з щото в едн миг гуш т се вижд освободен от тъмниц т и ост вен в покой. Въздиг нето н дух към Бог му р зкрив тѳ прекр сн нещ , че много н подобяв н миг , в който гуш т изцяло ск ч вѳн от тялото и се вижд в пълнот т н тов Бл го”¹⁶. Н първо място, тук се н блюг в леко обръщ не н естествен т човешк н гл с спрямо смъртта в противоположн т н гл с ; н второ място, им очевидн и определящ н логия между тов обръщ не и опитите от екст тичен порядък, които н рич т *възторзи*. В тези възторзи свет Терез изпитв н ъ-н пред неизр зим болк , следв н от още по-кр ън н сл г . Първият момент е н логичен н отделянето н гуш т от тялото; вторият, моментът н успокоението, е н логичен н присъствието н Бог в бл год тн т визия. Първият момент следов телно имитир горчивин т н смъртта , вторият прегвещ в вечния живот. В целия *Vida (Живот)* н светиц т можем г проследим ет п по ет п преобръщ нето н усещ нето з смъртта . В кр я нейн т молитв е: *Señor, o morir o padecer* (Господи, или г умр , или г стр г м.) Усетът з присъствието и съществув нето н Бог готолков изтл скв усещ нето з земн т ре лност, че тя въпреки гејност- т си н свят и р зумн жен з живяв „*una manera de sueno en la vida*” („в едн вид сън в р мките н живот ”); тя вярв , че сънув онов , което вижд с телесните си очи. След визият з нгел , който пронизв сърцето ъ с огнен меч, тя з почв г вижд поняког мъртвите в тяхн т сл в : вижд също т к бл гочестивите си родители и свети Педро от Алк нт р ¹⁷. Вечният живот

¹⁵ E.Hello, *Physionomies des saints*, Paris, 1927, p. 347. – Б.а.

¹⁶ „Quaedome tambien poco miedoa la muerte, a quien siempre temia mucho: ahora pareceme facilisima cosa para quien sirve a Dios, porque en un momento se ve el alma libre desta carcel y puesta en descanso. Que este llevar Dios et espiritu y mostrar el cosas tan excelentes en estos arrobamientos pareceme conforma mucho a cuando sale una alma del cuerpo, que en un instante se ve en todo esto Bien”. Сар. XXXVIII. – Б.а.

¹⁷ Свети Педро от Алкантара (1499–1562) – испански францисканец, един от инициаторите на аскетичната реформа във Францисканския орден. – Б.пр.

сяк ш изпълв живот ù във времето; т к к кто пеперуг т иск г н пусне з твор си н гъсениц ¹⁸.

Свет Терез говори з н логият между възторг и р жг нето з вечен живот с т к в яснот , че дори ние, другите, можем г проумеем нещо. Ако в последния период н своя живот тя н истин жел е смъртт , то не е з щото смят , че е живял дост тъчно. Едн жен с толков зн чим дейност никог не би могл г изп дне в скук т н онези, които не вижд т ник кв р бот , която следв г се свърши тук долу. Тя не е бил мел нхोलичк . Мел нхोलичкът може г жел е смъртт , з щото стр г от живот . Съществува т „с моубийци по рождение“, които стр г т не от няк кв определен форм н живот, от с мия ф кт, че живеят. Мистикът, н против, стр г от живот тъкмо з щото обич смъртт , или по-точно нещо, което се съдърж в смъртт . В смъртт сл достт от р жг нето з нов живот му изглежд безкр йно по-силн от болк т , беляз л р зделянето от земния живот. И не е ли т к , з щото мистикът твърдо и решително вярв в обещ нието з вечно бл женство, пор гу което и с т ков нетърпение ч к сетния ч с. Той е вкусил от тов бл женство. Свет Терез вярв , че е бил съприч стн – н логично, не вечно – з няколко миг н този висш живот, който тя оч кв г достигне чрез оконч телното освобождение. В нейното жел ние з смъртт ням нищо болезнено, то безкр йно н дмогв стоическото спокойствие и пл тонисткото въздиг не. Човекът н истин не може г обич смъртт з р гу смъртт . Той може г обич смъртт с мо ко тя премине в състояние, което вече не е смърт. Истинск т любов към смъртт би могл г бжде единствено форм н любов към Бог . Смъртт се превръщ то з в в кр йно осъществяв не н мистическия бр к н Бог с душ т . Любовт н душ т , сил т , която детерминир нейното реш в що присъствие, е вече н пусн л този свят. Смъртт ще г де н душ т единение с нейния вечен възлюблен, и то к то тр йно състояние. Тя ще ù г де единение с личностт , която е, и която освобожд в *битието*, личностт , чието вечностно приближ в не свет Терез усещ в мигове н строго и свръхчовешко опиянение в р мките н своя човешки живот. В с мия възторг смъртн т болк е с мо прелюдия към безгр ничн т р дост. Т зи р дост к то чувство обозн ч в кт, в който се утвържд в *битието*. Тов е осъществяв нето н онтологичн т н дежд чрез нещо, което, без г произтич от нея, ще бжде нейн з вършек. Човекът к то личност усещ к к чрез бл год тт ст в тов , което е в Бог . Той се усещ н ù-сетне *битие* и р збир , че преди тов е бил друго, не нищо, че не е бил нищо, освен к то все още неосъществен н дежд . Духовн т р дост е с мо отр жение н гвижението към *битието*. Т йнството н смъртт се схв щ н логично – л чрез н логия, в която ням нищо произволно. „*Stirb und werde*“ (умри и ст ни) се р зкрив к то преживян ф кт, смъртт е с мо п р докс лн кулмин ция н т зи вътрешн борб в н шето съществув не.

„*Wer nicht von Grund aus todt ist, der weiss nicht das Geringste von der Heiligkeit, die Gott seinen lieben Freunden je offenbarte*“¹⁹ („Който не е дълбоко мъртъв, не зн е

¹⁸ Не можем да проследим тук в хронологичен порядък това духовно поклонничество. Виж Juan de Berrueta, Jacques Chevalier, Sainte Thérèse et la Vie mystique, Paris, 1934, p.189. – Б.а.

¹⁹ Думи на Майстер Екхарт, цитирани по Dempf, Meister Eckhart, Leipzig, 1935, S.225. – Б.а.

бсолютно нищо за светостта, която Бог откроява в тях и в скъпите си приятели”).

Ние, другите, никога не сме имали подобен опит за нивна участък, а се опитваме да го проумеем като човеци и философи – и така се стремим към съществуване. „*O monstrum vitae et mortis profunditas*” („О, чудовищност на живота, о, бездна на смъртта”).

Превод от френски: Тони Николов



В сил Видински (София, 1977) е завършил филология и философия в СУ „Св. Климент Охридски“. Специализирал е един годин в Лувненския католически университет (Белгия), от 2006 годин преподава в СУ, катедра „История на философията“. Защитил е докторска дисертация на тем *Взаимодействие между философия и физика при Рене Декарт и Исаак Нютон (проблемът за относителността)*. Актуална информацията е на : www.vidinsky.com

Васил Видински

ЧЕТИРИ СХЕМАТИЗАЦИИ ВЪРХУ *PHILOSOPHIA NATURALIS* ПРИ ИСАК НЮТОН

Има едно постоянно *разминаване* – то е тъжно, евристично, интелектуално и неизбежно; и е добре да се изследва. Освен всичко останало то е белег едновременно и за субектното, и за обществено-историчното поведение. Защото не рязко се обединява в едно понятие и значението, и смисълът, ще се насочат към един конкретен и вече дълбоко тривилен пример:

Идеи, ръкописи, въпроси

Становище за Нютон и проблемното отношение между следните хронологично подредени идеи, всяка от които по някакъв особен исторически начин постепенно умирява: (I) синтетичният метод в геометрията, (II) вегетативният принцип в алхимията, (III) причинните зрелищни сили и (IV) пространството като *sensorium Dei*. Всяка една от тези Нютонови области е анализирана многократно, така че вече са се оформили продължителни интерпретативни традиции, които не само се сблъскват и разглеждат. След дългогодишни изследвания в темите вече няма нищо мистично и таинствено; останало е само необяснимото. С оглед на това ще спестя много от детайлите и ще опитам да представя някакъв много опростен четирилик *схема*. Разбира се, подобни приближения са рисковани, но пък са полезни от когнитивен гледен пункт.

Сър Исак Нютон (1643–1727) все още няма издани събрани съчинения; много от ръкописите му дори не са докато систематизирани и прецизно описани. В хоселна небрежност около неговите работи се стига до това, че част от тях

с рзпрог гени н търз чрез „Сотбу“ н 13–14 юли 1936 з по няколко нглийски лири; много с все още трудно достъпни; някои изчезват през с мия ХХ век, неонютони нството всъщност съвсем млоко се интересува от историческия контекст н своя родончлник. Всичко то е в рязък контраст с неговото удивително институционално, изследователско, попкултурно и нучно-естетическо влияние. Мисля, че няма друг случай н подобно рзмин в не между мощн, властвущ нучн прдигм и липс н опит з цялостно критическо изнне. Допреди 10 години единственият пълен превод н нглийски език н *Математически принципи на природната философия* е бил този от 1729 годин¹. Дне говорим, че нбългарски може гсе кже, че Нютон все едно изобщо не е преведен². Няккнеонютонинският нучен ред е з сметк н Нютоновия библиогрфски хос. Резултътът е, че продължават гизникват нови ръкописи, нови свидетелства и с мо го преди няколко години все още е имло фундментален спор (Хол и Коен, от еднстрн, Добс и Мкзуър, от друг) гли изобщо тези некннични теологически чернови или лборторните лхимични зписки гбгт сериозно включени в нучнт Нютонов прдигм. Това е съществен бриер, но сякш по-проблемтичен не е с мият неизчерпем извором тери л (който постоянно опровергва изследователите, които не сзнели з него или не сгоимли предвид), по-проблемн е с мт рзносочност. Досттъчно е гсе кже, че Нютон тки не успяв гизгдг системтичен и обобщущ мет нучен философски труд, в който гсъбере всички свързани теми, които го интересува в продължение н няколко десетки години... Згприключ с тов контекстулно въведение, щезпочн с рязък въпрос: ккв е методологическ т, физическ т, културн т и мет физическ т роля н Бог в цял т *philosophia naturalis* при Нютон?

Когто през 1713 годин се преизгват *Принципи*, той добвя к то з ключение н ъ-известния и коментирн негов откъс – *Общата схолия*. В нея може гсе открие следното з ключение:

Толков з Бог ; г се рзсъждва з Него от явленият, несъмнено е ч ст от *експерименталната философия*³.

...едн съществен з бележк мимоходом: в третото изгнне (1726) Нютон зменя 'експерименталн' с 'природн', което е по-точно и по-хитро⁴. И т к, ккво

¹ Става дума за основния научен труд на Исак Нютон (оттук нататък *Принципи*), в който са формулирани трите закона на движението и законът за всемирното привличане. Книгата е публикувана за първи път на латински през 1687 (II изд. 1713; III изд. 1726). Чак 250 години по-късно Коен и Уитмън се захващат с превод, който е съпроводен с наистина впечатляващ предговор-ръководство от 370 страници – Newton 1999. *Принципи* се счита за една от най-влиятелните научни книги изобщо, въпреки че почти никой не я чете.

² Има само няколко разпръснати откъса. В момента се подготвя малък сборник *Philosophia Naturalis* с избрани места от Декарт, Мор, Хюйгенс, Лайбниц, Кларк и Нютон, който по-скоро ще свидетелства за тази огромна налична празнина, отколкото да я запълни. Част от цитатите в тази статия се опират на първите преводачески чернови; ако не е посочено друго, преводите са мои.

³ „Et haec de Deo, de quo utique ex Phaenomenis disserere, ad *Philosophiam Experimentalem* pertinet.” – Newton 1713, 483 (по превода на Христо Тодоров). Разбира се, познанието на Бога въобще не е ограничено до феноменологията, просто в случая съм редуцирал темата в някаква прилична обзримост.

⁴ „Et haec de deo, de quo utique ex phaenomenis disserere, ad philosophiam naturalem pertinet.” – Newton 1726, 529.

можем да кажем за Нютоновия Бог от изследването на смирението? Как можем да разсъждаваме за Него феноменологично според самия Нютон? Всеки от четирите проблема, номерирани в началото, дават някаква част от отговорите на този въпрос.

I. Синтетичният метод в геометрията

Ще започнем първо с методологическият проблем: методиката. През 1665–66 година Исак Нютон извършил забележителен поворот с методите си на флуентите и флуксиите (впоследствие това ще се нарече 'диференциално и интегрално смятане'). Благодарение на този 'нов анализ' вече може да се работи с безкрайни урвенения и с механични криви, които 30 години преди това Рене Декарт е извърлил непредвидливо отнаукта. Следкартезианската методическа революция от 1637 г. и появата на Декартовата литична геометрия (*общ анализ*), Нютон прави забележителен крак напред, като снем постигнатото в по-мощна и по-обща рамка (*нов анализ*):

Всичко, което обикновеният анализ постига (когато е възможно) чрез урвенения с краен брой членове, тук винаги се постига чрез безкрайни урвенения. И затова, без да се колебаем, употребяваме и тук термина 'анализ'. Разсъжденията в него не са по-малко достоверни, отколкото в първия, и урвененията не са по-малко точни, въпреки че ние, хората с краен ум, не можем нито да означим, нито да възприемем всичките им членове, че от тях точно да узнаем търсените величини⁵.

Този ръкопис (*Анализ чрез уравнения с безкраен брой членове*) е съставен още през 1669 година. Учудващо в случая не е само поворотното откритие, по-скоро това, че то остава скрито за около 40 години (понекога, когато става дума конкретно за флуксиите и флуентите, Нютон ще прикрие откритията си под формата на епистоларни изписания до Лейбниц). Мкарта напълно разбротен, методът за анализ на всяка безкрайна промяна остава разпространяван предимно сред приятелите. И накрайно изненадващо: методическите принципи за описание на природата се оказват съвсем различни в *Принципи* – там трудно се открива диференциалното смятане, защото производението е геометрично-синтетично. След време, когато възниква грубият и обществен конфликт с Лейбниц по въпроса кой първи от двамата е открил 'новия анализ', един от основните аргументи срещу Нютон е, че той просто никъде и никога не го е използвал в изследването си на величините и явленията. И действително, всички методически публикации на Нютон изглеждат сякаш принудителни – те са винаги по повод и много късно (чак когато той е на 61 години и вече е председател на Кралското дружество). Единствено след равновесие смирението се устновява неговият безспорен приоритет в откритията.

Защо методът, който той създава и детайлно разработва, остава в чекмедже и встрани от разработката на явленията, оттам встрани от феноменологично-

⁵ *De Analysi per Aequationes Numero Terminorum Infinitas* – Newton 1711, 19.

мо познание за Бог? Основният, окъзването, сентиментални.

Класическото описание на Платон⁶ в нечетлото на VII книга от *Математически сборник* разглежда числата в геометричен метод: анализ и синтез. Анализът е ἀνάπαλιν λύσις – обратното разглеждане: тръгваме от неизвестното 'X', което трябва да бъде докато, и постепенно достига до вече истинни и установени положения (или дори до първите принципи), от които 'X' е изчислено. Нютон мисли това понятие през *resolutio*. След обратното разглеждане не следва синтезът: φύσις τάξαντες – природен ред: тръгваме към 'X' чрез взаимно свързване на вече установените положения (или на първите принципи) и така постигаме конструктивна истинска докато за телствено. Нютон мисли това понятие през *compositio*. Анализът и синтезът всъщност се допълват и не са точно огледани: когато още при анализ се достигне до противоречие, то провежда нето на синтез вече е излишно; но когато анализът е преминал успешно, то синтезът е необходим втора, изключителна част от цялото докато за телствено, която не е тривиална. Това разделение-обобщение на Платон изключително силно въздействувало върху изработването на класическия, центризмът и употребата на 'метод' (методите) през Новото време. Следите могат да бъдат открити почти повсеместно: Виет, Ферма, Декарт, Хобс, Лейбниц, Броуи, Хюйгенс, Нютон и т.н. – списъкът е впечатляващ. От публикуването на латинския превод през 1588 година за темата се превръща в традиционна (имаме гост-преиздавания на Платон), проблемите около нея – вече неизброими.

Нютон, следвайки Платон, ясно разглежда областите: всякакви нелинейни и алгебрични критерии трябва да бъдат изхвърлени от синтетичното геометрично построение⁷. Ако може да се постигне докато за телствен конструктивна без никакво предвидено изчисление, то Нютон би бил действително удовлетворен⁸. С това в универсалните ритмички и геометрията ще бъдат състоятелни, разделени и съответни на себе си. По отношение на алгебричния количествен критерий за геометричност при Декарт бива сметан от класическите критерии на Нютон: 'елегантност' [*elegantia*], 'лекотата при описанието' и 'простотата'⁹. В някакъв смисъл, когато посочват различни изследователи, тези критерии са естетически.

Тъкато Нютон се връща към корените на древността, към истинските конструктивни докато за телствено и изостанала „хос“ у съвременните математици. Това не е само риторичен ентимодерен ход, защото мястото на изчислимостта,

⁶ Произведението *Математически сборник* на Пап Александрийски (ок. 290 – ок. 350) е преведено за първи път на латински език през 1588 година от Федерико Командино. Нютон вероятно е ползвал репринт от 1660 на второто издание (1610). Тук няма място за обсъждане на подробностите и същностните проблеми в методологическото разделение на Пап, ще е важно единствено неговото влияние върху Нютон.

⁷ Newton 1707, 315. На места при Нютон аналитичен и алгебричен сякаш звучат синонимно, същото се отнася и за двойката синтетичен и геометричен. Всъщност не може да има припокриване, но в общия случай Нютон иска да освободи геометрията от алгебрата, точно както иска да отдели синтетичното от аналитичното. Типични стремежи.

⁸ Newton 1967–1981, II, 120. Това означава да бъде открит и използван *геометричен анализ*, към което Нютон се стреми усилено. За добро изследване на ролята, която има геометрията, вж. Guicciardini 2009.

⁹ Newton 1707, 282; Newton 1967-1981, V, 428-429.

която Декарт предусещ като ограничен, Нютон полага като основ *синтетичното единство на геометричното построение*. В случая това не е просто борба между методи, в случая това е различна структура на светоглед. Когато Нютон четеше отново критиката на *Геометрия* (1637), той слезе критично-критични коментари в белите полета на своя личен екземпляр: *Imperf., поп Геом.* или направи *Error*¹⁰. Геометрият трябва да бъде изчистен от безразборното въвеждане на нови и произволни буквени означения, трябва да се върне към своите основи, където се работи с линия и пергел, и да работи с нови видове конструирания (напр. проективна геометрия), а новите видове алгебрично смятане. Нютон, разбира се, не иска чиста математика и скоро съставя ръкопис *Грешките в Декартовата геометрия*¹¹.

Геометрият и нейният синтетичен метод е истински метод за телствено процедурно според древните; освен това построението сякаш повтаря като сътворяване, с което ние сме по-близо – методологически – до природата. Нещо повече, както казва Нютон в предговора към *Принципи* – цялата геометрия се основава на *рационалната механика*. Именно математическото конструирание може да опише природата точно; с модела на физика и математиката свързват: механиката е тяхното общо природно-геометрично място. Това обаче поставя един друг проблем:

II. Вегетативният принцип в алхимията

След като редицата на механиката е най-важното постижение на Исаак Нютон (и мястото където геометрия и физика се пресичат в своето феноменологично познание за Бог), защо тази механика се нарича синонимно *динамика*? И по какъв начин се различава от механицизма на XVII век? Каква се появяват силите и откъде? За да отговорим, трябва след изясняване на общия методологически проблем да се насочим сега към микросвета.

Малко след като систематизира, но не издирва принципите си математически открития, Нютон се сблъсква с алхимичните процеси и с всемирния принципен принцип. Отговорно е установено какви алхимични трудове е имало в неговата библиотека, кои неща е превеждал или преписвал собственоръчно, какви опити е планирал и осъществявал¹². Очевидно е също, че има влияние между този негов интерес и откъсването от критиката на вихри – процесът е бива и приключва малко преди издирването на *Принципи*. Това всъщност се различава именно идеята и за конструиране на всемирното притегляне. Това всемирна активност на макрониво (*динамика*), повтаря всемирната вегетативна активност на микроново (*алхимия*)¹³ и Нютон от този момент нататък ще търси експериментални средства, за

¹⁰ Екземплярът от *Геометрия* (преиздание в Амстердам, 1659–1661), с която е работил Нютон, е намерен чак през 1971 година.

¹¹ MS Add 3961.4, 23'–24': *Erroros Cartesij Geometriae* (съставен в края на 1670-те; публикуван в Newton 1967–1981, IV, 336–345).

¹² За добро въведение и библиография по тези въпроси, вж. Dobbs 1975; Dobbs 1991.

¹³ Растителният принцип в алхимията е таен, всемирен и одушевен, той е активното начало в природата. В изследването му Нютон изобщо не е сам, един от най-плодотворните алхимични периоди е именно рационалистичният XVII век.

густ нови причините за тази всеобща деятелност. В процес на търсене Нютон преминва през типичните алхимични опити на рзмножаване (отделяне, зржване), разлагане (гниене), разтеж (покълване) и ферментация (възбуждане, кипене). За него разликата между вегетативните и механичните химии е същата като е разликата между активните и пасивни сили. В този смисъл алхимичните изследвания са изследвания на живото, на тънкия телесен дух, на силите – привличане и отблъскване – при различни условия. В нечлото на своето дирене Нютон отбелязва този действащ, жив алхимичен деятел с кодовото име *magnesia*¹⁴. Но в случая не толкова означенията, мистичността или гумите са важни; съществено е, че в търсенето на този принцип се сменят и променят често ролята на основния деятел. Нютон освен това е изключително предпазлив в своите публикации – той не успява да открие негъвусмислени експериментални свидетелства, които да потвърждават интуицията му. Въпреки това в първото издание на *Принципи* се промъква следното:

Хипотеза 3. Всяко тяло може да се преобразува в друго от всякаква вид, като приемат последователно всички междинни степени на честота¹⁵.

Като обобщава в ръкописа *Заклучение*, материята на всички неща е една и съща и просто се преобразува в безброй форми чрез действията на природата¹⁶. *Хипотеза 3* – и това ми се струва много съществен промяна – бива премислена от второто издание и на нейно място се появява *Правило 3*, което гласи, че само тези честоти, които могат да бъдат открити експериментално във всички тела и които не могат да се намалят или да се увеличат, могат да бъдат смятани за *универсални качества*. Тък като всеобщото преобразуване на честотата е заменено от всеобщите качества – директно редиците на алхимичните хипотези, промъкнали се в нечлото. За сметка на това обаче от второто издание на това се появява едно дълго обяснение във финалните книги – това (точно преди *Общата схолия*), в което се обяснява как пари от слънцето и неподвижните звезди или пък опашки от комети могат, нагъвайки някоя планета, да преминат постепенно от вода към соли, сяра, тинктури, глина, калка и т.н. – всякакви земни субстанции¹⁷. Подобни неща могат да бъдат открити и в *Оптика*¹⁸. Трансформациите в природата – и Нютон е убеден в това – почистват и ясни и прости закони, макар и все още неоткрити. Със сигурност може да се каже, че имам връзка между макро- и микропривличанията, но и ясен отлик между тях: съвсем различен е въпросът „защо се наблюдава кохезия“ спрямо въпрос „защо телата гравитират“.

В търсенето на активния всемирно принцип Нютон първо търже от идея за етер; впоследствие му хрумва, че принципът може би е същото „тяло на

¹⁴ Dobbs 1991, 24.

¹⁵ „Hypoth. III. Corpus omne in alterius cujuscunque generis corpus transformari posse, & qualitatum gradus omnes intermedios successive induere.“ – Newton 1687, 402.

¹⁶ Newton 1962, 341. Става дума за MS Add 4005, 25-28; 30-37: *Conclusio* (съставен 1687; издаден за първи път в Newton 1962) – това са два варианта на непубликувано заключение към първото издание на *Принципи*.

¹⁷ Newton 1713, 481; Newton 1726, 526.

¹⁸ Newton 1730, 360.

светлин т¹⁹. Н пример: м терият във всичките ѝ форми (минер ли, животни или р стения) може г се оз ри и после г ферментир , т.е. с м т ктивност в 'тялото н светлин т ' води до фермент ция, което е в същността си оживяв не²⁰. След светлин т об че идв третият в жен ет п: осмислянето н 'електричеството' к то всеобхв тен и присъщ деятел – з тов и привидно изнен гв щ т появ н „електрическия и ел стичен дух” при превод н *Общата схолия*, всъщност е з кономерн . В кр я н живот си Нютон отново се връщ към идеят з етер , но не този от *Оптика*-т . Всички тези преходи, които тук с мо н хвърлям, илюстрир т едн в жн *каузална липса*. И тя трябв г ни е позн т от друго място, з щото същото отсъствие може г се открие в дин мик т .

Нютонов т кл сическ мех ник се интересува от причините, тя е к уз лн н ук – тов твърдение е повт ряно многокр тно от Нютон в р злични периоди, в р злични текстове, по р зличен повод, именно з щото к уз лността му убягв . Естествено, търсенето н причините е н литичн т ч ст, изследв нето н новите явления от тези причини е синтетичн т стр н в позн нието. Т к н литико-синтетичн т мех ник се н тъкв н нер зрешим проблем още в ет п , който се н рич 'resolutio':

III. Причината за гравитационните сили

След постъп телното гвижение през методологият н Нютон и търсенето в микросвет , ред е н Космос и големите небесни тел . Тов , което той р зр ботв в *Принципи*, е сил т ; тов , което р зр ботв в *Оптика*, е светлин т . Ако погледнем по този школки н чин, то пред н с се изгр жд съвсем р зличн к ртин от мех ницизм през XVII век. Силите и светлин т с основни понятия к ктто в обл стт н теологият , която той изуч в , т к и от обл стт н алхимият , с която експериментир . Р збир се, тов приближение е н гр ниц т н допустимото, но с него много ясно може г се илюстрир новият светоглед н Нютон: сили и светлин .

Същинското скъсв не с кл сическ т мех нистичн к ртези нск к ртин се случв някъде през 1684 годин : ст в гум з „криз т с етер ”²¹. Не об че з неговото онтично отриц ние, з епистемологическ т му роля; етерът (може и г) съществув , но *не е причина за гравитацията* и по този н чин ням к к г уч ств в нейното р збир не. Нютон уст новяв експеримент лно, че неговите прогнози з гвиженият н пл нетите съвп г т с ре лността – изнен гв що и неприятно. Проблемът е, че в изчислението ням изобщо конст нт 'етер', т.е. ко тя бжде доб вен , к ктто изискв мех нистичн т идеология, изчисленият бих ст н ли момент лно неточни. Ако им нещо, което изпълв безкр ъните

¹⁹ Newton 1730, 349.

²⁰ Ферментацията е стандартната активна сила през XVII век на микрониво: тук можем да включим Рене Декарт с неговите физиологични изследвания, Томас Уилис (*De Fermentatione* във *Diatribae duae medicophilosophicae...*, 1659), Готфрид Лайбниц (*Hypothesis physica nova*, 1671), Джон Уебстър (*Metallographia*, 1671) и т.н.

²¹ Dobbs 1991, 133-135.

простори, то – тъй като е материя – ще окъзв съпротив и ще забавя движението на планетите; в дългосрочен план отклоненията бих били значителни. Съжаление никъво забавяне не може да бъде открито и това установява най-голямата и непроницаема липса в класическия физик – липсващата причина за гравитацията.

От този момент нататък голямата част от живота си Нютон търси. Издирва това средство, чрез което се осъществява всемирното притегляне. Средството, както многократно се казва, ще е инструмент на Бог. Ако Той може да свърши нещо чрез някого друго, то не би го направил сам: това мисли принудено Нютон да търси посредника, някъво 'между'. И наред с това в търсенето на причините, той открива основните структури или принципи. В това също има нещо поучително.

Много известен и често препечатван е един откъс от писмо до Ричард Бентли от 25 февруари 1693 година:

Немислимо е за неодолимостта, грубата материя (без посредничеството на нещо друго, което да не е материално) да действва и влияе върху другата материя без взаимно допир, както би трябвало, когато гравитацията в смисъла на Епикур да бъде същностно и вътрешно присъща. И това е причината, поради която не бих желал да ми приписват вроген гравитация. Когато гравитацията трябва да бъде вроген, вътрешно присъща и същностна за материята (макар че едно тяло във вакуум може да действва от постоянство върху друго, без посредничеството на каквото и да е, чрез и през което тяхното действие и сила бих могли да се пренесат от едното към другото) – това е за мен толкова абсурд, че съм убеден: нито един човек, който има достатъчна способност за мислене върху философски въпроси, не би изпаднал в него. Гравитацията трябва да бъде причинена от деятел [agent], който действва непрекъснато според определени закони, но голямото действие ще е материално или нематериално, е въпрос, който аз съм остъпил за преценката на моите читатели²².

Като ясно се разбира, Нютон отрича действието от постоянство, но това няма да го спести от усъмняване да бъде възприем и именно като негов поддръжник, тъй като защото посредник не привлича нещата и те не биват открити.

Ако се обърнем към друг ръкопис (*Принципи на философията*), съставен 10 години по-късно²³, ще видим четири достъпни за обикновения човек принципа на природната философия: (1) Съществува нещото на Бог или на безкраен, вечен, всезнаещ и всемогъщ Дух; (2) Непроницаемостта на материята спрямо другата материя; (3) Всички тела се стремят едно към друго, пропорционално на количеството материя и обратно пропорционално на квадрата на разстоянието между тях; (4) Всички тела

²² Newton 2004, 102-103.

²³ MS Add 3970.3, 479^v: *Principles of Philosophy* (съставен 1703; издаден за първи път в McGuire 1970) – систематизация върху основите на природната философия, която е била предназначена за предговор към първото издание на *Оптика* (1704).

се състоят от чисти и множество пори.

Кво може да се извлече оттук във връзка с нестоящ тематика. Първо, съвсем ясно е изяснено, че съществува не само Бог, а и част от принципите на природната философия (всемирният геометър, който влече чрез регресия, а не чрез хипотеза). Освен това признатостта на принципите е видима чрез това, че са достигнати ли до тях. Ако (1) е просто твърдение за съществуване вследствие на хармоничността в устройството на природата, то (2) е качествена характеристика от ежедневното блягане [daily experience], (3) е ясно квалифициран експериментален закон, (4) описва структурата на материята чрез логически допускания. Казват, че Нютон в продължение на десетилетия, се оказва философски противоречив, тъй като той не получава знания за междинните причини и вместо това поставя принципи²⁴. Систематичността е огромна ценност, но Нютон не е удовлетворен от постигнатото и много от тези бележки са лишени от смисъл. Единственото място, където причината, структурата, Бог и универсалност се срещат, се оказва пространството:

IV. Пространството като *sensorium Dei*

В един от най-важните бележителни Нютонови ръкописи – *За тежестта*²⁵ – той описва пространството като нещо, което притежава следните характеристики: (А) има части (геометрични повърхнини, линии, точки); (Б) безкрайно протяжно във всички посоки; (В) частите му са неподвижни; (Г) то е проявление [affectio] на съществуващото, което съществуващо; (Д) в него няма сили, които да въздействат на движенията (т.е. може да бъде абсолютна координатна система); (Е) то е непроменливо и вечно, защото е ефект [effectus emanativus] на Бог.

В това многократно изброяване ще се срещнем някои детайли – първо, пределно ясно отново е геометричната връзка, която ни отприщва към механичните основи за познание на природата; второ, пространството е едновременно *affectio* и *effectus*, т.е. то е и проявление, и ефект на Бог, както и *affectio* на всяко телесно; трето, Нютон е успял да открие и *определи* абсолютната координатна система, от която всъщност Декарт се откъсва (зрели отъждествяване на пространство и материя във физиката); четвърто, пространството е единственото съществуващо, което няма да бъде изследвано от гравитацията, тъй като е лишено от сили. Т.е. за него няма нужда да се търси причинността, то само е идеален посредник, зрял от активното и неясно посредничество при силите.

...и не поглеждам ли природните явления, че съществува едно нетелесно, живо, интелигентно, вездесъщо същество, което, в безкрайното прос-

²⁴ Нютон често обсъжда принципите, сякаш говори за причини. При по-внимателен прочит се вижда, че това е само на думи: гравитацията е обявена за принцип, но това не пречи той дълги години да търси нейната причина.

²⁵ MS Add 4003: *De Gravitatione* (съставен със сигурност преди 1685; издаден за първи път в Newton 1962, 89-156) – много важен антикартезиански ръкопис върху пространството, движението, материята и Бог. Това вероятно е най-философският текст на Нютон, но все още има сериозни разминавания около неговото датироване.

тр нство, *като че неговият сенсориум* (или място н възприем не), вижд и р злич в с мите нещ по н ъ-вътрешен и н ъ-изчерп телен н чин и ги схв щ к то изцяло и непосредствено присъств щци в него...²⁶ (*добавен курсив*).

Този кл сически откъс, който продълж в нишк т от *За тежестта*, се н мир в л тинския превод н *Оптика* (1706), т.е. поне 20 години по-късно. Об че при ч ст от първите отпеч т ни екземпляри н тов изг ние им съществен липс – отсъств изр зът *tanquam* (к то че), който Кл рк и Нютон с гоб вили, док то книг т се е печ т л и подвърз л . Тов озн ч в , че в ход н изг в не-то Нютон е опит л г смекчи *отъждествяването* н Бог и простр нство, к то го превърне в *аналогия*. Ч ст от копият об че излиз т без т зи мет физическ предп зливост и Л ъбниц явно е р зпол г л с едн от тези първон ч лно отпеч т ни книги, които не съдърж т спешн т попр вк . В своят известн кореспонденция с Кл рк той н пр во негоумяв к к може Бог г им нужд от средство, от посредник, при тов този посредник г е простр нството и то г бжде негово *сетиво*. И отговорите, и проблемите, които пост вя дискусият Л ъбниц–Кл рк, пок зв т две същностно р злични мет физически р збир ния з мястото н Бог и отношението му към свет . Тов – преведено н груз език – е всъщност отношението между едно и много, между сил т и гр ниц т , тов е проблем з устройството н природ т к то цяло:

Обобщение: устройството на природата

В своя *План за основаване на Кралското дружество*²⁷ (м лко преди г ст не негов предсег тел ч к до кр я н живот си) Нютон предст вя цялото зн ние з природ т в пет дял , к то преди тов – з пореден път – описв к кво е *philosophia naturalis*, отново чрез двустр нен метод, но в четири р злични стъпки:

Природн т философия се състои в открив нето н устройството и дейностите н природ т ; и свежд нето им [reducing], доколкото е възможно, до общи пр вил и з кони; пр вил т се уст новяв т чрез н блюдения и експерименти и оттук се извежд т [deducing] причините и резулт тите н нещ т ...²⁸

Петте дял включв т освен изследв нето н трите основни ц рств : 3. Животни; 4. Р стения; 5. Минер ли, също т к и по-основните: 1. М тем тически н уки (ритметик , лгебр , геометрия и мех ник); и 2. Н уките з сред т (последов телно: повърхността н Земят , тмосфер т и небес т). Нито ук з ният , нито кл сификацият н н уките с в р зрез с *традицията* н Кл л-

²⁶ Newton 1706, 315 (пр. Огнян Касабов). Много показателно е научното разбиране за 'време' през целия XVII век: то обикновено се мисли по *аналогия* с понятието 'пространство' и рядко няма самостоятелно значение.

²⁷ MS Add 4005.2, 1-8: *A Scheme for establishing the Royal Society* (съставен 1703; издаден частично от първия голям биограф на Нютон в Brewster 1855, 102-104) – метанаучен, институционален документ в седем варианта, който разглежда класификация на знанието, отделните предмети на изследване и техните цели.

²⁸ Brewster 1855, 102.

ското гружество, т к че този документ трябва да се разглежда в институционален контекст, доколкото е и гминистративен²⁹. При всички положения обаче първичният принципите повтарят тематическия преглед на смисъла на Нютон – с мотото устройството не кдемият ще съвпадне с устройството на природата.

Това, което Нютон открива в тематиката, е хармонията и елегантността. Преразказът от един теологически ръкопис³⁰, можем да кажем, че за него Истината винаги ще бъде откривана в простотата, не в множествеността или объркването на нещата и мислите, а в привидно рязкообращен, неговата вътрешна структура, разбрана философски, е максимално изчистена.

И може да кажем накратко, че природата е изключително проста и съгласува се с себе си³¹.

Защото природата стои в изключително съгласие и последователност със самата себе си [...] И тъй природата е изключително съгласувана със самата себе си и изключително проста ...³²

...Защото природата е проста и не се отдалечава от простотата и прекомерните причини. [...] тъй като природата е винаги проста и всякога съгласувана със себе си³³.

Може и още, но толкова е достатъчно. През цялото време Нютон търси тази повторимост и простота (за ето лон можем да примерим вземем универсалната *еднородност* на простотата). Синтетичният геометричен метод за редица, следвайки Евклид, че тази съгласуваност е не само ценна, но и реална – за разлика от безкрайно малките на Лайбниц, Нютон смята, че собствените му флуенти и флукии съществуват и действително са част от *rerum natura*. А на ифундаментални причини за съгласуваността, казва Нютон, е Бог. Тази теологическа и ученическа – за простотата и универсалността на законите – от този момент нататък става основният знаменителен в знаменитостта за природата; и до днес.

Опитът микро- и макросветът да бъде обяснен в един-единствен координатен

²⁹ В своето изследване на историята на Кралското дружество Хънтър отбелязва, че досега ръкописът се е възприемал аконтекстуално и не е забелязана връзката с други подобни реформаторски опити през XVII век, в чиято традиция се вписва Нютон – Hunter 1986.

³⁰ Yahuda MS 1.1a, 14', във Manuel 1974, 120. Точно в тази част ръкописът е без задрасквания и корекции.

³¹ „Dicam tamen breviter quod natura valde simplex est et sibi consona.” – Newton 1962, 321.

³² „For Nature is very consonant and conformable to her self [...] And thus Nature will be very conformable to her self and very simple...” – Newton 1717, 351, 372 (по превода на Огнян Касабов) Идентични са твърденията (и страниците) в последното, четвърто издание – Newton 1730.

³³ Първото цитирано изречение се появява във всички издания на *Принципи*: „Natura enim simplex est & rerum causis superfluis non luxuriat.” – Newton 1687, 402; Newton 1713, 357; Newton 1726, 387. Следващото е вследствие на разширените обяснения и поправки във второто издание: „[...] cum ea simplex esse soleat & sibi semper consona.” – Newton 1713, 357-358; Newton 1726, 388. За връзка между т.нар. „бръснач на Окам” [entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem] и това първо правило за изследване на природната философия, вж. Thorburn 1918, 349-350.

р мк е н ъ-упоритият и продължителен експеримент н Нютон. Това , което ост в об че, с две р злични книги – *Принципи* (н големите тел) и *Оптика* (н м лките ч стици). Не к зв м, че Нютон не е бил дост тъчно синтетичен в своя подход, по-скоро илюстрир м едно стр нно р змин в не между идеите и понятията , с което з почн х в с мотон ч ло.

Свързване, разминаване и заключение

Ккво може г се к же след тези четири схем тиз ции, които се пресич т и следв т. Първо, те описв т четири р злични системи – (I) методологическ , (II) систем н микро- и (III) м кроструктур т и (IV) систем н бсолютн т метричн структур . Това , което свързв геометрията (синтетичния метод н дравните), лхимията , динмик т и метричното простр нство, е простот - т н *пораждането*: чрез построение, чрез живителен принцип, чрез сил , чрез *effectus emanativus*. Всичко това – обобщено и приближено – се свежг до творческ т деятелност н Бог. Именно з това Той е геометър, не ритметик; неговото дело е същностно синтетично в р збир ният н Нютон.

Всяк едн от тези четири идеи об че не успяв г издържи н понятизир нето ъ постф ктум. Геометрията още през XVIII век бив з менен от м тем тическия н лиз в тълкув нето и р збир нето н *Принципи*; живителното н ч ло се изп ряв с институцион лизир нето н химията и нейното н учно и кв нтифицир но р збир не з к чество; причините з гр вит цията прест в т г бгд т проблем именно при препонятизир нето н целите в н ук т ; Бог просто бив ост вен извън н учните скоби. Изобщо не е случ ъно това , че неонютонистството е много по-мощно от Нютонов т философия н природ т . Чрез поет нното и неумолимо понятизир не повечето съдбоносни теми з Нютон се превръщ т в проблем от историята н философията и н ук т , не в проблем з нейното бъдеще, к кто се е н дяв л той. Още по-в жно е, че понятизир нето н тези идеи е дело и н с мия Нютон.

Нек з върш с едно клише: историята не е с мо това , което сме н следили и усвоили, но и това , което сме з бр вили. Ако об че се з пит ме – *как това, което сме забравили или изключили, участва в самата история*, то тог в сти- г ме до позн тите обяснения з несъзн в ното или постмодерните изследв ния н м ргин лиите; в тях им много евристик , но няма дост тъчно изследв не н историческото време в н ук т . Това , което ми се струв допълнително, но съществено, е току-що спомен тото: в историята н зн нието им *постоянно разминаване между идеите и понятията*. Р змин в нето може г обясни к к з бр веното продълж в г влияе, к к институцион лизир нето всъщност изкривяв контекст , к к историята им дълбоки вътрешни н прежения. От друг стр н , р змин в нето между идеите и понятията не с мо може г обясняв , но от своя стр н то пор жг определени явления: мрежови и непостоянни отношения между учените; йер рхиз ция при обл стите н изследв не и футуристични институцион лни н учни пл нове з р звитие н зн нието; столетни т р дии, които се движ т в едн и същ посок н все по-дет ълно понятизир не в р мките н едн и същ идея; изнен гв ши нер збир телств при н учните

спорове и често срещано 'невнимателно четене'; и учни открития и идеи, които обаче остават без никакви видими исторически последици, докато някоя група, по-късно, уж повтаряйки същото твърдение, някаква „внезапно“ променя понятиеността чрез експерименти... Ето това е и причината *Принципи* да не се четат: не идеите, понятизирането им е по-съществено за учените, т.е. не Нютон, а примерът на неонютонистството на Леонард Ойлер.

Ако се запитаме обаче: как изобщо се появяват и рождени новите идеи или едно ново понятие, то отговорът е винаги конкретен и контекстуален и тук не бих трябвало да имам исторически принцип. Единственото, което се запита постоянно, е разместването, което ни е рече история. И е ясно, че това не са факти: нито идеите, нито понятията са факти, т.е. неща, върху които може да им изгради еднодушно съгласие. Именно защото не става дума само за факти, за това и научният промяна е биваща³⁴. В този смисъл може да се продължи да се говори за революция – това е постоянното връщане на згиги едновременно с това (което е същото) и лична непрекъсната промяна. Квото всъщност значи *revolvere*³⁵: *разминаването между идеите и понятията*.

Библиография:

Brewster, David (1855) – *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton*, в 2 тома, том I; Edinburgh: Thomas Constable & Co., 1855, 478 с.

Dobbs, Betty Jo Teeter (1975) – *The Foundations of Newton's Alchemy, or "The Hunting of the Greene Lyon"*; Cambridge: Cambridge University Press 1975, xvi-300 с.

——— (1991) – *The Janus faces of genius: the role of alchemy in Newton's thought*; Cambridge: Cambridge University press, 1991, xii-359 с.

McGuire, J. E. (1970) – Newton's "Principles of Philosophy": An Intended Preface for the 1704 Opticks and a Related Draft Fragment; във *The British Journal for the History of Science*, том 5, номер 18, декември 1970, с. 178-186

——— (1978) – Newton on Place, Time, and God: An Unpublished Source; във *The British Journal for the Philosophy of Science*, том 11, номер 2, юли 1978, с. 114-129

Newton, Isaac (1687) – *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*; Londini – Jussu Societatis Regiæ ac Typis Josephi Streater. Prostat Venales apud Sam. Smith ad insignia Principis Walliæ in Coemeterio D. Pauli, aliosq; nonnullos Bibliopolas: Imprimatur S. Pepys, Reg. soc. Præses, 1687, viii-510 с.

——— (1706) – *Optice: Sive De Reflexionibus, Refractionibus, Inflexionibus & Coloribus Lucis. Libri Tres. Accedunt Tractatus duo eiusdem Authoris de Speciebus & Magnitudine Figurarum Curvilinearum, Latine scripti.*, превогач Samuel Clarke; London: impensis Sam. Smith & Benj. Walford, 1706, 348 [414] с.

——— (1707) – *Arithmetica Universalis; sive de Compositione et Resolutione Arithmetica*

³⁴ В периода, за който говоря, тя трае горе-долу сто и петдесет години (разбира се, 1543 и 1687 са събитията-рамки предимно от наша гледна точка). В определени моменти интензивността на разминаването се увеличава, в други затихва – някакви ритмични исторически периоди.

³⁵ Както е добре известно, 'революция' започва да се използва в смисъла на 'радикална научна промяна' през XVIII век. Нютон все още не мисли себе си в тези категории. Точно обратното, той дори идеологически се стреми към древността, към *prisca sapientia*, защото античната и раннохристиянската мъдрост е била опрочена, подправена в нейната първоначална святост и истина. Тази идея също ще бъде понятизирана и от 'ценност' за физиците Античността бавно ще се превърне в 'история'.

Liber. Cui accessit Helleiana Aequationum Radices Arithmetice Inveniendi Methodus, nog общ м рөг кця н William Whiston; Cambridge/London: Typis Academicus/Benjamin Tooke, 1707, 343 с.

—— (1711) – *Analysis per Quantitatum Series, Fluxiones, ac Differentias: cum Enumeratione Linearum Tertii Ordinis*, nog общ м рөг кця н William Jones; Londini: ex officina Pearsoniana, 1711, [xii-]101 с.

—— (1713) – *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica. Auctore Isaaco Newtono, equite aurato. Editio secunda, auctior et emendatior*, II изг.; Cantabrigiae, 1713, [xxiv-]484 с.

—— (1717) – *Opticks: or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light. The Second Edition, with Additions*, II р зширено изг.; London: W. Bowyer, 1717, 382 с.

—— (1726) – *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica, Editio tertia aucta & emendata*, III изг.; Londini: Apud Guil & Joh. Innys, 1726, xxix-537 с.

—— (1730) – *Opticks: or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light. The Fourth Edition, corrected*, IV изг.; London: William Innys, 1730, 382 с.

—— (1962) – *Unpublished scientific papers of Isaac Newton: a selection from the Portsmouth collection in the University Library, Cambridge*, превог ч А. Rupert Hall u Marie Boas Hall, nog общ м рөг кця н А. Rupert Hall u Marie Boas Hall; Cambridge: Cambridge University Press, 1962, xx-416 с.

—— (1967-1981) – *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, в 8 мом , nog общ м рөг кця н Derek Thomas Whiteside; London/New York: Cambridge University Press, 1967-1981

—— (1999) – *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy; A New Translation*, превог ч I. Bernard Cohen u Anne Whitman; Berkeley: University of California Press, 1999, xviii-968 с.

—— (2004) – *Philosophical Writings*, поегуу "Cambridge Texts in the History of Philosophy"; Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 190 с.



Руж Смилев е преподавател по история и политическите идеи и съвременна политическа теория в катедрата „Политология“ на Софийския университет. Доктор по политически науки от Централноевропейския университет в Будапеща, той е завършил и философия в Софийския университет. Специализирал е политическа философия в Оксфорд. Дисертацията му върху вторитет и демократизацията получавана през 2006 г. второстепенна звание-добр докторска дисертация на Централноевропейския университет.

Ружа Смилова

ОБЕЩАНИЯТА НА АТЕИСТА

*Не трябва да се проявява никаква толерантност към онези,
които отричат съществуването на Бога.
Обещанията, договорите и клетвите, които са спойката
на човешкото общество, нямат стойност за един атеист.
Отказът от Бога, дори само в мислите, разрушава всичко.*

Джон Лок, Писмо за толерантността

Началната точка на анализ в този текст е защитата на религиозната толерантност, предложен от Джон Лок в *Писмо за толерантността* (1689 г.). От обсега на тази толерантност обаче се либерализм изключват теистите, защото те според него заплашват с възгледите си обществото. Основният теоретичен проблем, който дискутирам в този текст, е дали тезата на Лок, че теистите са обществен заплаха, защото за тях обещанията и договорите нямат стойност, е валидна. Анализиратки аргументите в *Левитан* (1651г.), които Томас Хобс отпори срещу Безумец-теист, аз явил, че не е противно на здравия разум да не спазват договорите (когато от това може да извлече полза), позовавам, че и за теист спазването на договорите може да има стойност. Същото тезата на Лок, че възгледите на теистите не бива да бъдат толерирани, губи основния си аргумент: доколкото договорите могат да имат стойност и за теистите, те не са непременно заплаха за обществото. Тъкмо може би трябва да бъдат толерирани от гражданските управници, чиято грижа е единствено защитата на гражданските интереси на хората.

Накрая в текста позовавам и вътрешните ограничения пред подобни хобсовски защитни задължителности и нормите и за теистите. Доколкото тя изцяло рече защитата на гражданските ползоти, генерирани по този начин морални и по-

литически з дължения им т условен, не к теогоричен х р ктер. Това е сериозен недост тък, доколкото норм тивн т вселен – „мор лно з дължителното” – не може г се сведе до носещото м ксим лн полз в дългосрочн перспектив . Тя включв пр в и мор лни з дължения с к теогоричн норм тивн сил , поне отч сти нез висим от „р зумн т ” к лкул ция н оч кв н т полз от тях.

Джон Лок за религиозната толерантност

В *Писмо за толерантността* Джон Лок издиг и з щит в тез т з религиозн толер нтност към другояверците и ин комислещите. З г обоснове подобн толер нтност, Лок н стояв г се „р згр нич т точно з г чите н гр жд нското упр вление от тези н религият и г се уст новят спр ведливите гр ници между тях”¹. Без подобно стриктно отгр нич в не унищожителните спорове между претендир щите г се гриж т з душите н гр жд ните и з ним в щите се с гр жд нските дел не бих стихв ли. З г чите н гр жд нското упр вление и н църкв т според Лок с не просто р злични и стриктно р згр ничими – те с несъвместими. Първото им з цел г „осъществяв , съхр няв и р звив гр жд нските интереси”², док то з г ч т н религият и Църкв т е доброволното орг низир не от стр н н гр жд ните н „публично богослужение по н чин, смят н от тях з угоден н Бог и спом г щ з сп сението н душите им”³. Сп сението н душите не е сред гр жд нските интереси, които з Лок се огр нич в т до „живот , свобод т , згр вето и отсъствието н телесни стр г ния, к кто и притеж в нето н т кив външни бл г к то п ри, земя, къщи, мебелировк и т.н.”. З дълженият н гр жд нския упр вник с „чрез безпристр стното прил г не н едн кви з кони г осигури н всички к то цяло и всеки поотделно спр ведливото притеж в не н нещ т , свърз ни със земния живот”⁴. З г изпълняв тези си з дължения, „гр жд нския упр вник е въоръжен със сил т и мощт н всички свои под ници, з г н к зв онези, които н руш в т пр в т н другите”⁵. Оттук Лок з ключ в , че „цял т юрисдикция н гр жд нския упр вник з сяг с мо тези гр жд нски дел ... и не може и не бив г се р зпростир върху сп сението н душите”⁶.

Аргументите в подкреп н тез т з подобн огр ничен юрисдикция н гр жд нското упр вление с основно три.

Първо, Бог не е поверил н упр вник гриж т з душите в по-голям степен, отколкото н всички ост н ли. В подкреп н т зи своя тез Лок привежд ре-диц говоди. (1) Бог не би г л толков голям вторитет н едн н г други, че първият г може г ги принуди г прием т религият му, (2) г в нето н съгл сие също не е основ ние з вторитет по отношение сп сението н душите, доколкото сп сението е личн отговорност, която не може г бъде поверен

¹ Джон Лок, *Писмо за толерантността*, превод Св. Малинов, „Сиела”, 2008, стр. 33.

² Ibid.

³ Ibid., стр. 37.

⁴ Ibid., стр. 34.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

н избор н груг. Нещо повече, според Лок (3) никои не може, дори и г жел е, г подчини вяр т си н з поведите н груг, доколкото сил т н истинск т религия се състои във вътрешн т и пълн убеденост н гуш т , вяр без убеденост не е вяр .

Второ, гр жг нският упр вник не може г се грижи з гушите, з щото вл стт му е единствено външн сил . З сп сението е необходим вътрешн убеденост н ум , външн т сил – з поведи, подкрепени със (з пл хи з) употреб н принуд , които с единственият специфичен инструмент н упр вник , не мог т г я осигурят.

И трето, дори и принуд т г можеше г г р нтир вътрешн убеденост н ум , то в съвсем не би г р нтир ло сп сението н гушите. Причин т з то в е, че според Лок „им с мо едн истин и с мо едн път към Небето”⁷, която ням к к г бѣде открит от хор т , ко те сяпо се подчиняв т и вярв т в религиозните доктрини, н л г ни им от техните упр вници. То в е т к , р збир се, з щото гр жг нските упр вници, к кто и всички ост н ли хор , спокойно мог т и г греш т в избор си н религиозн доктрин . Доколкото в свет им множество противоречиви, несъвместими религиозни доктрини, религиозн т истин е с мо едн , то в би обрекло всички освен гр жг ните н едн стр н , им л късмет г им н ложи пр вилн т религиозн доктрин , н вечн смърт. Според Лок именно тук е бсургът – вечното щ стие или стр г ние н определен човек „г з виси с мо от мястото, където той е роден”⁸. Доколкото сп сението е личн отговорност, то не може и не бив г з виси от подобни случ ъности – г е въпрос н чист късмет. Нещо повече, док то гр жг нският упр вник би могъл г компенсир гр жг ните в случ ън допусн ти от него грешки в упр влението, н несли вреди н техните гр жг нски интереси, то по отношение н духовните им интереси подобн компенс ция е немислим . Т к вяр по з повед н упр вляв щия (ког то н л г н т от него религиозн доктрин се ок же погрешн) може г доведе до вечн гибел – з която не може г им нито компенс ция, нито пр во н втори опит.

Присъединяв нето към църкв и изповядв нето н религия следов телно трябв г бѣде въпрос изцяло н доброволн и свободен избор. И м к р дел т в църкви те – тези доброволни обществ з публични богослужения, целящи сп сението н гушите – г трябв г бѣд т регулир ни от пр вил и вътрешни з кони, н л г щи определени з гръжения н техните членове, оръжият з н л г нето н тези пр вил не мог т г бѣд т външн сил и принуд , единствено „увещ ния, предупреждения и съвети”, и с мо в кр ен случ ъ – отлъчв не. Църкв т не може г си служи с принуд , г н л г н к з ния с външн сил , нито г з сяг гр жг нските интереси н своите членове. Всички тези средств и прерог тиви с в рсен л н гр жг нския упр вник и к кто отбеляз хме, ням т отношение към въпросите н вътрешн т убеденост, вяр т и сп сението н гушите.

3 Лок р зделението н Църкв т и гръж в т е н пълно симетрично: к кто

⁷ Ibid., стр. 36.

⁸ Ibid., стр. 37.

държ в т не бив г се меси в религиозните дел , т к и Църкв т не бив г си присвояв светски з г чи, „тъй к то с м т Църкв е нещо бсолютно отгелено и съвсем р злично от държ в т . Гр ниците и от двете стр ни с строго определени и нен рушими. Този, който смесв двете обществ , които по своя произход, цел, з г чи, к кто и във всичко ост н ло с свършено ясно р зделени и с безкр йно р злични едно от друго, всъщност се опитв г сбере в едно Небето и земят – тези н й-р зделени и противостоящи си нещ ”⁹.

Реш в щият говор н Лок з религиозн т толер нтност е, че по отношение възможностите з позн ние н истинск т религия и н верния път з сп сение хор т по природ с р вни – и съответно никоу – нито гр жд нски упр вник, нито Църкв , ням пр вото г принужд в друго г следв религиозн т доктрин , която те смят т з пр вилн . „Хор т не мог т г бгд т принудени г бгд т сп сени, нез висимо г ли жел ят тов или не; и следов телно ког то всичко е опит но, те трябв г бгд т ост вени н собствен т си съвест”¹⁰. Толер нтността изискв също т к ин комислието г не бгде използв но и к то претекст з потъпкв не н гр жд нски пр в и интереси н отгелните гр жд ни.

Изключенията и специалният случай на атеиста

Според нглийския философ об че з дължението з толер нтност им огр ничен обсег. Упр вниците не с дължни г толерир т (1) мнения, противни н човешкото общество или н мор лните пр вил , необходими з съхр неннето н гр жд нското общество, к кто и (2) т кив , които си присвояв т прерог тиви и претендир т г им т вл ст н г другите смъртни в гр жд нските дел и по религиозни въпроси и оспорв т всяк вл ст, упр жняв н от неприн глеж щ към тях упр вник. Не се дължи толер нтност и н (3) църкв , която изискв от членовете си с встъпв нето си г служ т н груп вл детел, к кто и (4) към онези, които отрич т съществув нето н Бог .

Изключв нето н тези четири групи от обсег н религиозн т толер нтност – и особено н к толиците и теистите, често е р зглежд но от комент торите н Лок к то н й-голям т непоследов телност в з щит т му н религиозн т толер нтност. К кто к толицизмът, т к и теизмът с форми н вяр и убеждения и к то т кив не би трябв ло г подлежа т н с нкции от стр н н гр жд нския упр вник, доколкото инструментите му – принуд чрез външн сил – с неподходящи з постиг не н промян в убежденият и вяр т .

Спр ведливостт изискв г отбележим об че, че т зи непоследов телност е с мо привидн . Аргументите н Лок з толерир не н ин комислещите, р зглед ни н кр тко по-горе (които целят г р нтир не н м ксим лн възможност всеки с м г търси сп сение н душ т си и с м г носи отговорност з тов), с от религиозен х рктер и по ник къв н чин *не изключват* възможността з нетолер нтност към групи, к кто религиозни, т к и други, които предст вля

⁹ Ibid., стр. 46.

¹⁰ Ibid., стр. 55.

В тазплахзагржданските интереси наостналитегрждани. Нпротив, толерантносткъм религиозните групи според Лок е дължим само при условие че теувжватгржданските интереси на своите членове и навсичкиостнални. Толерантността е само избор на път за спеление нагушите – в този избор всекому трябва да бъде гарантиран пълна свобода и доброволност. Гржданските интереси, както посочих по-горе, нямат нищо общо за Лок с религиозния избор на подобен път – и затова по отношение на тях могат да бъдат съвсем различни принципи. Нетърпимост и преследване не е приемливият отговор към тазплахшите гржданските интереси наостналите – независимо от това дали мотивите за тазплах са религиозни, егоистични или някакъв друг вид. И четирите групи изключени възгледи в една или друга степен предствляват подобна тазплахзагржданския ред, гарантиращ спеление нагржданските интереси навсички. Накратко, аргументите за тазковете изключване са изцяло *политически или прагматични* и съответно не включват непоследователност в концепцията на Лок.

По същество първата и четвъртата група изключения са съвсем сходни – не могат да се толерират опонирани обществото морални възгледи. *Атеизмът* според Лок е опонирани обществото, доколкото за теистически обещания, договорите и клетвите, т.е. „спойката на човешкото общество“, нямат стойност. Интересно е, че бившият либерализм подкрепя преследването не само на проповядващия публично атеизъм, но и на „честния“ теизъм – доколкото според него „откънат от Бог, дори само в мислите, разрушава всичко“¹¹. Свободата на съвестта, основен либерален принцип, последователно зачитана от Лок по отношение на други морални и религиозни възгледи, тук очевидно е компрометирана.

И все пак случаят на теистите е специален и заслужава отделно внимание – на първо място защото нищо в съдържанието на проповядваните от тях възгледи за несъществуване на Бог, за лъжовността на Библията, за невярвателност на чудесата и Откровенията и т.н. не поддържа пряко и експлицитно неспеление на тазплахженията да се изпълняват договорите и да се гържинат клетвите, за което са обвинявани. Извеждайки от него неясни следствия от космологичните и други неморални похвалителни тези на теистите се нуждаят от допълнителни аргументи.

Лок обаче в *Писмо за толерантността* не привежда аргументи в подкрепа на тезата си, че за теистически обещанията нямат стойност (и затова той предствлява тазплахза обществото и не бива да бъде толериран). Тези положения са взети от него за самоочевидни истини, широко споделяни от съвременниците му.

И все пак какви са аргументите в подкрепа на тезата, че за теистически обещанията и договорите нямат стойност?

¹¹ Ibid., стр. 75.

Обещанията на атеиста

В *Опит върху човешкия разум* (1690 г.) Джон Лок заявява: „Това, че хората трябва да спазват своите договори, е без съмнение голямо и безспорно правило на нравствеността“¹². За Лок (както според него и за всеки християнин, който очаква щастие или нещастие в друг живот) обаче основното задължение на разумния човек е заявено категорично, ясно и едно: „Защото Бог, който им възвраща вечния живот и смъртта, иска това от нас“¹³. Оттук директно следва, че след като единственото основание за спазването на обещанията е Божията воля, атеистите отричат съществуването на Му, тогава те няма да имат основание да ги спазват и следователно за тях те не са задължителни. Това очевидно ги прави обществено опасни. Трябва специално да се отбележи, че те са особено опасни в рамките на политическата концепция на Томас Хобс, която отговаря на договорите между гражданите на основата на политическия ред и неговата легитимност и значение.

Знаменитият му по-възрастен сънародник Томас Хобс също така е ясно, че спазването на договорите е „безспорно правило на нравствеността“. Нещо повече, защитникът на абсолютен монархия приписва в *Левиатан* (1651 г.) на това правило следващият естествен закон: „третият естествен закон е, че хората трябва да изпълняват спогодбите, които са сключили“¹⁴.

Въпреки това първоначално съгласие между Хобс и Лок (доколкото и да могат знаменитите британци за щастие да договорни теории за легитимността на управлението и съответно и за да могат да изпълняват задълженията за спазване на договорите е жизненоважно за успеха на теориите им) и тук обаче не либерализмът влизва директно според защитника на абсолютен монархия. Тъй като въпреки високата степен на това, който Хобс дава на задълженията за спазване на договорите, за Лок позицията на Хобс остава неприемлива, доколкото *изключва* каквото и да е позоваване на Бог в обосноваването на задълженията за спазване на договорите. В същия парagraф от *Опитите* Лок противопоставя своята (и не всички вярващи в спазването на християнските) позиция на Хобс, според който спазването на договорите е задължително само „защото общественото мнение иска това и Левиатанът ще те накаже, ако не постъпиш така“¹⁵, не защото Бог иска това. Т.е. за Хобс и неговите последователи вярването в съществуването на Бог няма пряко отношение към задълженията за спазване на договорите. Следователно според тази позиция за атеистите също може да е ясно, че вярването в задълженията за спазване на обещанията и договорите и затова не предствляват непременно заплаха за обществения ред. Съвременниците на Хобс очевидно са приложили в аргумента му за задълженията за спазване на договорите и мерените да подкрепят подобен извод и съвсем закономерно са го подготвили в теизъм.

Необходимо е да се вземе предвид позицията на Томас Хобс много по-

¹² Джон Лок, *Опит върху човешкия разум*, превод Руси Русев, София 1972 г., стр. 65.

¹³ Ibid.

¹⁴ Томас Хобс, *Левиатан*, София, 1970 г., с. 154.

¹⁵ Лок, *Опит*, с. 65.

гет илно. Спомен хме, че той е бил обвиняван от съвременниците си в теизъм, к то редиц неговите текстове подложат на критика и двойствено тълкуване¹⁶ Въпреки експлицитните му опити да се дистанцира от тази непопулярна (и опсн по това време)¹⁷ позиция.

В *Левиатан* той предлага редица аргументи, с които цели да покаже, че дори и з теист спазването на обещанията може да е изгубително, и следователно той не предствлява непременно изгода за обществото и гражданските интереси на обикновените хора. Имат предвид известните аргументи на Хобс срещу Безумец (*The Foole*)¹⁸ от глава 15 на *Левиатан*. Въпреки успеха на тези аргументи, които ще покажат по-голямо, те и до днес остават в тителна тревожна нота на Хобс.

След предствянето на третия естествен закон, „хората трябва да спазват спогодбите, които са сключили“, който е „първоизточникът на гражданското право“, за щото това, което не е било сключено предствително никв спогодба... всеки им престо върху всичко, никвко действие не може да бъде несправедливо... и смятаме дефиницията на несправедливост е: неизпълнение на спогодба“¹⁹. Хобс разглежда възможността на Безумния, който е „кзвил на себе си, че неговия свят няма гражданско право“²⁰. Безумният теист („за щото същият безумец е казал на себе си, че няма Бог“²¹) твърди, че който изпълнението, това и неизпълнението на спогодбите не противоречи на гражданското право, когато то е в интерес на някого. Също и че несправедливостта (т.е. неспазването на спогодбите) е в съгласие с гражданското право, който диктува на всекиго да върши това, което е добро за него, дори и с цената на силата, която няма да го попречи от това. Изводът на Безумния от това е, че след като това поведение не противоречи на гражданското право, то не може да противоречи и на гражданското право, за щото в

¹⁶ Почти половината от *Левиатан* е посветена на отношението религия – държава. Но анализът на Хобс на тази тема съвсем не е еднозначен. Най-често приважда в тази връзка е 3-та част на *Левиатан* – „За християнската държава“, посветена на темата за съвместимостта на подчинението на гражданските закони (заповедите на смъртния бог *Левиатан*) с това на Божествените закони. Хобс цели да покаже, че не само няма напрежение между двата вида закони, но и подчинението на *Левиатан* е необходима част от подчинението на Бог. Дори и тази теза е най-малкото неортодоксална. Но по-непосредствената причина за подозренията в атеизъм е пространната критика на дълбоко погрешните според Хобс съвременни му представи за рая и ада. Според него понятията за вечно проклятие и рай са метафорично използвани в Библията и не бива да им бъдат приписвани, както често се прави, натуралистични характеристики като телесни страдания и удоволствия. Ясно засвидетелстван там е и скептицизмът му относно употребата на чудеса и откровения за поддържане на вярата в Бога.

¹⁷ В периода 1666–1670 г. Британският парламент обсъжда два законопроекта срещу атеизма и светотатството, които предвиждат затвор за подобни възгледи. В обсъжданията на комисията по законопроектите експлицитно се споменават редица позиции (като съмнение във вечните мъчения на грешниците в ада, безсмъртието на душите), много от които Хобс вече открито е защитавал в *Левиатан* (1651 г.). Във връзка с това през 1668 г. е създадена и специална комисия, разглеждаща въпроса дали *Левиатан* не трябва да се изгори, както и дали и авторът му не бива да бъде осъден за еретизъм. Законопроектите в края на краищата не са приети, но за мнозина анализатори тези събития най-вероятно са променили възгледите на самия Хобс по посока на по-категорична подкрепа на религиозната толерантност. За повече детайли около дебатите за религиозната толерантност през втората половина на XVII в. и за позицията на Хобс по тях, виж Curley, „Hobbes and the Cause of Religious Toleration“.

¹⁸ Препратката тук е към Псалм 13:1 „The Fool has said in his heart ‘There is no God’“ („Рече безумец в сърцето си: „Няма Бог““).

¹⁹ Томас Хобс, *Левиатан*, с. 154.

²⁰ *Ibid.*, стр. 155.

²¹ *Ibid.*, стр. 156.

противен случ и спр ведливостта не би бил нещо добро. Хобс отбелязва, че пор ги подобни привидно верни и бл говидни р зсъждения безчестията, ког то е успешно, е предствяно з добродетел, неморлни и неспр ведливи действия биват опрвг в ни к то н и-р зумни, ког то допринсят н и-много з извлчнето н няк кв полз з извършителите им.

Хобс издиг няколко рзумент срещу тезта н Безумния. Но преди тов той први в жнт уговорк, че з гължението з спзв не н спогодбите не к с е случите, ког то им ме „взимни обещаия, з които не е сигурно, че ще бгдт изпълнени от еднт или другт стрн, ког то ням учреден гржгнсквлст, н която г се подчиняват и двете стрни, з щото ткив обещаия не с никкви спогодби”. Т.е. според Хобс в тези случ и н неучреден гржгнсквлст спзвнето н обещаията може г е противно н зрвия рзум и съответно – не може г бгдз гължително. Основният зтзи позиция н Хобс с изложени прострнно в предходните глави 13 и 14 н *Левиатан*. Там преживелият ужсите н гржгнските воини британски философ описва рисковете н естественото състояние н човек, в което отсъстват политическвлст и рег. При ткив условия еднострнното спзвне н естествените зкони и н обещаията е противно н зрвия рзум – з щото то поствя хорта в уязвим спрямо остните позиция²², зплшв животим и следовтелно не може г бгдз гължително (доколкото е в рзрез с основния естествен зкон, изисквш гржз собствения живот).

Релевните з рзумент н Хобс срещу безумеца случ и с (1) ког то еднт стрн вече е изпълнил з гълженията си или (2) ког то им сил, която може г я принуди г ги изпълни. В тези случ и Хобс смята, че неспзвнето н спогодбите противоречи н зрвия рзум. Основният му зтвърдението, че е против зрвия рзум г не се спзвта договорите, с, че:

Предприемнето н действията, з които действията рзумно може г очквг причинят гибелта му, не може г е рзумно, дори и ког то пор ги непредвидим късмет се окже, че те с му донесли вместо гибел полз.

В състояние н воин, ког то им шнужд от съюзници з оцелявнето си, е нерзумно г им з явиш, че смят ш з н пълно рзумно г ги ммиш. Именно тов е, което Безумецът з явява, твърдейки, че спзвнето н договорите не вин ги е з гължително. Ико ткив човек бгдз приет в едн общност, целящ възимнз щит н членовете си, то тов би стнло с мо пор ги нерзумн грешк н остните, които ткив доброволно бих се оствили г бгдт експлоатирани от безумеца. Доколкото би било нерзумно от стрн н безумеца г очквг остните вин ги (дори след к то добре с го опознали и с изпитали н гърбси неговат неблгондежност) г првят подобни грешки и г го приемта з

²² Редица съвременни интерпретатори на Хобс описват естественото състояние на човека – „войната на всеки срещу всеки”, със средствата на съвременната теория на игрите като една „Дилема на затворниците”, където доминантната стратегия на всички е да не спазват обещаията си (защото има риск, ако ги спазват, да бъдат експлоатирани от другите). Това води до по-лошо за всички – както колективно, така и индивидуално погледнато – резултат. Най-значимите подобни концептуализации на Хобсовото естествено състояние дължим на Дейвид Готие (Gauthier, 1969), Джийн Хемптън (Hampton, 1986) и Грегъри Кавка (Cavka, 1986).

член на своята общност въпреки неговите измисли, той би трябвало да заключи, че е против здрава разумност неспознатите спогодбите.

С последното заключение Хобс успешно е показал, че безумецът не истински би бил глуп когато смята, че е в съгласие със здрава разумност неспознатите спогодбите: това може да му донесе гибел, при тази и тежка перспективна поемна нето на рисковете (които могат или иначе носят по-малка външна с възможна *безкрайна загуба* ползи) е неоправдано.

Съвременната теория на игрите добре обяснява механизма, по който възниква нето и стабилизирането на сътрудничество в групи (или изградена общност с цел защита от враговете, като използван пример на Хобс) е възможно. Това е така, когато имперспективна за по-дългосрочен живот на групата, с възможност за многократно (и неограничени или поне неизвестни брой) повторения на поемна нето и изпълнението на взаимни задължения от членовете ѝ. Приемна нето в нея става с дадена нето на съвсем ограничен кредит на доверие, който се изчерпва в мига, в който съответният член не изпълни своята част от споразумението. Това е известната и добре изследван експериментално стратегия „Tit-for-tat” („квото повикало – толкова се обидило”), последователното прилагане на която при всички възможности за групите да започнат и поддържат изгодни схеми на сътрудничество. Тя изисква сътрудничеството с откъсването изпълни своята част от задълженията до спир моментално и той да бъде напълно изхвърляне от групата. Доколкото този ход – изхвърляне от групата – е предвидим от всеки неин член, той служи като достатъчен негативен стимул за спазване на спогодбите от всички разумни членове на общността. Когато отбележим, че в състояние на война цената на изключване нето от защитната общност е сигурна смърт, става очевидно и нерзумността на Безумец.

Някои от критиците на Хобс намирали проблем именно с частта от аргумента, която предположава *мигновено* и недеждно откриване на простотата на напълно нето и с изключване и последваща сигурна гибел. Доколкото според тях безумецът би поел риска да не изпълни задължението си с момента може със *сигурност да предвиди*, че това ще остане незабелязано и некакто му донесе по-големи ползи от изпълнението му, тази възможност при негова лигнен отговор на Хобс „от здрава разумност” срещу Безумец. Здравият разум в подобни ситуации според тях *не просто допуска, а изисква* неспазване нето на спогодбите: това просто носи по-голяма полза.

Смятаме, че грешката в това възречение трябва да е очевидно от предходното изложение на Хобсовия аргумент. Хобс специално подчертава, че изборът – живот със спазване на задълженията или смърт – е толкова значим, че неговият фон поемна нето на рисковете не може да бъде оправдан. *При подобни радикални избори с толкова голям залог единствено разумната стратегия е играта на*

сигурно. А игрът не сигурно изисква спазването на задълженията²³.

Този аргумент на Хобс от гледна точка изследователите на политическия и моралния му философия, доколкото изглежда влизат в противоречие с основните негови тези и специфично хобсоновски изгледи. Тъй като например, ако беше вярно, че е нерзумно за хората да не спазват договорите, след като веднъж са се възползвали от спазването им от страна на изпълнителите вече за задълженията си пред тях, то логическият аргумент по-горе би могъл да покаже, че и изобмислящите го лица са спазвали първите задълженията си би било нерзумно да откажат да го направят. Това, което отбелязва по-горе, е експлицитно отречено от Хобс, който заявява, че спазването на договорите е задължително само след като веднъж другата страна е изпълнила своята част. Но аргументът на Хобс срещу Безумец, който предстои по-горе, изглежда *толкова силен*, че опроверга задължението за спазване на договорите дори и от първата страна.

Нека видим как се влиза в това. Използвайки метода на „индукцията отзад напред“ (рзсъждайки от гледна точка на времето след събитията, преценявайки как те биха действали, ако са разумни, и на тази база изчислявайки кой е най-разумният избор за нея сама), първата партия в договора би могла да предвиди, че със своите едностранни и първоначални действия по изпълнение на спогодбата може да „принуди“ и последващите да не направят същото, което не искат да се окажат в позицията на Безумец. Това първоначално опроверга не само на договорите дори и от първата партия, стратегическият вариант на взаимноизгодно сътрудничество (група възможности в термините на Хобс).

Ако това рзсъждение е неистинно по някаква причина, то изглежда Хобс сам опроверга веднаж от основните си политико-философски тези, именно че безключното не е обществен договор, без отказ на хората от правта им в естественото състояние и на това разглеждане „смъртния бог“ Левитанс огромни прерогативи, за които може да се разпорича спазването на този договор и да предотврати връщането на всички в ужасното естествено състояние на война на всички срещу всички, хората не биха могли изобщо да го направят. Тук, напротив, се оказва, че хората сами могат да се измъкнат от него, като последователно прилагат веднаж относително елементарна стратегия на поведение – „спазвай правилата на групата и не отказвай с изключване от нея всички, които не ги спазват“.

Тук Хобс като че е поставен пред труден избор: успехът срещу Безумец – теуист (аргументът, демонстриращ разумността на спазването на спогодбите), е купен на прекалено висок цен – аргумент, който, за да е достатъчно силен срещу теуиста, се оказва съкрушителен и цялата Хобсов теоретична конструкция. Хобсовият аргумент срещу теуиста, от който зависи успехът на цялата му концепция, изглежда самозрушителен (self-defeating). Използвайки не само подобни с морозрушителни аргументи в подкрепата на дадена позиция е ясно

²³ В този момент от аргумента срещу Безумца на Хобс не може да не бъде забелязана близката прилика с „облога на Паскал“. Въпреки очевидните разлики в съдържанието на залога – земна смърт (Хобс) и вечен живот (Паскал), логиката на разсъждения до предпочитанията и от двамата избор изглежда аналогична. Това наблюдение изисква по-детайлен анализ (отколкото е възможно тук), доколкото проектите на двамата философи са в други отношения радикално различни.

индикатор за нейната некохерентност. В съдържа телен план тази некохерентност звучи така: спазването на договорите трябва да е задължително за всички (дори и за теиста, когато Леви твърди, че в някои случаи може да пропусне да некаже за неподчинение, но съгледват нито му – не), но когато е така или иначе задължително, то ролята на Леви твърди за почва да отслабва, с това – да се подгрива цялата Хобсовата конструкция.

Вместо заключение: Някои нормативни проблеми с обещанията на Хобсовия атеист

Независимо от високата цена – неконсистентността на теоретичната конструкция, трябва да се признае, че Хобс предлага един силен аргумент срещу тезата на Лок, че „Обещанията, договорите и клетвите, които са спойката на човешкото общество, нямат стойност за един теист“. И за теиста, окзв се, спазването на договорите може да има стойност. С това тезата на Лок, че възгледите на теистите не бива да бъдат толерирани, губи основния си аргумент: доколкото договорите могат да имат стойност и за теистите, те не са непременно за полза за обществото. Тъкато може би трябва да бъдат толерирани от грегжданските управници, чиято грижа е единствено за щитаните грегжданските интереси на хората.

Некваз заключение отбелязва и редица допълнителни ограничения на този Хобсов аргумент. Катоначало – трябва да се отбележи, че успехът му зависи от приемането на редица силни предпоставки, което не е задължително опрвадно. Тъкато с един пример допускването, че извън общността за щитаните хората са изложени на *сигурна смърт* и изборът им е единствено между спазването на договор или претилането на общността или изключването на сигурна смърт. Напълно възможни са редица други сценарии без подобен гримтичен избор. При един от тях, на пример, приангажността към един група (и спазването на задълженията към нея) е достатъчно да грегантират за спазването на живота и дори добър живот, но от това по никакъв начин не следва, че обещанията, дадени на членовете на група, по-слаби и неспособни да навредят на моята група, е разумно, още по-малко – задължително да бъдат спазвани. Тъкато групи е напълно релативно опрвадно (според аргументите на Хобс, релативно по-горе) да бъдат експлоатирани, доколкото това носи смята полза за по-силната група.

Оттук трябва да се заключи, че за разумния теист на Хобс спогодбите действително имат някаква стойност, но те имат *различна стойност за него в зависимост от очакваната полза от спазването им*. Това наблюдение ни позволява да видим и основния нормативен проблем с този вид аргумент: доколкото е била разпозната каквуквация на полза, генерираното по този начин за задължение за спазването на договорите и обещанията е условно, не безусловно – то не е категорично. В логиката и силата на задължението зависи от очакваната полза от спазването му.

Проблемът с подобни условни задължения трябва да е очевиден. Тъкато на пример от групата за щитаните според Хобсовата логика би било не просто

допустимо, р зумно опр вг но – и следов телно – з дължително, г бгд т изключв ни всички, които не мог т г допринес т з по-добр т з щит н ост т н лите членове и не предст вляв т дост тъчн з пл х з тях, ко ост н т извън нея. Или ко бгд т включв ни, з дълженият з сп зв не н договорите към тях бих били зн чително по-сл би, доколкото те не бих им ли дост тъчно силни „козове”, з г си г р нтир т ув жението и верността н ост н лите. В н ъ-кр ъния случ ъ н особено „неизгодни п ртии” (тр ъно болните, инв лигите, непродуктивните, н ъ-сл бите) н ъ-вероятно изобщо не бих им ли възможността г изляз т от естественото състояние и г склоч т к къвто и г е договор. Ако все п к успеят г сформир т груп з въз имн з щит помежду си, тя би бил лесн жертв н по-силни групи, които не бих им ли ник кви „р зумни” основ ния з по-мор лно отношение към членовете н по-сл б т груп – доколкото по-силните с мо бих могли г спечелят от експло т цият им, без с тов г поем т к къвто и г е риск.

Тези и подобни ргументи пок зв т вътрешните озр ничения н едн хобси н-ск мор лн и политическ теория, която се опитв г извежд мор лни норми и в лигни политически з дължения от б зир ни н „згр в р зум” к лкул ции н полз . Редиц с съвременните опити г се предлож т т кив теории – от *Морал чрез съглашение* н Дейвид Готие²⁴ до р злични форми н директен или индиректен консеквенци лизъм к то тези н Рич рг Арнесън²⁵ и Бр г Хукър²⁶. Всички те трябв г отговорят н едно фунд мент лно предизвик телство: норм тивн т вселен – „мор лно з дължителното” – не може г се сведе го и не се изчерпв с тов , което носи м ксим лн полз в дългосрочн перспектив . Тя включв пр в и мор лни з дължения с к тегоричн норм тивн сил , която е поне отч сти нез висим от „р зумн т ” к лкул ция н оч кв н т полз от тях.

Използв н литер тур :

Лок, Джон. Писмо з толер нтността , превод Св. М линов. Сиел , 2008.

Лок, Джон. Опит върху човешкия р зум, превод Руси Русев. София, 1972.

Хобс, Том с. Леви т н. София, 1970

Arneson, Richard. „Consequentialism versus Special-Ties Partiality” in *The Monist* 86/no 3, 2003: 382-401.

Curley, Edwin. “Hobbes and the Cause of Religious Toleration” in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, ed. by Patricia Springborg, Cambridge University Press, 2007.

Gauthier, David. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1969

Gauthier, David. *Morals by Agreement*, Oxford University Press, 1986

Hampton, Jean. *Hobbes and The Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, 1986.

Hooker, Brad. *Ideal Code, Real World*, Oxford University Press, 2000

Kavka, Gregory. *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, 1986.

²⁴ Gauthier, David. *Morals by Agreement*, Oxford University Press, 1986.

²⁵ Arneson, Richard. „Consequentialism versus Special-Ties Partiality” in *The Monist* 86/no 3, 2003: 382-401.

²⁶ Hooker, Brad. *Ideal Code, Real World*, Oxford University Press, 2000.

Хюго Трисграм Енгелхарг-младши е роден в Тексас, 1941 г. След обръщането си в протестанство (1991 г.) приема името Херман (на Герман Аляскски). Завършил е докторантура по медицина (Tulane University, 1972) и философия (University of Texas, 1969). Специализирал е история и философия на медицината, като основните му изследователски области са биоетиката. Понастоящем е преподавател във философията на Rice University и в медицинския факултет на Baylor College of Medicine, Хюстън. Книгите на Х. Трисграм Енгелхарг-младши, макар и не многобройни, имат фундаментално значение за развитието на християнската биоетическа мисъл. Сред тях най-известна е *The Foundations of Christian Bioethics* (2000). Авторът също така е член на множество редакционни колегии на ключови издания като *Journal of Medicine and Philosophy*, *Christian Bioethics* и *Philosophy and Medicine*. Предложеното тук есе е резултат от участието му в конференцията *Култура на смъртта*, проведена в Център за етика и култура при Университет „Нотр Дам“, 2000 г., и е публикувано в *Touchstone. A Journal of Mere Christianity*, в. 14, №5, юни 2001 г.

Х. Трисграм Енгелхарг-младши

ЖИВОТ И СМЪРТ СЛЕД ХРИСТИЯНСТВОТО

Морализацията на религията и културата на смъртта¹

Третото хилядолетие не чак толкова постхристиянско, постматериалистично, посттрадиционно епоха. Вездесъщият префикс „пост-“ подчерта в радикалните промени, които бележат нещото време. Ние преживяхме един радикален фундаментален промяна в собственото ни доминиращо себепознание.

Първо и преди всичко, ние сме след християнството. Вече не живеем в една култура, която не сочи историята от Сътворението, Грехопадението и Изкуплението към Второто пришествие и Страшния съд. Повечето вече и не живеят така, сякаш очакват да бъдат съдени след смъртта или пък светът – след Второто пришествие. В светлината на освободението от църковния контрол маргинализираната богослужебна култура изгубила е корените си в човешкото изкупление историята преминава цяло незабелязано. Християнското послание в публичното пространство сегас често търси израз чрез *lingua franca* и принципите на моралната теория. И най-вече – литургическият живот е изместен в границите на частното пространство, моралният дискурс на публичното пространство е изцяло секуларен. И което е решавашо, рядкост би било да се допусне, че добрата молитва е съществено в житейския моралноправилния збирател. Сегашният морал следва да стои самостоятелно, без да бъде поставян в областта на молитвеното обръщане към Бог.

¹ Бележките, означени с римски цифри, са на преводача и се поместват след края на текста.

Културът и смъртта може да бъде разбран единствено от гледна точка на по-мощен тем за постхристиянската култура, в която се открива мерицата и редицата на културния трансформация, редицата на шест епохи с утвърждаването на вето на ветономността и освобождението като основни. Тези феномени са сродни с маргинализацията на богослужбната култура и маргинализацията на религията – т. е. възглед, че истинният религият се поклавя в морал, който тя поддържа – което пък води до културата и смъртта, утвърждаването на борбата и медицински системи ното с мистицизма и евангелията.

Вследствие от тези метаболитни физически и исторически изгубени ориентации обществото ни не притежава едно единно сетиво за устойчивост или целост на човечеството. В резултат на тези изгубени имаме възможност за алтернативни истории и съперничащи си морални редици на фона на изникващия призрак на nihilism. Смята се, че тези процеси и реакции, които те съответно предизвикват – които могат да бъдат – са по същността си противоречиви.

Трансдиционните християни споменават тези процеси не с нищо друго освен презначенията. В крайна сметка, трансдиционният християнски фокус е върху освобождението чрез подчинение на Бог. За някои групи тези промени бележат внасянето на човешкото развличане и са моосвобождението от деспотичната власт и суеверието. Новата култура не смята себе си за култура на смъртта, за култура на живот и освобождението. Всяка от тези култури се явява спрямо другата контракултура, бележаща дълбинен разрыв в нашата история, внасянето на моралния разрыв и оценката на живота и смъртта.

Загуба на литургическото и морализация

За да разберем възникването на нашата нова култура на смъртта, трябва да се обърнем към дълбоко свързани въпроси. Първият за нас преминава вето от литургическата към постлитургическата култура. Под това разбираме отчасти секуларизацията на един някогаш християнски култур, която в миналото е част от своите моления в публичните пространства и в дълбочините е осветявала живота си с интензивния ритъм на молитва, пост и милосърдна благодатворителност. Моят нализ не е непременно призив за възстановяване на християнството. По-скоро и напоследък той е едно отчитане на съществуването на епистемологичен връзка между моралното знание и духовния живот. Провиденията и богослужение носят моралното знание и разбирателност.

В моята критика студията ще бъде изследвана, без да бъде защитено, това решение – що съждение. Този възглед на мир, подходящо разглежда не само защитените в робите на св. Исак Сирий (613–?)², св. Симеон Нови Богослов (949–1022)³ и св. Григорий

² Вж. например St. Isaac the Syrian, *The Ascetical Homilies of St. Isaac the Syrian*, trans. Holy Transfiguration Monastery (Brookline, Massachusetts: Holy Transfiguration Monastery, 1984), особено слова 52 и 53, стр. 253–265.

³ Св. Симеон подчертава, че ние достигаем до правилното разбиране на богословието единствено чрез ревнието в Божия дух да пазим заповедите. „Също така дори онзи, както казахме, който е научил Св. писание наизуст, никога не ще може да знае и проникне мистическата и божествена слава и власт, скрити в него, без да премине през всичките Божии заповеди, като вземе със себе си Утешителя”. Symeon the New Theologian, *The Discourses*, trans. C. J. de Catanzaro (New York: Paulist Press, 1980), pp. 264–265.

П л м (1296–1359)⁴, к кто и н други мест ⁵. Мор лното позн ние възр ств чрез првилно подреден духовен и литургически живот. З р злик от ин че в жното твърдение н К трин Пиксток относно литургическото изпълнение н философията, н шето твърдение тук з сяг духовното з хр нв не н човешкото сърце к то мор лн и ноетическ ⁱⁱ способност⁶.

Втор т непосредствено свърз н тем з сяг мор лиз цият н религият, под което з им м предвид р збир нето н Късното просвещение, че сърцевин т н истин т н религият следв г се търси в един првдив и мор лен живот. Под силното влияние н просвещенските схв щ ния з религият, м лцин с склонни г призн ят, че щом веднъж мор лният живот бъде отделен от култур т н богослужението, той губи досег с мор лните основ ния, които првилно н сочв т живот ни и предотвртяв т култур т н смъртт. По определение секуларният мор л бив тл ск н към тов г призн е з центр лно р зрешението н кту лните мор лни генти, к то по този н чин уз коняв н личието н борт, доброволните хомосексу лни ктове и медицински систирното с моубийство, к кто и евт н зият. Тог в, чрез утвържд в нето н свободния избор, р зрешението ст в стрнично огрничение не просто к то източник н вл ст, к то втономен избор, който следв г се оценяв с м з себе си⁷. Р зрешението н мор лн т немощ н н ш т култур лежи във философията к то скетическо, ноетическо н чин ние, не к то дискурсивно интелекту лно усилие⁸.

От християнството към култа на разрешението

З г измерим периметър н култур т н смъртт, трябва г преценим колко р дик лно постхристиянск е ст н л н ш т култур. От призн в нето н негелят в 321 г. от св. Константин до култ към р зум ⁹ н Френск т революция, християнството е било уст новен т религия н З п г. От кр я н осем н десети до сред т н гв десети век християнството с р зличен темп и в р зличн степен е било преустановено. Християнските религиозни предпис ния с съствили няког мор лн т и културн р мк н З п г. Н ш т нов епох е постхристиянск в този н й-непосредствен смисъл, че християнството вече не е офици лният източник и основ ние н мор л и култур т. Дори г тир нето н времето к то „след Христ” (AD – Anno Domini, букв. „лето Господне”) от-

⁴ Св. Григорий Палама например подчертава, че „ние казваме (заедно с брата Господен), че елинската мъдрост е „бесовска”, на основание на това, че тя предизвиква пререкания и съдържа почти всеки вид лжеучение, и е отчуждена от същинската си цел, т. е. знанието за Бога...” Gregory Palamas, *The Triads*, ed. John Meyendorff, trans. Nicholas Gendle (New York: Paulist Press, 1983), p. 27.

⁵ H. T. Engelhardt, Jr., *The Foundations of Christian Bioethics* (Lisse, Netherlands: Swets & Zeitlinger, 2000).

⁶ Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1998).

⁷ H. T. Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 1996), особено глави 4, 6, and 7.

⁸ Engelhardt, *The Foundations of Christian Bioethics*, op. cit., pp. 138–144.

⁹ През 1793 г. култът към разума на Френската република се превърнал в религията на новия режим. Ритуалите на този култ били изпълнявани из цяла Франция. Един от най-забележителните е Празникът на разума, който бил честван в катедралата „Нотр Дам дьо Пари” на 9 ноември 1793 г. Вж. Albert Mathiez, *Les Origines des cultes révolutionnaires* (Geneva: Slatkine, 1977; 1st ed. 1904). Този религиозен култ включвал поклонение както на Жан-Жак Русо, така и на Бенджамин Франклин.

стъпва в секуларния и чинен позов в нещото „отнаштер“ (CE – Common Era). Сред руините на онова, което някога е било християнството, християните, бившите християни и не-християните получават противоречиви инструкции относно смисъла на вселената и целта на човешкия живот.

Философската модерност се нагласява предотврати това объркване, като устнови едни нов, просветен, универсален и рационален култур: един космополитен секуларен морален принцип или принципът за състоянието на човек. Нагласява се също и устнови едно не-клерикално, секуларно, не-духовно основание на основните рудименти на християнската или иудео-християнската морална сетивност от гледна точка или на нуждите на човешкия разум, или на секуларния рационален рефлексия върху човешката природа, мястото на човек и/или човешките чувства. Универсалността на ценностите и принципите, търсени от модерността чрез освобождаването на човечеството от особеностите на културата, фалшивостта на суеверието и ограничението на църковните власти за християнството, което става съвременна структура за универсалните човешки принципи и универсално, просветено чувство на достойнството на космополитния либерализъм.

И понеже либералният космополитен проект за устновяване на универсалните човешки принципи и освобождаване на човечеството от тежкото наследство на миналото се основава на един фундаментален обвързаност с дискурсивното рационално критическо оценяване на всички морални устновления, модерността трябва да се подведе дори себе си под въпрос. Сократическото обезтелствование се знае поне онова, което не се знае, извън повърхността случайността и съдържа нието на всички морални възгледи, които се основават и получават вътре в херменевтичния кръг на имплицитност. Не само християнството, но и самата модерност бива поставен под въпрос от критическата оценка на фундаментите и основанията на моралните и метфизически постановления¹⁰. Ние не просто ставаме свидетели на течащото съревнование между християнските и секуларните ризбирания за моралния бистрот – от стария и секуларния мисъл съществува още и едно признаване за нейната невъзможност повече да осигурява морално основание за кватото и да било каноничноⁱⁱⁱ морално ризбирание или принцип. Моралните конфликти, които преживяваме, не са просто между модерността или Просвещението, от една страна, и християнството, от друга. Често откриваме модерността и изпдното християнство рмо до рмо, от една страна, срещу рличните особености на постмодерността, от друга страна. Разговорът за културата на живот и смъртта трябва да бъде локализиран в рамките на по-мощния контекст на един фундаментален промяна в очакванията ни относно ценности, метфизика и есхатология. Ние се променихме от християни към постхристияни – към постмодерен култур.

Разрешението срещу аскетизма

Постмодерността може да бъде ризбирна като признаване не само за множе-

¹⁰ Agnes Heller, *Can Modernity Survive?* (Berkeley: University of California Press, 1990).

ствеността на секуларните морални принципи, но и като признават невъзможността за избор (според принципните критерии на секуларността) на един отделен морален принцип за честното му нахождение, включително – избор на културта на живот¹¹. Универсалността на морал и глобалните димензии на космополитния либерализъм са били поставени под въпрос от същите онези интелектуални сили, които лежат в основата им. За притежателя на универсалност, моралът трябва да се откъсва от едно недвусмислено съдържание и по определение да пелир към съгласието на лицата. Загубата на съдържание, секуларният морал трябва да се примири с едно условно съдържание. Като Йоан Павел II по време на отбелязването на шестдесет години от философските рефлексии се осъществява на фона на тази „дълбока криза на културта“, която генерира скептицизъм по отношение на самите основни познания и етика и която пречи изключително трудно ясното установяване на смисъла на това какво е човекът, смисъла на неговите права и задължения¹². Запаметен е загубил не само вярата в традиционните си вярвания, но също и вярата в способността на разум да обосновава каквото едновременно физик, която може да ни осветлява относно елементите на Естествена теология, така и едно универсално, каноническо, съдържателно^{iv} Естествено право.

Резултатът е многообразието на моралните херменевтични перспективи, ninguna от които не може да установи секуларно каноническо първенство. В крайна сметка всичко бива поставено под въпрос от критическото око на дискурсивния разум. В условията на фундаментално морално несъгласие моралът *lingua franca* се основава на *разрешението*. Разрешението и съгласието са в основата на договорите, свободния пазар и някои силно ограничени демокрации с гръп вина относно правителствено пространство. Тези практики осигуряват морална тъквина, обвързваща моралните чужденци, макар да са внедрени точно в многообразието на моралните общности и моралните перспективи. Тук бива осигурен именно рехватът на съгласието, лишен от квото и да било независимо нормативно морално съдържание, тъй като борбата, нито етичната зията могат да бъдат влидно забранени от гледна точка на общия секуларен морал.

Нито за по-дното християнство, нито модерността могат да бъдат това положение. Традиционното християнство рибир истинската свобода като освобождаване от смъртта и страданията, не от притесненията на този свят. Модерността търсеше едно здраво канонично обосноваване на свободата и справедливостта. Но постмодерността трябва по определение да остави всеки да следва собствената си визия за човешко достойнство, освобождаване и себеизявление, повтаряйки върволицата от предписания за социална справедливост и взаимно изчитане, чието съдържание остава предмет на нескончаем спор.

На този фон скептичеството и богослужебно ориентираната културна традиционното християнство се явява предмодерно в най-лошия смисъл на тази дума: тя

¹¹ Н. Т. Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics*, op. cit.

¹² John Paul II, *Evangelium Vitae* (Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1995), §11, p. 21.

е суеверен, вярвайки във въздействието на който н добри, така и незли духове, и неприкритичен – бидейки не от този свят – в това, че припознава вечно време и пространство в което смисълът на този живот. Тези култури се фокусират върху едно твърде специфично разбиране за морал, метаболити и мястото на човек, като разглеждат всичко от гледна точка на рождето, смъртта, Възкресението и Второто пришествие на Христ. Поради своето обезтелство първоначално се любява Бог повече от всички неща, и сетне, в светлината на тази неземна любов, човек се любява ближния като с мисълта за себе си, традиционното християнство установява в едно скетическо обръщение към Бог като основна не всяка истинна социална норма. Вследствие на това традиционното християнство премества конфликтите между културите на живот и на смъртта вътре в един по-дълбинен конфликт, конфликт между културата на скетическото богослужение, което води до неетически опит за Бог, и културата на импунността, в която стремежите за освобождение и социална справедливост неминуемо водят до секуларни морални разбирания, подхранващи културата на смъртта в услуга на свободата от биологичните и обществените ограничения.

Убиването като отговорно освобождение

Нашата култура е култура на смъртта. Десетократно по-преднамерено убийство не е приемлив елемент на секуларния морален живот. То е интегрално на съвременните, взимайки за данност секуларни морални отговорности¹³. Това е невидимо именно в началото на живот. Абортът подкрепя с мо-освобождението на личностите от типичните на тяхната биология. Абортът не просто се явява решение за коригираните грешки, като по този начин осигурява благоприятните финансови очаквания и облекча в широк кръг от хетеросексуални стилове на живот. Лесната достъпност на аборт не само среща срещу препятствията на професионалните планове от репродукция в неподходящ момент или обърква неопределените финансови планове от неопределените нужди за отглеждане на дете. Вдобавък към това, пренаталната диагностика и селективният аборт понастоящем представляват не неделима част от това, което си отговорен родител: отговорните секуларни родители са онези, които с помощта на отговорни здравни професионалисти взимат мерки за осигуряване на това, което те искат в живота, да бъдат здрави и желани, дори когато включват гетейбуидство, когато в случаите на аборт с хронично рождено и рождено не плод (IDX). Днес се действа по този начин биологично се ограничават автономията на другите и се направи един специфичен морален принцип за репродукцията и стремежето. Вярниците на този етос на свободна родителите осъществяват осъзнати секуларни морални изключения за не на това във обществото, себе си или своите бъдещи деца с инвентари и недъгавост.

Още по-фундаментално – абортът сегашен е неделима част от човешкото освобождение от слепите сили на биологията, които препятстват свободния избор и жизнените проекти. В частност абортът подпомага освобождението на жените

¹³ Между 36 и 55 милиона народени деца биват убивани всяка година чрез медицински аборти. Това посегателство върху човешкия живот се приема като съответен принос към здравето на жената. Вж. напр., Wendy R. Ewart и Beverly Winikoff, "Toward Safe and Effective Medical Abortion," *Science* 281 (July 24, 1998), 520–521.

от биологическите нужди и репродукцията, които винаги могат да запълнят с това – активният сексуален живот да започне да конфликтует с призива нието извън дома. Съвременните секуларни морални разбирания за хетеросексуална интимност, професионалните планове и отговорната репродукция предползват една лесна достъпност на борбата, за да бъдат прекъсвани нежеланите или неудобни бременности. Недостъпността на борбата следователно започва да се възприема като катонско и социално и силно спрямо жените и човешките същества като цяло. Нежеланата бременност, както и недостъпността на борбата през дигитално съдействие на до-модерните, по-трикълни структури и биологическият зависимост. В тази светлина убийството, което борбата включва, бива приемано като съществено за революцията и просветените личности срещу потисничеството и традиционните социални структури и срещу иррационалните биологически ограничения. Кръвта по ръцете на борбата щите бива претълкувана като присъкърбан, но неизбежна цена на битката против зависимостта от природата и несправедливата социална власт. Революцията и освобождението, част от които е и борбата, бележат етос на съвременната епоха и са неделима част от нейното приемане на свободата като особеност.

Тази мрежа от съвременни морални издължения към отговорното освобождаване от миналото и биологията в името на личната свобода се поддържа от подкрепата в него на едно решение в социално диференцирано и човешкия биологичен от човешкия личен живот, така че убийството на биологичния живот на човек да може да бъде прието като морално законно. Очертавайки тази граница при решаването, човек би могъл да опита без притворство да приеме дълг за щит на човешкия личен живот от вредата, докато в същото време поддържа съвременния секуларен либерален космополитен сексуален и родителски етос. Доколкото според тази оценка борбата е отнемане на биологическия, не на личния човешки живот, то човек би могъл да смята себе си вярвото едновременно да предотврати неудобната поява на личен човешки живот под формата на нежелани или скъпи деца и в същото време да отхвърля традицията на биологията.

Съществува също и един за силата, която сега етос, който утвърждава с моубийството в кривия живот, медицински системното с моубийство и непосредственото убийство на пациенти от лекарите като своеобразно отговане на почит към автономността на умиращите личности и тяхната заинтересованост от една смърт с достойнство. Отново се явява темата за освобождението от иррационалната биологична нужда: добрата смърт се свързва със свободно избраната чрез свои собствени действия смърт или посредством привлечената меса на други. Човек е способен да отхвърли неличните сили на природата в полза на личния избор на човеците.

Ако позволеното е опората на съвременния морал, то вече и не бива да има колебания дали да се действат за унищожаване на смъртта – коен лице съгласно с личностите, които искат да умрат. В кривия живот съвсем безспорно стават думите за личности, които убиват личности. Оправдаността за подобно убийство се намира в личностите, които се откъсват от вярвото да не бъдат убити, и разбират се, в позоваването на вярвото за с моубийство

помощта на други, особено когато нечий последни дни бих били и не че белязани от страданията и от униженията на биологичните организми, неприемливи за либералните космополити. Оправдането на медицински системи с мубийство и евтаназията по този начин бива извлечено от автономността на личностите, както и от изгрижеността за тях и речената смърт с достойнство. Медицински системи с мубийство се превръщат във форми на спасение на годин личност при опитност от страданията. Секуларният философски подход в това отношение се свързва към избора на Сенеката, който се живее по-скоро добре, отколкото възможно и дълго¹⁴. В нечий живот и края на човешкия живот убийството се превръща в приемлив елемент на възрстването на шестилетния културно освободен от биологичните и социални типове.

Смисълът на смъртта

Този централен роля, която понастоящем играе убийството на човешки същества, го в основните характеристики на шестилетния културно културно смъртта. В контраст с убежденията на традиционното християнство, сегашното убийство предствлява елемент от приетия преобладаващ етос и устоите на секуларния биоетик на шестилетния културно.

И все пак изразът „културно смъртта“ е също така заблуждаващо. Ако не за друго, то поне за това, че шестилетния културно не успява да вземе сериозно смъртта. Всъщност тя не може да оцени сериозността на смъртта, доколкото вече не приемат, че смъртта е връщане към стръшния съден престол на Иисус Христос¹⁵. Този вероизповеднически и лични истини определя истинския смисъл на смъртта: тя придобива значимост за вечността. Този истински конфликт с универсалните стремления на секуларния постхристиянски космополитен културно и с понастоящем приемливия за публичния форум дискурс. И все пак, когато твърде специфична истината за Христос не бъде приета, тогава човек не би могъл да бъде осъзнат значението на смъртта или да се приготви съответно за своето умиране. Единствено от гледна точка на този пределен истински човек може да бъде оценено златото на борбата и медицински системи с мубийство.

В това отношение културното предизвикателство се състои в това: как би могъл този религиозен истински да бъде отгласен в публичния форум, който е станал нормативно секуларен, постхристиянски и либерално космополитен? Да се утвърди публично, че смисълът на целия човешки живот и на смъртта може да бъде разбран напълно единствено от гледна точка на живота, смъртта и Възкре-

¹⁴ Сенеката настоява, че трябва да се стремим към качествен живот, а не към количествен: „Не живеенето е добро, а доброто живеене. Затова мъдрецът живее толкова дълго, колкото трябва, а не колкото може... Той винаги ще мисли за живота от гледна точка на качеството, а не на количеството... [Когато] едната смърт предполага мъчение, а другата е проста и лесна, защо да не прибегнем към по-лесния начин? ... Трябва ли да чакам пристъпите на болестта... когато мога да прекрача през средата на мъчението и да се избавя от противниците си?“ Seneca, *Stoic Philosophy of Seneca*, trans. Moses Hadas (New York: Norton, 1958), pp. 202, 204–205.

¹⁵ В литургиите на св. Василий Велики и св. Иоан Златоуст веднъж след Великия вход и веднъж преди Отче наш се изрича молението: „Християнски, безболестен, непосрамен, мирен свършек на нашия живот и добър отговор пред страшния Христов съд, от Господа да просим“.

сението на Месията и Сина Божия Иисус Христос, е рвнозначно с се въведе в публичния форум и неговите дискусии за смъртта едновременно специфична и скандално религиозна морална и метаболитична физическа реалност. В един секуларен контекст специфичността на подобно твърдение често ще бъде преживявана като дълбоко раздяляща теза, която традиционно с християни, и онези, които не са християни или с постхристияни. Как би могъл някой да оглаши подобна религиозно опустошителна и некуменитична истина? След като публичният форум вече е секуларизиран и е станал космополитен, неизречимостта на тази истина бележи хегемонията на секуларната епоха и фундаменталната културна смърт. От всеки се очаква да бъде любезно мълчалив относно вероизповедните прозрения, върху които се фокусира с мията смисъл на живота и смъртта, оставяйки по подръчен неформален облик на метаболитичния публичен либерален космополит.

Доколкото публичният дискурс относно морал, освобождението и спредливостта се осъществява в едно секуларно пространство, дефинирано извън религиозната истина, която дава на живота и на вселената тяхната фундаментална цел, подобни дискусии с външдобрите случаи редишно лишени от жизненост. Те по неизбежност никога не достигат пълна кипицитет, защото не могат да артикулират пределната цел на живота. Дразнеждащата културна смърт от гледна точка на смъртта и Възкресението на Иисус Христос е рвнозначно с това да оценява тази култура от една гледна точка, която традиционно се нарича дискурсивна традиционност, така и границите на секуларното публично пространство.

Културна смърт, рзрн првилно, е отвъд периметъра на дискурсивната философска рефлексия. Св. Павел улавя добре това, когато след като е говорил за централността на Кръста, пита: „Де е мъдрецът? Де е книжовникът? Де е рзискв чът на този век? Не обезуми ли Бог мъдростта на този свят? Понеже светът със своята мъдрост не позна Бог във премъдростта Божия, Бог блговолително сподели смята с безумството на проповедта” (1 Кор. 1:20-21).

Истинната културна смърт, според св. Павел, може да бъде постигната единствено в отношението към Христовата смърт и християнската смърт за свет, която пак може да бъде рзрнсима в блговолително, за която човек може да отвори себе си в една културна првилно богослужене, „общение със Сина Му Иисус Христ, Господ на шего” (1 Кор. 1:9). Делоклизир културна смърт от гледна точка на културна богослужението означава да се поставят въпросите в един контекст, който да не е по вкуса на ште епоха.

Разрушеният олтар и секуларното евангелие

Друг един начин да се улови на стоящият контекст и централността на културна смъртта е да се рзбере колко редишно друг – по отношение на християнството – е станал 3 пдът през последните три века. 3 пдът е откъснл себе си, понякога дори с кръв по ръцете, от своето традиционно хрис-

тиянско мин ло. З п гът няког беше пример з християнство в този смисъл, че християнството беше утвърдено със з кон и формир ше оч кв ният н домин нтн т си култур . Дв десети век ст н свигетел н з вършек н р з утвържд в нето н християнството, което з почн с Френск т революция, н сочен не с мо срещу трон , но и срещу олт р .

Д вземем с мо един пример з р зм х н тези промени: в н вечерието н Френск т революция е им ло н г 1000 бенедиктински мъжки м н стир и около 1500 женски. Половин век по-късно от тях ост в т с мо пет процент ¹⁶. Т з м ргин лиз ция н религиозното соци лно присъствие е отч сти непосредствен резулт т от Френск т революция. Други промени н стъпв т нез висимо от нея, к кто н пример йозефизмът^{vii} н Встрийския к йзер и свещения римски импер тор Йозеф II (упр. 1765–1790 г.), който з крив почти 700 религиозни институции в Австро-унг рск т империя. Също т к зн чителн е секул риз цият , последв л извънредн т *Reichsdeputation*, свик н н 24 август 1802 г., с цел герм нските суверени, които с з губили от фр нцузите териториите си н з п г от Рейн, г получ т взет от Църкв т земя к то компенс ция.

Reichsdeputationshauptschluss^{viii} впоследствие тр нсформир соци лния и мор лния х р ктер н Центр лн Европ . Той не просто ликвидир оцелелите епископски княжеств и инициир *Bildersturz*- , т.е. иконоборството срещу м н стирите, библиотекеите и църковното изкуство. По-в жното е, че той р зруш в също т к едн мреж от римок толически бл готворителни и обр зов телни институции, които с подкрепяли християнското бл гополучие и обр зов ние от времето н Средните векове. Християнството вече не е средоточие н гриж т з бедните, която ст в все повече функция н гърж в т . Към т зи секул ризир щ тр нсформ ция следв г се доб вят още много други секул рни, пр вни и соци лни реструктурир ния, постигн ти със сил т н тот лн т войн н Н полеон срещу фео лното християнско мин ло в името н освобождението и универ слните човешки пр в . Др м т н 2 декември 1804 г., ког то Н полеон коронов с м себе си в присъствието н п п Пий VII (1800–1823), подсилв още повече зн чението н водогел в з п гноевропейск т история, беляз н от Френск т революция и Н полеонов т политик : публичният форум ст в постфео лен, постхристиянски и непоколебимо светски. Почти нез беляз но, но с не по-м лк зн чимост е смъртт н З п гн т християнск империя н 6 август 1806 г.

Едно ново секул рно схв щ не з култур т , което ще укрепи култур т н смъртт , ст в господств що тог в . Осъществяв се изместв не: от следмирното, есх тологично р збир не н живот към преживяв нето н човешк т екзистенция к то от-мирн , от този свят. З п гн т цивилиз ция преместв фокус си от тр нсценгентното към им нентното. С мият ù х р ктер – няког офици лно религиозен – бив фонд мент лно деконструир н или поне реконструир н. През втор т половин н гв десети век т зи секул риз ция доведе до р злични пр вни промени, които щях г пост вят други религии н р вно с го-

¹⁶ Maurus Wolter, *The Principles of Monasticism*, trans. Bernard A. Sause (St. Louis: B. Herder, 1962), p. 5.

тог в уст новените християнски религии и г секул ризир т публичния форум, тъй че г бъде обскурир н предишният му християнски х р ктер. Можем г си припомним в ч стност к к в Съединените щ ти, които им х до първ т половин н гв десети век *de facto*, всъщност в няк кв степен и *de jure* уст новено протест нтско християнство, з конът и публичн т политик в н ч лото н 1950-те го бих непоколебимо секул рен х р ктер. Век и три четвърти след основ в нето си Америк з почн г екзорцир християнските молитви от публичните училищ и християнските символи от публичните топоси.

Онемяло благочестие, окаменели сърца

Р з-уст новяв нето н християнството беше съпроводено от промян в уст новеното бл гочестие н християните и стил им н живот, подгърж н от специфичните християнски вяръ ния. С излич в нето н християнския свят взим ните-з -г деност стилове н живот н християните също излязох от употреб . Произтече едно р з-освещ в не н ежедневието, което готог в е било лок лизир но в експлицитните християнски културни пр ктики, им щи з цел г инструктур т всички г глед т отвъд им нентното към тр нсцендентното. Жизнените ритми н пости и пр зници, които ръководех режим н хр нене, к кто и времето з св тби и сексу лно общув не бях гр м тично р змити. Моделите н хр нене, сексу лност и бл готворителност, няког оркестрир ни от постите и пр зниците н едиг с моуверено християнски светоглед, бях релок лизир ни според оч кв ният н секул рния свят¹⁷. Християнск т бл -готворителност беше з сенчен от ролят н гърж в т н бл гогенствието. Онези, които посяг х към въпрос з мор лното поведение, пр вех тов , все по-м лко внегрени в р мките н всеобхв тния тр диционен християнски живот.

Не просто със сил т н з кон бях отхвърлени много от уст новените институции н християнския свят. Нито християнството беше просто р з-уст новено и християнския свят – з менен от секул рн т гърж вност, нито то просто беше м ргин лизир но от хегемоният н секул рн т култур . Н ъзн чимото тук е, че з п гн т християнск култур онемя, охл гня и с м се тр нсформир . Християнството с мд з почн все по-сл бо г н хлув в живот к кто н християните, т к и н не-християните.

Ответът н християнския свят към неговото р з-уст новяв не и секул риз ция не беше този н ниневийците в отговор н упрек н Ион , именно г н чене голям и строг пост, з г промени сърцето си и г получи Божият милост. Можем г си спомним тук едиг пл ч н Виенските бенедиктинци от сред т н деветн десети век, в който те изглежд призн в т, че док то светът ст в все по-м лко християнски, християните се стремят все по-не скетично г живеят живот си н християни. „Чрез либер лно г гени посл бления, строгостт н древните пости е тъй смекчен в н ше време, че м лко ост в от любовно-вдъхновеното н силие върху тялото”¹⁸. Отговорът н християнството

¹⁷ По традиция християните не се венчават по време на Рождественските пости, да не говорим за Великия пост, като по този начин тържествено отбелязват подготовката за тези големи празници.

¹⁸ Поместен Виенски събор, 1858 г., цитиран у Wolter, *The Principles of Monasticism*, §1154, p. 357.

към зилв щ т се негов не декв тност спрямо ежедневното провежд не н живот и спрямо все по-секул рните общности н З п г не бе този г се призов т християните към още по-интензивен тр диционно християнски живот. В действителност отговорът к то цяло бе точно противоположният.

Вместо връщ не към древните пости или освещ в не н времето и соци лното поведение с молитв и бдения з добив не н духовн сил или пък изискв не н по-голям бл готворителност з усилв не н бр тск т любов, бях потърсени по-добри философски ргументи з преобр зов нето н едн пров лил се мор лно и мет физически култур . Предиизвик телството към вяр т и култур т изглежд ше, че е свърз но по-скоро с мор лното и мет физическото обр зов - ние, отколкото с духовното р звитие. От времето н *Syllabus Errorum* (1864)^x го Втория в тик нски събор (1962–1965), с убедителното отчетливо н р ств не н влиянието н з обик лящото секул рно общество, ре кцията не бе т зи, г се оживи християнск т култур , к то бъде призов н з един обновен и жив с-кетизъм. Основният фокус не беше върху стремеж към святост. Вместо тов фокусът п г ше върху същността н интелекту лното и мор лно преориенти- р не, не върху духовното обучение н зн ещия. М лко вним ние бе обърн то н мор лн т и епистемологичн истин , че з г зн еш мор лно добре, трябва г се молиш добре и пр вилно. С преориентир нето н основн т си гриж от съхр ненieto н едн култур н святост към осигуряв нето н култур н спр ведливостт , християнството премести себе си в интелекту лното изр лно поле, очерт но от Просвещението и от все по-секул рн т култур , която в кр йн сметк подкрепи култур т н смъртт .

Стр тегият г се подмин в т трудностите н тр диционния скетизъм, г се прикрив т особеностите н християнството и г се р з-освещ в времето, з г се избегн т християнските специфични х р ктеристики; г се фокусира върху мор лн т и соци лн т спр ведливост по н чин, възможен з ртикул ция в секул рния публичен форум – се явяв твърде убедителн , к то се им предвид просвещенският възглед, че истин т н религият трябва г се основ в н вършенето н добро, не н стремеж към святост. В кр я н кр ищ т – от- с м Просвещението, природ т н бл гото и претендир нето з соци лн спр - ведливост трябва г бг т р цион лно док зуми и з тов изр зими н език н секул рн т философия. Още повече че след Просвещението вече не е популярно г се смят , че животът н пр вилно извършв ното богослужение тр нсформи- р зн ещия. Ето з тов приемливостт н религият трябва г бъде схв щ н от гледн точк н тов , доколко тя подкрепя соци лн т спр ведливост.

Ако об че р зпозн в нето н злото н борт и медицински подпомогн тото с моубийство изискв непременно сърце, отворено към Божия з кон чрез пр - вилно богослужение, тог в култур т н смъртт би изглежд л к то култур н живот и освобождението. В сянк т н Просвещението едно гост тъчно философско християнство, в к чеството му н п зител н соци лн т спр вед- ливост и мор л , би могло г влезе в секул рния публичен форум почти нез бе- ляз но и г отстояв своето посл ние с дискурсивни и р цион лни средств , гори и ко религиозните претенции бг т ост вени извън т зи територия. Но

ценът на подобен достъп е рязко с понижаване на морално-епистемологичен възглед, вътре в който културният смърт може да бъде разпознат като такъв.

Секуларизиран морал и дискурс

Християнството, като предимно не сочено към постигане на социална справедливост и религиозна политическо освобождаване, се основа на съдбоносните промени, извършени от Просвещението, което разосвети времето, за мените на милосърдието с благосъстоянието и още повече за силния връзка между морал и дискурсивността. С тягостта към универсализма и религиозната среща вероизповедните особености^x Просвещението се опитва да ги събере моралния живот извън специфичната религиозна обвързаност. То извърши една секуларна подмяна на богословското и безкомпромисно империализиращо трансцендентното. Онова, което беше грижа на религията, се превърна в грижа на морала, енергията на посветеността на трансцендентното беше преориентирана в посока на стремеж към един по-добър и по-справедлив свят. Истината на религията трябва да се търси в моралния живот, който религията може да окуражи. Животът във външната вече не се свързва с този живот, който дава на знателния свободен глед морално истинно. Вместо това религията, бидейки освободена от суеверието, започва да се приема като средство за набавяне на специален стимул към морален живот.

Щом религията бъде веднъж дефинирана от гледна точка на доброто, разумът сметна за способен да определя доброто, тогава религиозните дискусии в публичния форум могат да бъдат провеждани вътре в рамките на секуларния дискурс, бидейки трансформирани в морални дискусии. В този процес религията се морализира, в смисъл че нейната истинност или знателност бива откривана в стремеж към морална справедливост. Религията по този начин се разглежда като инструмент за поддържане на добрия публичен морал, ред и сигурност. Религията по този начин започва да има секуларна функция да поддържа гражданския ред. В контекста на секуларната културна трансформация на религията се поддържа от политиката на либерална всеки публичен дискурс вътре в границите на империализма и в противовес на църковно дефинираната културна минималност. Вследствие на това призивният и разделящият вероизповедни обвързаности могат да бъдат разбирани единствено като контракултурни.

Имаме един пример за този просвещенски политикански секуларна трансформация на културата, морализация на религията и нейното освобождаване от църковните структури. Той ситуира религията в моралния живот, който тя вдъхновява, не в стремеж към трансцендентното. Нещо повече – за Католическата истината на религията не може да бъде разбрана от гледна точка на историческия разказ. Сигурно или в някоя отделна църковна структура.

Свещеният нарратив, който се използва единствено от името на църковната вяра, не може да има и взет сам по себе си, не следва да има абсолютно никакво влияние върху възприемането на морални максими и доколкото той е даден на църковната вяра единствено заради яркото представяне

на истинския ѝ предмет (добродетелен стремеж към святост), от това следва, че този наратив трябва винаги да бъде преподаван и обясняван в интерес на морала...¹⁹

Библейското християнство трябва да бъде подложено на морална реконструкция, тъй че религиозният вяр да може да бъде обяснен от гледна точка на морала, който вярта препоръчва. Контрастно утвърждава едно морално прекрояване на религиозните цели, далеч от неотмирното и в полза на етическото. Той извършва едно още по-дълбок реформация на своята реформаторска вяр, която я поставя изцяло в периметър на просвещенските цели.

Без Бог и автономен

Религията като стремеж към святост, рязко контрастно едно състояние отвъд съвършеното и безпрепятствено съответствие с моралния закон, е отречен, особено когато бива рязко контрастно стремеж към общение с Бог. Контрастно отхвърля този последен възглед за религията неговусмислено. „Стремежът към онова, което се предположава е общение с Бог, е религиозен феномен... Феноменът религиозна илюзия... е морална смъртна рязко; понеже без рязко все пак не е възможна никаква религия, доколкото, когато и всеки морал като цяло, тя трябва да се основава на базисните принципи“²⁰.

В пълно съответствие с Просвещението и в предусещ не на Н. Полеоновта секуларизацията контрастно е осъзнат критик на традиционното благочестие на християнството. Той говори с отворено отношение за това, че „мистическият феномен житията на отшелниците и монасите и прославата на светостта на безбрачието с неговите огромни маси от хора безполезни за свет“²¹. Контрастно в основния си сегашно широко възприет максим, че няма значение какво религия изповядва или практикува някой, стига да живее добър, морален живот. Моралът, когато и стремежът към доброто и социалната справедливост се окажат ценни на религиозния живот.

По този начин културата на богослужението бива трансформирана в културата на морала и социалната справедливост. Контрастно, следвайки Хюм, отхвърля „суеверният вяр на богослужението“²² и така светостта преставя да бъде единение с трансцендентното и започва да означава пассивно следване на моралния закон²³. Завръщането към нашата съвременна култура е рязко контрастно на религиозния живот, сегашно формулиран с морални понятия, които могат да бъдат ретракуирани без трудност в контекста на модерното секуларно общество. Религията е реконструирана отвъд спецификите на религиозния вяр. Вместо това нейната пълнота лежи в универсалните нужди на морала и справедливостта. В светли-

¹⁹ Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. T. M. Greene and H. N. Hudson (New York: Harper, 1960), p. 123, AK VI, 132f.

²⁰ Ibid., p. 162, 163, AK VI, 174, 175.

²¹ Ibid., p. 121, AK VI, 130.

²² Ibid., p. 118, AK VI, 109.

²³ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AK VI, 66ff.

и т. н. тези универсални обвързваности с морал и социални сприведливост икуменизмът може да бъде презърнат като израз на човешко единение, много по-фундаментално от религиозните различия, които уж се основават на особеностите на историята, културата и суеверието.

Тук именно се сблъскаме с решителното и фундаментално предизвикателство към секуларния морал. Трябва да се избере съдържанието за универсалния морал и сприведливост, които се утвърждават. Тогавъзниква въпросът кое съдържание да се избере. Всяко обвързване не е определено морално рязане не изисква обвързване не е определено изначално рязане не е моралния живот и това не може да бъде оправдано, без да се подмени предпоставката на фундаменталните въпроси, които лежат в основния всеки отделен морален рязане, просто с желателните изводи²⁴. От никъде, от никоя отделна морална перспектива, не е възможно да се оправдае едно отделно морално съдържание. Всички принципни избори на съдържание изискват един определен морален рязане²⁵. От перспективата на един морален възглед, който търси универсалност, избраното от едно определено „някъде“ съдържание ще бъде условно, ще бъде едно измежду възможните други избори, които биха могли да бъдат направени²⁶.

Като се имат предвид трудностите да се оправдае един обществен стремеж, когато някой не е съгласен нито с Божията воля, нито със съдържанието на секуларния морален рязане, рязането (позволеното) става централно за секуларните морални рефлексии. В едно секуларно плуралистично общество обичайният източник на морален вторитет е в споразумението на индивидите му членове, като по този начин се дава централност на първичен демократичен процес. Това обстоятелство приключва оценяващия втономнен избор с много добие съдържание за моралния живот. Поради тази морална съдържание са често се трансформират от стриктно ограничаване в генерална ценност²⁷. Позволеното на индивидите става не просто източник на морален вторитет, но и източник на смисъл.

В стремежът към един универсален морал се налага да презърнем един либерален космополитен морал на освобождението: освобождение от ограничаването, особено от лошото на следствието на минлото и утвърждаването на индивидите на рязане втономност. Морализирането на религията с цел да бъде тя напълно приемлива като морал и сприведливост води до загуба на достъп до моралното съдържание, което щеше да ни пречи очевидно злото на културата на смъртта и да покаже истинския природен културален живот. Като показва историята на етиката, с общи секуларни понятия не може да се установи един съдържателен морален морал. По премълчаване, на неосъществено позво-

²⁴ За разгръщане на тезата, че всеки опит да се установи съдържателен каноничен секуларен морал или смята въпроса за предварително решен, или се затваря в порочен кръг от аргументи, или пък се включва в един безкраен регрес вж. Н. Т. Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics*, op. cit., chaps. 1–3.

²⁵ За изложение на перспективния характер на морала вж. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988).

²⁶ Отчитането на случайността във всяко морално съдържание е и основният фокус на Хегеловата критика към Кант. Вж. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, §§ 134, 135, and 150.

²⁷ Н. Т. Engelhardt, Jr., *The Foundations of Christian Bioethics*, op. cit., chap. 3.

лението, като източник на секуларен морален вторитет, и в крайна сметка, автономията, като централна културна ценност.

Ориентиране към Кръста и Възкресението

В светлината на тези съображения как трябва да се разбира конфликтът между културата на живот и културата на смъртта? Както и при всички сериозни въпроси, нещата са по-сложни, отколкото изглеждат на пръв поглед. От една страна, културата на смъртта разбира себе си като неистинска култура на освобождението и живот, като култура на свобода от иррационалните ограничения на биологията, от потиснителските патриархални социални структури, които тези биологични ограничения поддържат, и тежкото наследство на суеверното минало. От друга страна, културата на живот трябва да се фокусира върху смъртта, като види целия истинен живот в смъртта и възкресението на Христос. Това утвърждение означава, че умирание не е свет, или поне както го разбира секуларният космополитен свят.

Това смъртно свет, която е в сърцевината на християнския скептицизъм и неговото разбиране не е истинния живот, е поддържащият контекст за всяка философска рефлексия, която не би довела до еквивалент на Платоновата *politeia*, към която св. Иоан Златоуст е так критичен²⁸. Културата на живот и мир междумислено, където културата на смъртта за свет процъфтява. Християнството без ревностния скептицизъм и енергичното осветяване на времето би било загубено в стремежите на либералния космополитен свят, който поддържа културата на смъртта. Една философия на живот, която не живее в духа на миналото като св. Вилиям Велики (329–379), св. Иоан Златоуст (334–407) и св. Исидор Сирийски (613–?), би загубил вентилно християнския си глас и би се интегрирал в културата на смъртта.

Тук не става въпрос просто, че християнската култура, разединена от културата на богослужението, не може произволно да забере културата на живот, понеже и липсва решително ориентиран или необходим източник на морална дисциплина. Нещата стоят още по-фундаментално – нейните членове ще липсва моралният принцип и изпитват дълбоко онома, което е съдбоносно за живеенето на добър човешки живот и за стремежа към истинско освобождение, сиреч произволно служене на Бог и свобода от личните стремежи. Тук не става въпрос само за това, че чувствителността, моралът и културата на живот

²⁸ Св. Иоан Златоуст предупреждава, че светската философия, т.е. секуларното дискурсивно премисляне, което не е поставено в контекста на разбирането на вярата, отдалечава от Бога, а не води към Него. Вж. критиката на св. Иоан Златоуст към Платоновата *politeia* или република: *Те например правят жените си общи за всички и като събличат девизи на палестрата, показват ги пред очите на мъжете; а когато извършват тайни сватби, смесвайки всички неща наедно и разрушавайки ги, и преобръщайки ограниченията на природата, какво още има да се каже? ... понеже освен тяхната нечистота още и неяснотата им е голяма, и трудът който изискват, по-голям. Защото какво може да бъде по-смешно от онази „република“, в която освен споменатото от мен, философа, похабявайки безбройни редове, за да може да покаже какво е справедливост, освен тази тягостна многословност е и запълнил своята реч с много неяснота?* (St. John Chrysostom, *Homily on the Gospel of St. Matthew 1.10,11*, NPNF1, vol. 10, p. 5). Както още предупреждава св. Иоан Златоуст: Именно желаещите да постигнат това посредством съжденията на разума погиват (*Homily IV on 1 Corinthians 1:18–20, IV.2*, NPNF1, vol. 12, p. 16).

epoch не се определят от християнството или от някой к нонически р зк з н модерността , к то ни ост вят н изкушеният н култур т н смъртт .

Още по-фунд мент лно – извън култур т н пр вилното богослужене, ние не ще можем г възобновим едно реш в що човешко к чество. Пр вилното зн ние з мор л з виси от пр вилното вярв не и богослужене. Без верово и богослужебно съответствие ние не ще им ме свобог т н интелект , з която пише св. Симеон Мет фр ст (Х в.) в п р фр з т си върху омилиите н св. М к рий Египетски (300–390). Ще бъдем огр ничени от оно в було, з крив що интелект , което Грехоп гението хвърля и което единствено бл год тт може г отгръпне²⁹.

Превод от нглийски: Сл в Ян киев

ⁱ lingua franca – универс лен пр ктически (търговски и морепл в телен) език в обл стт н Средиземноморието, в обр щение от времето н Кръстоносните походи до XVIII в., вклучв щ елементи от ром нските езици, гръцки и турски. Пон стоящем смисълът н този изр з е близък до „еспер нто” или „койне” – опростен междун - роген език.

ⁱⁱ Понятието „poetic experience” бив използв но з обозн ч в не н опит з Божествените енергии, който г в позн ние подуктично, Engelhardt, Jr., H. Tristram, *The Foundation of Christian Bioethics* (Swets & Zeitlinger Publishers b.v. Lisse, 2000). p 48, n. 13

ⁱⁱⁱ „Canonical” Енгелх рг използв в смисъл н „норм тивен”, „привилегиров н” – нез - висимо г ли е консенсусно избр н или г ген.

^{iv} Понятието „content-full”, тук и по-голу превежд но к то „съдърж телен”, се използв , „з г идентифицир мор лни р зк зи, които с обвърз ни с определено подрежд не н основните човешки ценности (н пр. свобог , просперир не и сигурност)”, Engelhardt, Jr., H. Tristram, *The Foundation of Christian Bioethics* (Swets & Zeitlinger Publishers b.v. Lisse, 2000). p. xi

^v М рк 12:33

^{vi} Sectarian, м к р тук г се превежд к то „вероизповеден”, бив използв но от втор в смисъл близък до „тр диционното християнство” (християнството от първото хилядолетие след Христ , в тов число и Пр восл вието), но в неговия положителен спект н предизвик телство спрямо „хегемоният н либер лния космополитен етос”. „Д бъдеш сект нт озн ч в г бъдеш р зличен от онези религии, които поддърж т мор лните обр зи, мор лните с нтументи, мор лните структури и биоетик т н гомин нтн т секул рн култур . „Mainstream” християнските религии – по сил т н тов , че тр нценгентните им визии с притъпени и енергиите им с превърн ти в икуменически – поддърж т либер лния космополитен етос...”, вж. Engelhardt, Jr., H. Tristram, *nak там*, p. 157.

^{vii} Иззем не н църковн собственост и прерог тиви и гресивно огр ничение н пр в т н религиозните вл сти, з крив не н религиозните учебни з ведения и репресир не н р зличните религиозни оргени, опр вг в но с ргументи от ин че богословски н соченото съчинение н Феброний *De Statu Ecclesiae et de Legitima Potestate Romani Pontificis*, им що з цел обоснов в не н възсъединяв нето н Рим с протест нтството.

^{viii} Решението н гореспомен тия имперски сеим з ликвид ция н църковните и гребните с мостоятелни вл гения.

^{ix} *Syllabus Errorum* е документ, обн рогв н от Римск т к мегр при п н Пиу IX н 8

²⁹ St. Symeon Metaphrasis, “Paraphrase of the Homilies of St. Macarius of Egypt: VI. The Freedom of the Intellect,” §137, in *The Philokalia*, trans. G. E. H. Palmer et al. (Boston: Faber and Faber, 1984), pp. 347–348.

декември 1864 г. (Презникът на Непорочното зачатие). Той конспектирва съвкупно отношение на различни положения, между които – свободното и вероизповедническото, религиозната философия, в която отсъства Откровението, посегателството върху светската власт на Римската катедра върху мките и психическата държава, отделянето на държавата от църквата, пантеизма, типичните общества, библиейските общества, комунизма и др.

* sectarianism (вж. бел. vi).



Стоян Танев завършва специалност физик през 1989 г. в Софийския университет. Докторската си степен по физик получава едновременно от Софийския университет и от Университет „Пиер и Мария Кюри“ в Париж, Франция. През 1996 г. завършва отбавно, кандидат за едногодишен постдокторски квалификация в Университет на Квебек в Хъл. От 1997 до 2005 г. работи за технологичната индустрия в отбавно, като успоредно с това завършва инженерната магистърска програма по управление на технологични иновации в Университет „Крелтън“ в отбавно. През 2006 г. до 2009 г. се присъединява към същата магистърска програма като преподавател. От август 2009 г. е доцент по интегративен иновационен мениджмънт в Южния готски университет в Огенса, Дания. От 2000 г. Стоян Танев се присъединява като външен студент към програмата по Източно християнство в Университет „Св. Павел“ в отбавно, от 2005 г. и като редовен студент в магистърската програма по православно богословие във филиалния Университет „Шеербрук“ в Монреал, която завършва през юни 2009 г., защитавайки дипломна работа на тема: *Понятието за енергия в православното богословие и във физиката*. От 2010 г. Стоян Танев е докторант в катедрата по историческо и систематическо богословие при Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“.

Стоян Танев

КЪМ ЕДНО НОВО ПРАВОСЛАВНО БОГОСЛОВИЕ? ИЛИ ПРОСТО „БОГОСЛОВИЕТО НА ФОРДЪМ“

Предложените тук размисления могат да се разглеждат като допълнение и коментар на Светослав Риболов за Волоската конференция от 3–6 юни, 2010 г., който беше предоставен в предишния брой на *Християнство и култура*¹. Това допълнение се налага, тъй като то позволява да се открият определени процеси и тенденции, които се оказват доминирани в някои кръгове на англоезичното православно богословие (предимно в САЩ) през последните няколко години. Съживителен интерес проследих по интернет прекият преводач от конференцията във Волос и поредицата, че от години се опитваме да съвместим в течение на десетилетията събитията в православно богословие в Новия свят, реших да споделя и моите впечатления от случващото се и по-специално от прокламацията от

¹ Св. Риболов, „New Wave в православното богословие в началото на XXI век?“, *Християнство и култура*, 54/6, 2010, с. 89-101.

органите на конгреса във Волос постпостриктичен епох в развитието на православното богословие.

От коментара на Св. Риболов и от моите собствени блогнения ми се струва, че възглавяван един нов контекстуален и постпостриктичен подход към православното богословие може да се разглеждат като откровен опит да се универсализира един много специфичен богословски контекст – този на стоящото кативно поколение от православни богослови в САЩ, така също и на по-младите православни богослови, които току-що са вършили обрзовето си на 30 г. Няма изглежда да е омръзнало да ги разглеждат като „тясно православни“ и като „консервативни“ по презумпция. Не бива да забравяме, че Джордж Демкопулос и Аристотел Паниколуос основателите на Православния институт в Йезуитския факултет на Фордъм, Ню Йорк. Отец Джон Бер, освен че е декан на Православния катедра „Св. Владимир“, е и гост-професор в същия този Йезуитски факултет на Фордъм, Ню Йорк. Разбираемо е, че и за тримата от тях да логично с православни въпроси екзистенциална необходимост и не на последно място, въпроси мисия (неслучайно темата за мисията е една от темите на конференцията във Волос). В желанието си обаче за един по-дигнитетен и по-ефективен икуменически диалог, това изглеждащо поколение богослови изглежда е по-склонно с лек ръка да забърби някои проблематични за диалог теми, вместо да ги обхване и да ги разгърне, т.е. в истински контекстуализиран шесто време. В крайна сметка, цялата идея на неопостриктичния синтез на Георги Флоровски е точно такава и опитват да се даде преодолението и отпекта, това ново поколение богослови като че ли се опитват да отреже клон, на който сега. И на място, следват своите собствени възбуждения, да даде контекстуализиранта, те на практика се бършат от него, опитват да се върнат историята на православното богословие в началото на XX век и да реконструират поновому, т.е. по тяхному (както ще видим по-долу, употребата на синтезта конструкция–деконструкция в този случай ще се окаже доста подходяща).

Интересно е, че конгресът във Волос не е първият подобен опит за „преодоляване“ или „нагледване“ на православното богословие на XX век. За подобен опит може да се счита и конференцията *Православните прочити на Августин*², която беше организирана от Аристотел Паниколуос и Джордж Демкопулос в Йезуитския факултет на Фордъм, Ню Йорк, 14–16 юни, 2007 г., и на която имаше възможността да участва м. Двукратно организираните не представиха доклад на конференцията, но се включиха с обстоен обзор на темата в публикуваната по-късно от издателството на богословския катедра „Св. Владимир“ книга със същото заглавие³. Тази конференция се превърна в широк (да не се мога православен) форум за съвременна преоценка на богословието на Августин Ипонски и множественото число на „православните прочити“ ясно показват стремежа към

² Виж: <http://www.fordham.edu/mvst/conference07/augustine/index.html> (15.07.2010). В същия дух е и организираната през тази година конференция от същия институт: The First Patterson Triennial Conference in Orthodox/Catholic Relations – Orthodox Constructions of the West, 28 to 30 June 2010, Fordham University (http://www.fordham.edu/academics/programs_at_fordham_/orthodox_christian_s/triennial_patterson_/2010_orthodox_constr_73023.asp – 15.07.2010).

³ Виж George E. Demacopoulos & Aristotle Papanikolaou, *Orthodox Readings of Augustine*, Crestwood, New York: SVS Press, 2008, 313 pp.

отвореност и ги лог.

З съж ление об че отново пр восл вното богословие беше предст вено гост едностр нчиво и до голям степен не декв тно. Сред уч стниците н конфе- ренцията , н ред с добре известните имен н к толически богослови и филосо- фи к то Ж н-Лук М рион, Бр ън Д ъли, Луис Айрес и Дејвид Трејси, и н гв - м т орг низ тори П н никол у и Дем копулос, отново се открояв т имен т н о. Джон Бер и о. Андрю Л ут. Едн от темите н конференцията з сегн отново богословието н св. Григорий П л м . Тем т бе з сегн т в гв от до- кл гите – този н немския протест нтски богослов Рих рг Флог ус и този н мерик нския пр восл вен философ Дејвид Бр гшоу. Рих рг Флог ус з пореден път подчерт , че именно той е първият, който е открил Августинови п с жи в *150-те глави* н св. Григорий П л м . Две трети от докл г му бях посветени н тов к к някои съвременни гръцки философи (визир ъки конкретно Йо н Ди- митр копулос от Университет н П тр , Гърция⁴) се опитв т г му отнем т този приоритет, к то егв ли не копир т неговото „откритие”, без г го цити- р т. Т зи ч ст от докл г се фокусир н поредиц от не к демични, неучтиви и дори язвителни з бележки по грес н Димитр копулос в очевиден опит г се използв форумът, з г се дискредитир етик т н един изследов тел, който не присъств и ням възможност декв тно г се з щити. В ост н л т едн трет от докл г си Флог ус се опит гост повърхностно и неубедително г обясни появ т н гореспомен тите п с жи в труд н св. Григорий П л м . В т зи ч ст об че не беше предложено нищо съществено освен необоснов ни н - меци з тов к к в някои случ и св. Григорий се б зир л н к з ното от св. Авгу- стин, в други случ и го изоп ч в л⁵. Негл сното съобщение беше, че видите ли, св. Григорий П л м егв ли не е достигн л до нивото г бъде последов тел н св. Августин, в същото време някои пр восл вни богослови от ХХ век си поз- воляв т г критикув т определени позиции н св. Августин. И гум не ст н з тов , че един от приносите н големия пр восл вен богослов о. Йо н Ром нигис к то изследов тел бе г посочи преди гост гогини (зн чително преди Флог ус г седне пред текстовете н П л м) връзк т н идеите н В рл м от К - л брия с тези н Августин⁶, което би могло г обясни з що в ргументите си против идеите н В рл м св. Григорий П л м използв цит ти от Августин. Ние вин ги сме склонни г з бр вяме, че в споровете си с ин комислещи отците н Църкв т с опитв ли г убежг в т, не г се н л г т, пор ги което мно- го често с се опитв ли г обърн т ргумент цият н опонентите си срещу с мите тях⁷. Един друг интересен момент е ф ктът, че много преди Флог ус (в

⁴ Виж Ιωάννης Δημητράκοπουλος, Αύγουστίνος και Γρηγόριος Παλαμάς. Τα προβλήματα τών Αριστοτελικών κατηγοριών και τής παιδικής ψυχοθεολογίας. Αθήνα: Παρουσία, 1997.

⁵ Оказа се, че паралелно с участието си в конференцията д-р Флогаус е повдигнал и обвинение за плагиатство срещу Йоан Димитракопулос пред Фондацията „Хумболт”, целейки да предотврати получаването на изследова- телска стипендия. За щастие след назначаването на експертна комисия по въпроса (с участието на проф. дфн Георги Каприев) повдигнатото обвинение бе сметнато за несъстоятелно.

⁶ John Romanides, “Notes on the Palamite controversy and related topics”, Part 1, *Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 6, No. 2, 1960-1961.

⁷ Виж анализа на Michele Trizio, “Un uomo sapiente ed apostolico. Agostino a Bisanzio: Gregorio Palamas lettore del De trinitate”, *Quaestio*, Vol. 6, 2006, p. 131-189.

публикуван от 1977 г.)⁸ о. Йоан Мейендорф посочва и интерпретира един цитат от св. Григорий Палама⁹, в който психологичният модел на Августин за Светата Троица, който говори за Светия Дух като самостоятелен и неизрчим любов между Отец и Син. Много по-зълбочен анализ на тази тема може да се намери в един по-скорошен работен доклад на о. Александър Голицин¹⁰.

Интересното е, че и днес звучат доклада на конференцията беше този на провайдера мериканец Дейвид Брешоу, който през 2004 г. с книгата си *Аристотел на Изток и на Запад*¹¹ и протективно поднови дискусията върху богословието и божествените енергии (последният принос в тази насока е току-що публикуваната книга на френския патолог-богослов Жюан-Клод Ларше *Богословието на божествените енергии*¹²). Говорейки за метаболитите на Августин и споменавайки някои от ризиките с богословието на св. Григорий Палама и Томас от Аквино, изяснява неговия характер на божествените енергии, Дейвид Брешоу погледом към един друг мерикански провайдера богослов – Дейвид Бентли Хартъ, който също и неговото мълчание и другите присъстващи провайдера богослови. В неформалните разговори в почивката Дейвид Бентли Хартъ сподели, че не разбирал защо се обръщат толкова много внимание на св. Григорий Палама и че той (Палама) не е нито толкова голям богослов, нито пък добър философ. Като пример за несъстоятелността на паламитските позиции Дейвид Бентли Хартъ посочи учението за реалността на исихасткия опит и боговидението в неговите божествени енергии и светлин. Нямалият се по-късно разговор о. Джон Бер от своя страна подчерта, че в началния етап на спор между Варлаам и св. Григорий Палама светецът не е и не разбрал за какво говори Варлаам, защото не познавал достатъчно добре Аристотел¹³, който също, че в дискусията си с Варлаам св. Григорий Палама ясно посочва, че самият той не претендира да е видял божествен светлин, а само защото в опита си други монаси (сякаш светецът би трябвало да излезе с официален декларация за гетилиите на богопознанието в телния си опит). О. Джон Бер посочи също така, че имало вече изследвания, показващи, че споменаването на светлината в богопознанието в телния опит в монашеските среди във Византия е имало достатъчно широк и не толкова буквален смисъл, в който ние днес се оп-

⁸ John Meyendorff, "The Holy Trinity in Palamite theology", in Michael Fahey and John Meyendorff, *Trinitarian theology East and West*, Holy Cross Orthodox Press, 1977, p. 40.

⁹ *Cap. Phys.* 36, PG 150, col. 1144D-1145A.

¹⁰ Виж например Alexander Golitzin, "Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas: On the Question of a 'Christological Corrective' and Related Matters", *St Vladimir's Orthodox Theological Quarterly*, Vol. 46, No. 2, 2002, с. 163-190.

¹¹ Виж, David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2005.

¹² Виж Jean-Claude Larchet, *La théologie des énergies divines: Des origines à saint Jean Damascène*. Paris: Cerf, 2010, 496 pp.

¹³ В това свое мнение о. Дж. Бер най-вероятно следва Robert E. Sinkewicz, *The Doctrine of Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian*, *Medieval Studies*, Vol. 44, 1982. Това мнение се опровергава в работата на Иван Христов, *Битие и съществуване в дискусията за метода между св. Григорий Палама и Варлаам от Калабрия, Хуманизъм, култура и религия*, София: Лик, 1996.

ув ме го интерпретир ме¹⁴. При въпрос н един мл г гръцки богослов к кво точно тог в с видели постолите н пл нин т Т Вор, о. Джон Бер отново подчерт , че трябв г бъдем вним телни с употреб т н светлин т к то мет фор , г в ъки пример със смисъл н светлин т в литургичния опит (ко- з то н пример вярв щите н кр я н Свет т литургия паят „Ние видяхме истинск т светлин ”).

Изключение от нег тивните комент ри (подобно н конференцията във Волос) н пр ви о. Андрю Л ут, който, след к то о. Джон Бер твърдо отк з г го н - пр ви, отговори н въпроси н уч стници по отношение н х р ктер н бого- позн в телния опит в исих зм . Н предишния ден (14 юни) нез висимо от кон- ференцията о. Андрю Л ут изнесе докл г в р мките н поредиц т от лекции в Университет „Фордъм”, оз гл вен *Православието в Америка*¹⁵. Докл гът му беше върху св. Августин к то интерпрет тор н пс лмите. Един от ключовите моменти в него беше идеят , че з г се оцени н следството н св. Августин, трябв г се излезе от зон т н полемичните теми и г се погледне към него- в т омилетик и екзегетик .

Дискусият , която се породи по време н конференцията , определено з служ в вним ние и може г се проследи в докл гите н Бр дшоу и Х рт в цитир н т по-горе книг (всъщност в книг т ргументите с много по-дет ълни). Ин- тересното е, че в комент р си към докл г н о. Джон Бер з св. Августин и Никеийския събор Дейвид Бентли Х рт полу н шег го н рече непр восл вен, з - щото се опитв г гр ги богословието си с мо н първите три век , опитв ъки се сяк ш г з бр ви всички, което е н пр вено н Вселенските събори.

В предост веня обзор в увог си към книг т Аристотел П н никол у и Джор- дж Дем копулос се стремят към един по-р зличен подход спрямо пр восл вно- то отношение към Августин Ипонски, к то специ лно се спомен в критик т от стр н н прот. Йо н Ром нигис и се н мекв з неговото (н Ром нигис) „м лко рх ично” учение з енергиите. Отбелязв се още, че н някои мест преводът н о. Ром нигис н п с жи от Августиновото *За Светата Троица (De Sancta Trinitate)* се отлич в от к з нотото от св. Августин (к квото и г озн ч в тов), но без г се посочв т конкретни мест . В кр ън сметк , след кр я н конференцията ост н неизяснен въпросът з кой по-точно пр восл вен прочит ст в ше гум н цял т конференция. Не се усети няк кво единно пр восл вно мнение, липсв х пр восл вни богослови, които ре лно мог т г гопринес т към тем т , и ням ше действителен ди лог с другомислещи, който би могъл г бъде полезен к кто з пр восл вни, т к и з непр восл вни. П р докслното бе, че

¹⁴ Доколкото разбрах, О. Джон Бер имаше предвид статията на John McGuckin, *The Notion of Luminous Vision in 11th Century Byzantium: Interpreting the Biblical and Theological Paradigms of St. Symeon the New Theologian*. in: *Work & Worship at the Theotokos Evergetis*. [Acts of the Belfast Byzantine Colloquium. Portaferry 1995] Ed. M Mullett. Queens University Press. Belfast, 1997. 90-123.

¹⁵ Виж: http://www.fordham.edu/images/theology/orthodoxy/louth._lecture_2007.pdf (15.07.2010).

някои от католите богослови (на пример Дейвид Трейси¹⁶) бяха критични и по-реалистични към делото на Августин. На всичко отгоре американските му православни колеги няколко пъти погледнаха в смешни ситуации пред вносните ученици, конфронтирайки се един срещу друг.

Причината, поради която се наредиха изложбата подробности от конференцията в Ню Йорк през 2007 г., е желанието ми да се илюстрира по-цялостно тезата на Светослав Риболов за личието на целен сочен опит от група англоезични православни богослови да „доизгредят“ или да „нагредят“ православното богословие на XX век. Докладът на това е и фактът, че конференцията във Волос (3–6 юни, 2010) не е последната от този род. Скоро след конференцията във Волос, на 28 и 29 юни тази година, в Православния институт на Йезуитския университет на Фордъм, Ню Йорк, се е провел още една конференция, организирана от Аристотел Паниколу и Джордж Демкопулос, озаглавена *Православните конструкции за Запада*¹⁷. Интересно е, че конференцията се обявява за продължение на конференцията *Православните прочити на Августин*, на която организаторите Аристотел Паниколу и Джордж Демкопулос били останали поразени от факта, че през XX век някои православни богослови са създали изкуствено разделение между категоричните Изток и Запад с цел тяхното (на тези православни богослови) собствено самоопределение в търсенето на тяхната идентичност като православни.

Като виждаме, аргументът за съществуването на собствено небогословски и дори лични мотиви за избор и възникването на някои от основните богословски теми на XX век започва да се използва доста често. Тези богослови не се споменават поимено в описанието на целите на конференцията, но един от тях е много конкретно обсъден и директно критикуван в докладите – о. Георги Флоровски, другият, за който става дума, несъмнено е Владимир Лоски. Според организаторите изкуствено създаденото и несъществуващо разделение между Изток и Запад не само води до създаването на една невярна представа за това какво е Западът, но и до неверни представи за това какво е същността на самия Източник православия. Това според организаторите, така също и според някои от участниците налага необходимостта от деконструкцията на православните конструкции на Запад, с която те очевидно са свързани. Интересно е, че според организаторите сред главните потърпевши от това изкуствено разделение на Изток и Запад са ... източноевропейските страни, които в момента полагат усилия за своята самоидентификация. Ясно е, че в най-скоро време можем да очакваме организирани не само подобен тип конференции и в източноевропейските страни. Истината е, че някои от участниците във Волос и особено тази позиция на Румънската църква към икуменизма, твърде вероятно тази страна е Румъния. Поинтересно е обаче друго, и то именно е причината да бъде спомената последната конференция в Университет „Фордъм“. Погледнете един от участниците, който бе и

¹⁶ Дейвид Трейси отбелязва например, че не само православните имат проблеми с някои страни от богословието на св. Августин. „Самите ние, каза той, понякога не знаем какво да правим с него“. От своя страна Жан-Лук Марион посочи, че според него богословският подход на Августин се отличава не само от този на Източните отци, но и от установената по това време Латинска традиция.

¹⁷ Виж <http://www.fordham.edu/mvst/conference10/orthodox/index.html> (15.07.2010).

едно от главните действащи лица в групната оратория на Волокитин конференция – сякаш П. Вел Г. Врилюк – „ние свидетелстваме за нещо ново, вероятно за една нова тенденция, вероятно за една нова школа православно богословие (защо да не говорим вече за школата на Фордъм?)”¹⁸. Това изказване звучи по-скоро като прогноза за действие, отколкото като някакъв мимолепен коментар от гледна точка на един от участниците в конференцията.

В заключение може да се каже, че предложението тук коментарирам за целта е групно, а не конспиративна теория. Убеден съм, че и в коментари на Светослав Риболов не става дума за подобен опит. В крайна сметка, целта беше, първо, да се резюмират мненията на един определен груп от известни и добре школувани православни богослови по начин, по който с мителите с мителите се изразяват, и второ, да се разгледат някои определени тенденции, които могат да се характеризират като, меко казано, тревожни. По всичко изглежда, че тези тенденции включват „детронирането” на о. Г. Флоровски и В. Лоски като вторитетни православни богословски мислители на XX век. Тези тенденции започват да се изясняват все по-ясно, като се демонстрират желанието и опитът да се логично, но в същото време се изолират добре известни и вторитетни православни богослови като о. Георги Драгоманов, Провансалинският катехизис Светия Кръст в Бостън, САЩ, който е ученик на о. Г. Флоровски, така и о. Йоан Романидис, и който би могъл да предостави вентилни свидетелства за които и да е спектакуларно делото им. От този процес са като че ли изолирани и редица други изследователи от Югоизточна, Западна Европа и Русия, които са иначе сериозни изследователи на православната традиция и световно признати учени. В този смисъл може да се каже, че се инсценира един диалог, който е нито толкова пръвостепенен по съдържание (защото се опитва да преодолее съществени черти на православното богословие не само през XX век), нито пък се случва (защото се опитва да изолира ключови фигури на съвременни вторитетни православни богослови, които имат редица добри доприноски към темата). Това е голям степен обезсмисля усилията на нашите колеги, защото редица или късно ценен придобит от тях известност ще е изсметана тяхната дискредитация.

Един друг тенденция е опитът за принизяване на ролята на учението за редиците между Божията същност и Божиите енергии в православното богословие. За съжаление това принизяване не е просто въпрос за богословско мнение, тъй като то е обвързано със силните съборни решения на Православната църква. За това може би то се прокарва много по-сдържано – в кулоарите, в отделни забележки по време на неформални разговори или в работните групи теми. По всичко изглежда обаче, че не е достатъчно времето когато критиките срещу това учение от страна на това ново течение в православното богословие ще получат много по-ясна реторика.

Един трет тенденция представя опитът за размиване на границите между богословския „Изток” и „Запад”. От една страна, нито какъвто опит може да се погледне съвсем естествено в условията на световната икономическа

¹⁸ Виж: <http://bekkos.wordpress.com/2010/07/15/notes-from-the-fordham-conference-part-two/> (15.07.2010).

глобализация и европейска интеграция. От друга страна обаче, изглежда напълно невероятно безкритичното приемане на богословските граници да бъде от полза за когото и да е. То, първо, няма как да бъде исторически защитено, дори и от самият каноничен Зпг. И второ, връзката между Църква и общество на Зпг днес е силно тълковски крехка, че самият Зпг едва ли се интересува от подобен тип приемане. Ситуацията може би по-различна в САЩ, където религията (в нейното доминиращо протестантско въздействие) играе доста по-силна и по-различна роля. Може би именно заради това главните съвети, изразяващи горепосочените тенденции, се чувстват именно оттам. Това обаче не отнема чувството за противоречие в поканата за нагъване на едно ново контекстуално богословие, което всъщност се опитва да универсализира много специфичен контекст, който обаче не може да се счита за универсален.



Джорджо Агамбен (1942) е италиански философ, преподавател в различни италиански, френски и американски университети. Сред многобройните му книги могат да бъдат изброени *Ното sacer* (1995), *Оставащото време* (2000), *Царството и Славата* (2007).

Джорджо Агамбен

ЦЪРКВАТА И ЦАРСТВОТО

Обръщението¹ е един от най-древните текстове на църковната традиция, посланието на Климент до коринтяните, започва с думите: „Божият църква, страници в Рим, до Божият църква, страници в Коринт“. Гръцкият термин *paroikousa*, който преведох като „страници“, означава временното пребиваване на изгнаник, на селник или чужденец в противовес на пълноправното жителство на гражданин, на гръцки *katoikein*. Бих искал да подемем тази формула, да се обърнем, тук и сега, към страници или изгнаници в Париж Божия църква². Защо избрахме тази формула? Защото темата на моята лекция е месият и *paroiken*, страници не само чужденец, е терминът, означаващ пребиваване не само християнин в свет и неговият опит на месиянското време. Може да се каже, че терминът е технически, защото *Първото послание на Петър* (1 Пет. 1:17) определя времето на Църквата като *ho chrotos tēs paroikias*³, което би могло да се преведе и като „времето на енорията“⁴, което не се забравя, че „енория“ означава още „страници не само чужденец“.

Думата страници не е предпоставяла нищо за хронологичната си продължителност. Страници не само Църквата на земята може да продължи и фактически продължи в векове и хилядолетия, без това с нищо да промени особеният си природен нейния месиянски опит на времето. Нещо, което да се заблесте в противовес на често срещаното сред богословите становище за някакво „забвение на пришествието“. Според това мнение, което винаги съм намирал за богохулно, когато очакваште непосредственото завръщане на месията и краят на временната първа християнска общност си да сметка, че е на лице заблестение, което не можело да превъзмогне, тя променил ориентацията си и се организирала като устойчив юридически институт. С други думи, тя престанала да *paroiken*, да страници в свет, и започнала да *katoikein*, да го обитва пълноправно като всяка друга светска институция.

Ако това беше вярно, тогава Църквата щеше да е изгубил определящия и единствен с нея месиянски опит на времето. Времето на месията сочи всъщност

¹ Преводът е направен по Giorgio Agamben, *La Chiesa e il Regno*, Roma, nottetempo, 2010.

² Този текст е беседа, изнесена на 8 март 2009 г. в „Парижката Света Богородица“.

³ „времето на вашето странстване“ според синодалния превод на Библията.

⁴ Италианската дума за енория е *parrocchia*.

не хронологична продължителност, а истинско преобръщане на времето. Затова време изобщо е немислимо нещо като хронологично закъснение в смисъл на закъсняващо време. Като опитът на месечно време при вас е невъзможно устойчивото обитаване в него, тъй като няма място и за закъснение. Тъкмо това припомня Псалтир и солуняните: „А за времената и годините, братя, няма нужда да се пише, защото с ми ви е твърде добре известно, че денят Господен идва тъй, като крадец ноща“⁵ (1 Сол. 5,1-2). Идването (*erchetai*) е в сегашно време, тъй като месецът е наречен в евангелията *ho erchomenos*: „идващият“, неспирно идващият. В апостол Бенямин, свършено схващане на урока на Псалтир, го повтаря по своему: „Всеки ден, всеки миг е мигът, през който влизам месецът“.

Вие искате да говорите именно за структурата на това време, тоест за времето на месецът. Първото недоразумение, което следва да избегнем, е объркването на месечно време с поклиничното време. Апостолът липтикът се разполага в последния ден, в деня на гнев, той вижда края на времето и описва видяното. Живяното от постол време обаче не е края на времето. Ако искате да формулирате разликата между месечно и поклинично, можем, мисля, да кажем, че месечно време не е края на времето, времето на края. Не края на времето е месечно, месечно е отношението на всеки миг, на всеки *kairos* с края на времето и вечността. Псалтир се интересува не от последния ден, от миг, в който времето свършва, от свършването се и започването свършва време. Или ко предпочитате, от останащото между времето и неговия край време.

Еврейският термин означава познание за разликата между двете времена или двете свята: *olam hazzeh*, времето от сътворението до края на света и *olam habba*, започването след края на времето време. И двете термина присъстват с гръцкия си превод в текста на посланията. Ал месечно време, живяното от постол време, което единично го интересува, не е нито *olam hazzeh*, нито *olam habba*, то е останащото между тези двете времена време след разликата на времето от месечно време събитие (което за Псалтир очевидно е възкресението).

Как трябва да схващаме това време? На първо поглед, когато се представи геометрично като отрязък от линия, изглежда, че денят от мен определение – времето, останащото между възкресението и края на времето – не е трудна задача. Всичко се променя обаче, когато се опитаме да мислим имплицитно в него опит на времето. Очевидно е, че живеенето на „останащото време“, опитът на „времето на края“, може да означава единствено коренно преобръщане на обичайния представител на опит на времето. Тук вече не става въпрос за хомогенната и безкрайна линия на хронологичното време (представим, но изпразнен от всеки опит), нито за немислимите точки на мига на края. Нито можем да го мислим като онзи отрязък от хронологичното време между възкресението и края на времето. Тук по-скоро става въпрос за време, което расте и кипи, действа и преобръща отвътре хронологичното време. От един страничен време, което времето ни дава, за да ни свърши, от друг, е времето, което ни остана, времето, от което се нуждаем, за да свършим времето, за да превъзмогнем обичайния

⁵ Синадалният превод на Библията тук е променен според направения от Агамбен прочит.

н т предст в з времето и се освободим от нея. Док то тя, във времето, в което вярв ме, че сме, ни р зделя от тов , което сме, и ни превръщ в безсилни зрителни н н с с мите, то, н против, времето н месият , творческо време, време, в което з пръв път ние въздейств ме н времето, е времето, което сме с мите ние. И тов време не е р зположено в няк кво невероятно друг ге или в бъдещето време. Н против, то е единственото действително време, единственото време, което можем г им ме. Опитът н тов време изискв пълно преобр зув не н н с с мите и н чин ни н живот.

Тов твърди в едно необикновено изречение П вел, н вярно н ъ-хуб вото определение н месинския живот (1 Кор 7, 29-31): „Тов ви к зв м, бр тя, з щото времето се сви (*ho kairos synestalmenos esti* – гл голът *systellein* посочв к кто сгъв нето н пл тн т , т к и прибир нето н животното в себе си преди скок), т ония, които им т жени, г бгд т к то че ням т (*hōs mē*); и които пл ч т – к то че не пл ч т; и които се р гв т – к то че се не р гв т; и които купув т – к то че не притеж в т; и които се ползув т от тоя свят – к то г се не ползув т; з щото е преходен обр зът н тоя свят“.

Няколко рег преди тов П вел к зв з месинското зв ние (*klēsis*): „Всякоу г си ост в в зв нието, в което е призв н. Роб ли си призв н, г те не е гриж ; но дори и ко можеш г ст неш свободен, по-скоро се възползув ъ от робството“⁶. Тов *hōs mē*, „к то че не“ озн ч в , че кр ъният смисъл н месинското зв ние е отзов в нето н всяко зв ние. Тъй к кто месинското време, без просто г го прем хне, отвътре преобр зув хронологичното време, т к месинското зв ние, бл гог рение н *hōs mē*, н „к то че не“ отзов в всяко зв ние, отвътре изпр зв и променя всеки ф ктически опит и условие, з г ги отвори з нов употреб („по-скоро се възползув ъ от робството“).

Въпросът е в жен, тъй к то ни позволяв пр вилно г мислим определящото месинското условие отношение между последните и предпоследните нещ . Може ли християнинът г живее единствено с последните нещ ? Дитрих Бонхьофер р зоблич в ф лшив т лтерн тив между р дик лизъм и компромис, з щото и в гв т случ я им ме др стично р зделяне н последните нещ от предпоследните, тоест от всекидневно определящите н шите човешки и обществени условия нещ . Тъй к кто месинското време е не друго време, съкровено преобр зув не н хронологичното време, т к живеенето с последните нещ озн ч в преди всичко живеене другояче с предпоследните. Есих тологият в този смисъл е не друго, преобр зув не н опит н предпоследните нещ . И доколкото последните нещ им т място преди всичко в предпоследните, те – против всеки р дик лизъм – не мог т г бгд т безн к з но отречени; л при все тов – по същ т причин и против всяко изкушение з компромис – те в ник къв случ ъ не мог т г бгд т призов ни против последните. З тов П вел изр зяв месинското отношение между последното и непоследното с гл гол *katargein*, който озн ч в не „р зруш в м“, „обездейств м“. Последн т ре лност обезсилв , снем и преобр зув предпоследните ре лности и при все тов именно и преди

⁶ В тези два цитата синодалният превод на Библията също е променен в съответствие с направения в текста прочит.

Всичко те с нейното свидетелство и изпит ние.

Това ни позволява да прегледаме положението на Църквата според П. Вел. Налага се да припомним, против общия тип есхатологичен предств, че за него времето и месият не е бъдещето. Изречът, с който той говори за това време, е винаги *to nun kairos*, „времето сег“. Като пише в 2 Кор. 6:2: „Ето сег благодатно време, ето сег ден на спасение!“. Думите *paroikia* и *parousia*, странный - нето и чужденец и присъствието на месият, имат една и съща структура, изречен на гръцки чрез *par-*, присъствие, което претяга времето, *вече*, което е *още не*⁷, претяга не, което не е отлагане, претяга и вътрешно откъсване от нестоящото, позволяващо ни да въздействаме на времето.

Опитът на това време следователно не е нещо, което Църквата би могла да избере да има или да няма. Църквата е с мога в това време и чрез това време.

Как стои въпросът с този опит на Църквата днес? Доидох, за да поставя този въпрос тук и сег, на страната на П. Вел. Христовата църква. Позовавайки се на последните неща до такава степен е изчезнало от думите на Църквата, че не без ирония без белязано, че Римската църква е изтворила есхатологичното си гледище. А с още по-горчива ирония един френски теолог можеше да пише: „Христос възвестил Църквата, но дойде Църквата“⁸. Безпокояща констатация, която ни дава помислите на нея.

След като за неговата структура на месиянското време е ясно, че не става дума за името на религиозен глас упрекът Църквата за компромис с светом. Нито пък целта е да се предствиса жестокостта на иголемия претягане на богословия на XIX век, Достоевски, Римската църква в обрза на Великия инквизитор.

Въпросът по-скоро е за способността на Църквата да четене „знаците на времената“, както ги нарича Мей (Мт. 16:3), *ta semeia tōn kairōn*. Какви са тези „знаци“, които постолят противоположно на суетното желание да се препознатят видът на небето⁹? Историята е предпоследна спрямо Църквата, но както видяхме, неговото място е преди всичко в нея. Живеенето на времето на месията изисква знание за способността да се четат знаците на присъствието му в историята, да се препознатят печалбата на икономията на спасението в нейния ход. В очите на църковните отци, но също и на философите, претягавали на философията на историята, която е и остава (дори при Маркс) същностно християнски дисциплина, историята се явява като пронизано от неприятели и две противоположни сили поле: първото – наречено от П. Вел в един колкото прочут, толкова и изгубен откъс от Второто послание до Солуняните¹⁰ *to*

⁷ С тези два термина „вече“ и „още не“, в смисъл че възкресението вече се е случило, но все още не се е осъществило за всички хора, лутеранският теолог Оскар Кулман (1902–1999) изразява християнския опит на времето в своята книга *Христос и времето* (Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich, Zollikon, 1946).

⁸ Тези прословути думи на френския историк на християнството Алфред дьо Лоази (1857–1940) са от книгата му *Евангелието и Църквата* (1902), с която започва кризата на модернизма в Католическата църква.

⁹ Този стих в синодалния превод на Библията гласи: „Лицемерни, вида на небето умеете да разпознавате, а личбите на времената не можете ли?“.

¹⁰ 2 Сол. 6:7.

catechon – з държ и по необходимост отл з кр я по протежението н линейния хомогенен ход н хронологичното време; Втор т , н пряг йки н ч лото и кр я, постоянно прекъсв и свършв времето. Първ т сил н рич ме З кон или Държ в и нейното зв ние е икономическо, зв ние н безкр йното упр вление н свет ; Втор т сил н рич ме месия или Църкв , чиято икономия, доколкото е икономия н сп сението, е гр дивно кр йн . Човешк т общност може г се изгр ди и оцелее с мо ко гв т полюс с н лице и ди лектичното отношение и н прежение между тях е удърж но.

Именно тов н прежение сяк ш е н пълно изчерп но днес. Ведно с отсл бв нето и изчезв нето н възприятието н икономият н сп сението в историческото време, икономик т р зпростир сяпото си, безогледно господство н г всички стр ни н обществения живот. Изост вено от Църкв т , есх тологичното изискв не се з връщ в секул рн т и п родийн форм н проф нните всезн йковци, които, преоткрили овехтеля пророчески жест, възвестяв т необр тими к т строфи във всяк сфер . Обявяв ното от световните пр вителств състояние н постоянн криз и извънредно положение във всяко кътче н свет е с мо секул ризир н п родия н непрест нното осъвременяв не¹¹ н Стр шния съг в историят н Църкв т . Н з тъмнението н меси нския опит з изпълв нето н з кон и времето съответств нечув н т хипертрофия н пр вото, което, претендир йки г з коног телств н г всичко, пред в чрез ексцес н лег лност изгубв нето н всяк легитимност¹². К зв м го тук и сег , к то меря своите гуми: днес н земят ням легитимн вл ст и с мите вл стници н свет с убедени в т зи своя нелегитимност. Пълното юрисдицир не и икономизир не н човешките отношения, объркв нето между онов , което можем г вярв ме, г се н дяв ме и г обич ме, и тов , което сме длъжни г пр вим или г не пр вим, г к зв ме или г не к зв ме, зн к не с мо з криз т н пр вото и държ в т , но също и н й-вече з т зи н Църкв т . З щото Църкв т може г живее к то институция с мо удърж йки се в непосредственото отношение със собствения си кр й. Добре е г не з бр вяме, че з християнското богословие им с мо едн лег лн институция, която не зн е ни прекъсв не, ни кр й: гът. Моделът зн чи н днешн т стремящ се към безкр йно икономизир не н свет политик е собствено гски. А Църкв т , ко отсече изн ч лн т си връзк с *paroikia*, не може г не се изгуби във времето.

З тов въпросът, който гоудох г ви пост вя, без при тов г им м ник към друг вторитет освен упорития н вик г чет зн ците н времето, е следният: ще се реши ли н кр я Църкв т г улови историческия случ й и г преоткрие меси нското си зв ние? В противен случ й оп сността е и тя г бжде повлечен от з пл шв щото всички земни пр вителств и институции крушение.

Превод от итали нски и бележки: Вл димир Гр дев

¹¹ Препратката тук е към предприето след Втория ватикански събор (1961–1965) „осъвременяване“ (*aggiornamento*) на Католическата църква.

¹² Тук Агамбен си служи с направеното от Карл Шмит разграничение между легалност и легитимност. Виж Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, Munich, Dunckler und Humblot, 1932.

Светослав Малинов е роден през 1968 г. Магистър по политология (СУ) и магистър по политическа философия (Йорк, Великобритания). Специализирал политически науки в САЩ, Великобритания, Норвегия и Италия. Защитил докторат в областта на историята на политическата мисъл през 1999 г. От 2000 г. е главен асистент по политическа теория във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Автор е на редица публикации в областта на политическата теория и историята на политическата мисъл. Съставител е на двутомната политология *Консерватизмът* (т. I, 1999 г.; т. II, 2000 г.), както и на монографията *Критика на политическия рационализъм. Изследване върху политическата мисъл на Едмънд Бърк* (София, 2003 г.). Главен редактор на теоретичното списание за политика и култура „Ризум“. Депутат в 40-то Народно събрание (2005-2009 г.), в момента е депутат в Европейския парламент от Групата на Европейската народна партия.

Светослав Малинов

ПРАВОСЛАВИЕ И ДЕМОКРАЦИЯ: ОПИТ ЗА ПОЛИТИЧЕСКА ТЕОЛОГИЯ

Настоящото изследване е опит за анализ на вчерашното изследователско поле на православната политическа теология. С мият избор на именованото – в случая откъдето алтернативата „политическо богословие“ – заглавие известна чуждост и неестественост на присъствието в рамките на православие. Като доказателство за това твърдение бих посочил, че в контекста на православие с мият въпрос „кои са големите православни политически теолози?“ не съм могъл да получа отговор, но до голяма степен ще събудя недоумение. В контекста на западното християнство този въпрос е напълно разбираем и неговият отговор със сигурност ще включва имената като Карл Барнт, Дитрих Бонхофер, Джон Къртис Мъри, Карл Шмит, Йохан Метц, Рийнхолд Нийбур, мнозина бих посочили в началото на св. Августин и св. Томас¹.

Част от обяснението е в същото дефиниране на политическата теология като анализ и критика на политиката от теологическа гледна точка. Това изследователско поле бива описано като пресечна точка между класическата дисциплина политическа теория и теологията, където се разглеждат общите теми.

¹ Вж. представителната за западното разбиране публикация *The Blackwell Companion to Political Theology*, edited by Peter Scott and William T. Cavanaugh, Blackwell Publishing, 2004. Книгата е изцяло посветена на политическата теология с претенция за аналитична и историческа дълбочина. Главата *Eastern Orthodox Thought*, написана от Michael Plekon, потвърждава нашата теза както методологически, така и съдържателно.

Което означава двупосочно движение на мисълта: осмисляне на политическите следствия от богословския догмастик и осмисляне на политическите феномени от гледна точка на богословието. На шестият тем за православието и демокрацията е напълно легитимен за политическия теолог. Нейното предложение не съдържа претенцията да извлече определени политико-теоретични следствия от православно догмастик и същевременно да осмисли конкретен политически феномен – демокрацията – от теологическа гледна точка.

Би трябвало да е очевидно че не става дума за бистроктни аргументи, изтворени в рамките на чисто клемичен или църковен дебят. Изправени сме пред въпрос за връзката между вероятно най-дълбокия пласт на нашата културна идентичност и политическия режим, в който доброволно сме избрали да живеем – връзката между православието и демокрацията. Предокслена е фактът, че без да имаме теоретичен, вече имаме недвусмислен политически отговор на въпроса съвместимо ли е православието с демокрацията. Нацониалният политически елит като цяло осъществил целта за членство в Европейския съюз, която стъпка по стъпка се бе превърнала в обща цел за почти всички българи. В този безпрецедентен съюз на демократи България е част от група православно държава, към която със сигурност ще се присъединят и други.

Обикновено политическите преломи стават по групичен начин. Учените, налице теоретиките, културните дейци изработват аргументи и контрааргументи, създават свои теории, откриват слабости в тези на опонентите си, рибират в дълбочина нещата и след това се опитват да обяснят нещата като толкова прозорливите политици за какво иде реч. В нашия случай се рибират плодотворните политически проекти, ключовите теми от които останали почти непокосени през последните две десетилетия. Днес имаме привилегията да проведем този вжен рибор, освободени от бремето на мъчителното очакване и политическия неизвестност. Привилегия, която част от православно християни все още нямат.

„Ориентализиране” на православието

На шестият тем отговора е влязал в обсега на започнатите научни книжници. Въпреки липсата на православно нейни интерпретации и очевидната сложност по нея се натрупали достатъчно количества публикации, за които можем да говорим за обща предврителна визия или по-точно обща предриза съдък към политическите измерения на православието². Можем да го кажем и по-остро – известно време започват налице теориите се упривняват на гърба на мълчаливите православно,

² Най-известната публикация, защитаваща тезата, че православието е трудно съвместимо с демокрацията, е статията на Самюъл Хънтингтън *The Clash of Civilizations?*, *Foreign Affairs* 72 (Summer 1993), която впоследствие прераства в книга. За по-обща дискусия относно православието и неговата враждебност към модерността и съответно политическите измерения вж. Clark, Victoria. *Why Angels Fall: A Journey Through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo*, St. Martin's, New York, 2000; Clendenin, Daniel. *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*, Grand Rapids, Michigan, 1994; Pollis, Adamantia. "Greece: A Problematic Secular State" in: Safran, William ed., *The Secular and the Sacred: Nation, Religion, and Politics*, Frank Cass, London, 2003; "Eastern Orthodox and Human Rights", *Human Rights Quarterly*, 1993, vol.15. Относно преценката за политическото развитие на Балканите вж. Kaplan, Robert. *Balkan Ghosts: A Journey Through History*, St Martin's Press, New York, 1993, както и статията „Yugoslavia's fate, and Europe's", *New York Times*, opinion and editorial section, 6 October 2000.

то з сметк н политическото бъдеще н последните. Н ѝ-яркият пример з тов е н шумял т книг н С мюъл Хънтингтън *Сблъсъкът на цивилизациите и преобразуването на световния ред*, публикув н през 1996 г.³ По-м лко от десетилетие след рухв нето н Берлинск т стен , без г с се произнесли политическите теоретици и пр восл вните теолози и без г съществув т ст билни догм тически ориентири (може би тъкмо пор ги всички тов), пр восл вните християни н бързо получих отговор н въпрос к кв е връзк т между християнство и демокр ция. Отговор кр ѝно нелицеприятен и обезкура ж в щ, който не трябв г бъде з бр ван.

Според Хънтингтън след кр я н Студен т войн сцен т н световн т политик прием нов облик. В този нов свят н ѝ-зн чимите и оп снн конфликти ням г бгд т между бедни и бог ти или между групи икономически дефинир ни групи, между н рогн, прин глеж щн към р злични културни общности. Н силието между гърж ви и групи, прин глеж щн към подобни р злични общности, ще им потенци л г еск лир и г противополост вя цели стр ни и н рогн. Н кр тко: позн тото военно и идеологическо съперничество между гвете свърхсили ще бгд з менено от сблъсък между цивилиз ции.

Ням г се спир ме н кл сифик цият н цивилиз ции, която Хънтингтън предл г . Дост тъчно е г споменем, че Европ е отгелн цивилиз ция с ядро Фр нция и Герм ния. По време н Студен т войн Европ е притеж в л ясн р зделителн линия между к пит листическия З п г и комунистическия Изток. С рухв нето н комунизъм об че възникв необходимост г се потърси отговор н въпрос : що е Европ ? Къде е нейн т източн гр ниц ? И още по-в жно: н кои стр ни трябв г се глед к то н европейски и съответно к то н потенци лни членки н Европейския съюз и НАТО⁴?

З г им пълн яснот , Хънтингтън прил г геогр фск к рт , предст вящ източн т гр ниц н з п гн т цивилиз ция. Т зи гр ниц отгеля Русия от Финл ндия, Естония, Л твия, Литв ; р зделя Бел рус и Укр ѝн от Полш ; р зсич Румъния и отгеля Сърбия, Бгг рия, М кедония и Алб ния от з п гните им съседн. К къв е принципът н тов р зделение? „Европ свършв т м, където свършв з п гното християнство“, к зв ни Хънтингтън. Пр восл вните християни с отгелн цивилиз ция с естествен център Русия. „Тов е отговорът, който з п гноевропейците жел ят г чуют... Идентифицир нето н Европ със з п гното християнство предл г ясн критерий з прием нето н нови членове в з п гните орг низ ции“, Европийският съюз е н ѝ-в жн т измежду тях. Н истин трудн з отр зяв не комбин ция между н учн достоверност и политическ безн геждност⁵.

С мюъл Хънтингтън е изключително влиятелен втор, едн от н ѝ-оригин лните и прониц телни н лиз тори в сфер т н междун рогн т политик и теорият н демокр цият . Смисълт н ч ст от неговите тези се прояви ис-

³ Изд. „Обсидиан“, София, 2000 г.

⁴ Пак там, стр.226.

⁵ Пак там, стр.230.

тински едв след събитият от 11 септември 2001г. Нещо никога не се съмнява в него ли е четен – им безброй доказателства, че не просто университетската общност, политическите елити презгърнали неговата теория. И все пак дори тук във безспорен вторитет си позволи – и то без особени последици – да прегледа груби и дори нелепи обобщения за облика на прерастването на цивилизацията и да прегледа прогнози за нейното развитие, някои от които съвсем със своята екстремност (на пример че въпреки членството си в ЕС Гърция ще стане част от прерастване блок, доминиран от Русия, към който България, която няма шанс да стане член на ЕС, я очаква заедно с Румъния и Сърбия). Разсъжденията на Хънтингтън може да имат някои изглеждащи плитки, но коренът им е много дълбок:

Поданиците на Византийската империя, които приемат и обезчестяват имената както на гърците, така и на римляните, ни представят загинало еднообразие от отблъскващи пороци... Без никакво съжаление бих изоставил гърците роби и техните сервилни истории, ако не бях приел, че съдбата на византийската монархия е пасивно свързана с най-великолепната и важна революция, променила състоянието на света⁶.

Тези оценки са дадени през XVIII век и принадлежат смята се Едуард Гибън. Византийската цивилизация е описана като обществено закъснела и лишена от възможности за развитие и обновяване. Тя е недостойна наследница на славните древни, „пасивно свързана“ с техните достижения, които не е в състояние нито да запази, нито да преразвие. На друго място трябва да се търсят истинските наследници, които активно и творчески преразвиват великото антично наследство. Не е Изток, а Запад.

Между разделенията от близо две столетия Гибън и Хънтингтън можем да открием десетки вторитетни имена, които са уплътнили този образ. От него черпят „въдъхновение“ и множество нечетки толкова вторитетни наизменици на Блокните четвъртин минлия век. Едно име обаче не може да бъде пропуснато, тъй като принадлежи на учен с огромен вторитет, чиито трудове и до днес днешен са отправна точка за цели научни дисциплини. Става дума за Макс Вебер и за смятаното сърцевина на неговото интелектуално наследство – обвързаността между рационализъм и Запад. Колкото и изтънчен и софистициран да е неговият анализ, колкото и искрени да са неговите призови да не се злоупотребява с предложенията от него методологически инструментариум, едновременно някой е допринесъл повече за оформянето на образите на Изток и Запад като да „идеални“ цивилизационни типове. Измежду многото понятия, спомогнали за това, е двойният скетизъм/мистицизъм, използван, за да се прократиментално различие между религиите на Изток и Запад. Мистицизмът на източните религии е в основата на специфичното културно-историческо развитие на техните общества. В определени сфери – икономиката на пример – Вебер директно говори за „рационализъм на Ориент“. Разликата между източните и западните религии е в това, че първите водят към квиетизъм и са пропуснати от

⁶ Gibbon, E. The Decline and Fall of the Roman Empire, vol. 3, Penguin Books, Harmondsworth, 1995, p. 24.

мистицизъм, докато вторите водят към скетизъм и ктивност в свет⁷. Не трябва да им никкво съмнение – за Вебер првославие е типичен предствител на източния мистицизъм; той дори говори за „класическия мистицизъм“ на гръцкото првославие⁸.

Дори с това този критичен презглед от Гибън през Вебер до Хънтингтън е доста тъчен, защото ни позволи да говорим за личието на солидни традиции при интерпретирането на првославие. Тя очевидно поглежда в рамките на това, което Едуард Сидиг рече „ориентализъм“, дефиниран така, че не само като дисциплина, а като обобщение за начин, по който Европа и Западът дефинират своята идентичност чрез въображаема конструкция на Ориент като свой обретен образ. „Източното (*oriental*) е иронично, недоразвито, детинско, „различно“; европейското следователно е рационално, добродетелно, зряло, „нормално“⁹. Подобно идентифициране на „другия“ по дефиниция не може да бъде негово дело и резултат от неговата собствена саморефлексия. Критичният резултат е минимално изградени образи, идеализирани и опростявани сложни културно-исторически феномени, или както директно – „ориентализация“ на цели религии и цивилизации. Всеки, който се занимава с това, ще трябва да преодолее традицията на „ориентализация“ на првославие.

Опит за православна политическа теология

Запитан за социалното учение на Првославната църква – един рутинен въпрос за католическите и протестантски теолози, когато става въпрос за техните църкви – руският религиозен философ Николъ Фьодоров отговаря: „Нашта социална прогностика е Светата Троица“¹⁰.

Този първи поглед ексцентричен отговор ни изправя директно пред едно от ключовите различия между првославното и западното богословие – учението за Светата Троица. Според католическия теолог Карл Райнер независимо че западните християни формално изповядват вяра в Светата Троица, в своя религиозен опит те по същество си остават „монотеисти“. Този конструктив е последствие от извод: „Смело можем кажем, че колкото учението за Светата Троица бъде отхвърлено като лъжливо, толкова по-голям е шансът от [днешните] ре-

⁷ Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, translated as *Introduction in: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Scribners, New York, 1976, 13-31.

⁸ Weber, Max. *Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston, p. 176. Самият Вебер не е бил чужд на мистическата нагласа. В частен разговор той твърди за себе си, че е склонен към мистицизъм: „Прекарал съм повече време в мечти, отколкото човек би си позволил; нито у дома, нито извън него се чувствам наистина сигурно. Сякаш бих могъл и бих искал напълно да се оттегля от всичко“. Цитиран по: Baumgarten, Eduard. *Max Weber: Werk und Person*, Tübingen, 1964, s. 677. Вж. също така Mitzman, Arthur. *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*, Alfred A. Knopf, New York, 1969, p. 218. На друга полюс е мнението на Герт Мюлер, според когото „Вебер е схващал мистицизма като нещо сходно с предразсъдък от каменната ера“. Müller, Gert H. "Asceticism and Mysticism" in: *International Yearbook for the Sociology of Religion*, 1973, p. 72.

⁹ Edward Said. *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978, p. 71.

¹⁰ Цитиран по: Питирим, митрополит Волоколамский и Юрьевский. „Русская идея и взаимовлияние западного и восточного христианства“ в: *Свет памяти: Слова, беседы и статьи*, издательство Сретенского монастыря, Москва, 2009, 86 стр.

лигиозн литератур ще се съхрани в почти същия вид”¹¹. За Провслвн т църкв Свет т Троиц е „непоколебимо основ ние н всяк религиозн мисъл, всяко бл гочестие, всеки духовен живот, всеки духовен опит. Тъкмо Нея търсим ние, ког то търсим Бог , ког то търсим пълнот н битието, смисъл и цел н своето съществуване”¹².

Още в н ч лото сме изпрвени пред изкушението г се откъжем г търсим пътя към политически т теология, з щото Лоски продълж в : „Ник кв спекулативн философия никог не е могъл г се издигне до т ън т н Пресвет т Троиц ”¹³. З тов тринит рният догм т е „кръст з човешк т мисъл”. Без г сме в състояние г н влиз ме в дълбочин , трябв г извлечем от тов учение миним лните основ ния з едно възможно р збир не з човек . З щото, бидейки създ ден по обр з Божий, човекът е създ ден по обр з н Бог Троиц .

Провслвните християни вярв т в един Бог, който не е просто Един, но е Триединен. Християнският Бог не е с мо личностен, но също и междуличностен; Бог не е с мо единица , но и съюз. К то Троица , Бог не е просто мон г – неповторим и с могост тъчн . „Бог е едновременно мон г и три г ”, пише М ксим Изповедник. Той е Три г н Отец, Син и Свети Дух, трите Божествени Личности, свърз ни Един с Друг, Бог е общност. Св. В силий Кес рийски говори з „общност (κοινωνία) н Божеството”, изр зяв щ се във вътрешн т връзка между трите Личности¹⁴. Тъкмо тов мистично единство в многообр зието ост в вин ги живо в провслвието, док то н З п г то постепенно се формализир , з г бжде погълн то от едно по-логично и по-подредено ъер рхизир но р збир не з Бог .

З тов з провслвието г бдеш „по обр з Божий” озн ч в г бдеш личност, и то личност свободн . Бог е създ л човек свободен, з щото е иск л г го призове към н ъ-висшия г р – обоженето. З г може човекът в стремеж си към Бог г се превърне чрез бл гог тт в тов , което Бог е по Своят природ . Истинск т човешкост н човек се релизир с мо ког то той з живее в Бог и споделя Божествените к честв . Но н този призив човек трябв с м и по своя воля г отговори. Тов съединение трябв г ст не чрез любов, любовт изискв свобод , тя предпол г едновременно възможност з откъз и приемне. Свобог т е печ тът н н ш т прич стност към Бог , съвършеното творение н Бог , шедьвърът н Творец ¹⁵. „Любовт н Бог към човек е толкова голям , че тя не може г принужд в , з щото ням живот без ув жение”. Тов ни к зв Лоски и формулир п р докс лния извод: „Божествен т воля вин ги ще се покоряв н з блужденият , склонностите и дори бунтовете н волят

¹¹ Rahner, K. *Theological Investigations*, London, 1966, p.79.

¹² Лосский, Владимир. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. Центр „СЭИ”, Москва, 1991, стр. 52.

¹³ Пак там.

¹⁴ Цитирани по: Майендорф, Йоан. *Византийско богословие*. Исторически насоки и догматически теми. ГАЛ-ИКО, София, 1996, стр. 231.

¹⁵ Лосский, Владимир, *цит.съч.*, стр.242

човешк , з г я доведе до свободно съгл сие”¹⁶. Човекът не с мо е в център н творението – неговото свободно с моопределение реш в кр ън т съгб т н човечеството и вселен т . Човекът е свободен и отговорен, сътворен е със свобод т г реш в и избир . Ние сме призов ни г възпроизведем н земят , доколкото е възможно, то в г движение н възимн т любов, която н Небето съединяв трите Лиц н Триединния Бог. И то в г движение пр восл вните християни трябва г се опитв т г осъществяв т не с мо н нивото н вътрешния си религиозен живот, не с мо спрямо непосредствения си кръг от приятели и роднини, но и в по-широк пл н – н икономическо, соци лно и политическо ниво.

Троичн т същност н Бог вдъхновяв пр восл вн т еклезиология. Църкв т е едн , но все п к допуск множество ъер рхични р нгове г изр ят жизненов жн роля в нейн т мисия. По същия н чин идеят з Троиц т к то з единство в многообр зието изпълв н чин , по който е орг низир н Църкв т . Тя е обединен н глоб лно ниво от общи вяръв ния, пр ктики и институции, но също т к взим предвид едн мярк з р знообр зие и р зличност чрез пр ктик т н децентр лиз ция, която р зпростир вл стт до регион лните, н цион лните и местните нив . Пр восл вието е орг низир но под форм т н общност от поместни църкви – фтокеф лни и втономни. Всяк втокеф лн църкв е н - пълно с мостоятелн и нез висим в своето к ноническо и гминистр тивно упр вление. Автономните църкви се н мир т в к ноническ з висимост от едн или груп втокеф лн църкв . Следов телно Конст нтинополският п три рх носи уник лн т титл „вселенски”, но негов т позиция спрямо другите п три рси е по-скоро н едн почетен „първ между р вни”, отколкото н висшестоящ. Преди Велик т схизм тъкмо Рим се е р гв лн този ст тут *primus inter pares*.

Отг леч в ъки се от п три ршеския център, гминистр тивн т гъвк вост н втокеф лните и втономните църкви, к ккто и всекидневн т свобод н р бот т н регион лните мрежи (диоцезите) и местните енории с з мислени г н сърч в т р знообр зието и дин мик т . В то в отношение ре лностите н културн т специфик и историческия опит бив т призн ти и отр зени в единството н многообр зието н институцион лния рег н световното пр восл вие. Всяк поместн пр восл вн църкв им неповторим история, съзг л е уник лн култур и се ръководи от с мостоятелн духовн ъер рхия, която, з едно със своите вяръв щи, се н мир в евх ристийно общение с пр восл вни-те християни и с духовниците н ост н лите поместни църкви. В основ т н тяхното възникв не е духовен процес, историческия обр зец н който можем г открием в собствен т си история. Ст в гум з превод н Библият н простон родния език н прием щите християнството н рогди. Дост тъчно е с мо г споменем делото н св. св. Кирил и Методий и битк т с „триезичн т ерес”, з г си г дем сметк колко столетия преди Лутер н Изток се р звив т ргументите, че всеки християнин им пр во г сл ви Бог н собствения си език. Н пълно основ телно този спект н протест нтството постоянно се изтъкв к то ключов принос към р звитието н модерн т демокр ция. Пр восл вното н ч ло, р збир се, е з бр вено.

¹⁶ Пак там, стр. 244

Православие и демокрация

Колкото и непълно го е предложено тук описание, то би трябвало го е достатъчно, за да формулираме следните изводи: В догмата за Светата Троица и произтичащата от нея православна антропология не можем да открием нищо, което го е принципно несъвместимо с политическата антропология на модерната демократична теория. Институционалното развитие на православието се отличава с балансирано присъствие на монархически, ристократически и демократически елементи. От еклезиологически гледна точка то може да бъде определено като по-малко демократично от протестанството и същевременно по-малко монархично от католицизма. Затова и православието не поставя сериозни, още по-малко непреодолими препятствия пред демократията от богословски гледна точка.

Сами по себе си тези политико-теологични разсъждения отразяват само един спектър от пълната картина на православието – те изискват да бъдат осмисляни в светлината на историческия опит и приглеждат към неговите корени. Отправяйки поглед в тази посока, ще трябва да признаем – като цяло православието обществено се отличава с по-нисък степен на демократичност от католиците и протестантите. Очевидно липсват някои пречки пред реализирането на определената тенденция не означава, че тя по необходимост се реализира. Затова и не е достатъчно да се съизмерват различните политически теологии спрямо някакви генерално демократични скали – по този критерий католицизмът има по-официални документи в пъти по-обемно „антидемократично досие“ от православието. Същевременно днес никой не може да си представи неговата яростна връждебност към демократията от втората половина на XIX век. Напротив, чисто статистически третата и четвъртата вълна на демократизация през втората половина на XX век са преобладаващо католически, следователно свещенослужителите изобилстват от аргументи в защита на демократията и човешките права. Струва си да цитираме с мисля Йоан Павел II: „Аз не проповядвам демокрация, аз проповядвам Евангелието. Към посланието на Евангелието, разбирате се, се числят всички проблеми, свързани с човешките права; и когато демократията означава човешки права, то тя също се числи към посланието на Църквата“¹⁷.

Вероятно тъкмо от тук можем да се насочим към фундаменталната разлика между „източното“ и „западното“ християнство. И тя не е в позитивно или негативно отношение към конкретен политически режим, а в цялостното разбиране за мястото и ролята на Църквата в света. Исторически на Запад католицизмът се отличава с много висок степен с изработените критерии за мислене и дисциплинирано поведение. Мисленето за Църквата като институция, установена в света, служещи си с икономически инструменти, не е толкова плодотворен специален политически теология, колкото политически в куум, породил острият нужд от вторитет. Тъкмо по безразмерността на ролята на църквата доведе до възникването на рационален начин да се преодолее дминистративен и организационен дефицит, който е характерен за вековете,

¹⁷ Цит по: Philpott, Daniel. The Catholic Wave in: Journal of Democracy, vol.15, April 2004, p. 35.

без да съществува каквото и да било възможност за неговото преодоляване от светските властители.

Историческите моменти, в които тенденцията към „папски монархия“ не истински е реализирана, съвсем не са били изключително за Западна Европа¹⁸. Нищо чудно обаче, че впоследствие ползват от централизацията папски властители почват да се съизмерват със злоупотребите, извършвани от нея. И нищо по-естествено от рождено не е искрен „протест“ срещу прекомерното овластяване и корупция, нестремеж към „реформиране“ не тежкото църковно иерархия. И няма как Реформацията да не породи колосални политически промени независимо от намеренията и нагласите на своите вождове. Поради различни пътища всичко това е довело до постоянен сблъсък с въпрос за социалната организация, до изработване на конкретни нормативни пътища към възраждането.

Плавната приемственост и последващата билност в политическата форма на „Византийското хилядолетие“ сякаш са оставили спокойствие при възникването и са отместили от него бремето на постоянна згриженост за организацията на обществото. Трудно е не истински следниците на Империята да се впуснат в систематични разсъждения за произхода на властта, за различните форми на управление и техните достойнства. Йоан Майендорф ни дава следното убедително обобщение:

Контрастът между структурите, изградени от средновековното папство, и есхатологическите, религиозно-опитни и „не от този свят“ възгледи, които преобладават в еклезиологическата мисъл на византийския Изток, ни помага да разберем историческата съдба на Изтока и Запада. На Запад Църквата се превръща в мощна институция. На Изток преди всичко на нея се гледа като на светотайнски или „мистически“ организъм, който отговаря за „божествените неща“ и има само ограничени институционални структури¹⁹.

За това в очите на западните християни „Източната Църква“ изглежда каквото от друг свят²⁰. И независимо че имам ярки примери за морален критиканство, теки не възникват तरीгициан поемнене обществени отговорности от страна на Църквата. Може да се спори безкрайно дали изобщо е имало възможност за избор, дали подобно поведение не е съхранено по-добре учението на Спасителя, дали не е предпоставило при възникването от изкушението на властта и не го е запазило по-чисто и истински извисено към Бог. Доведено обаче докрай, подобно разбирание порожда почти минахейско противопоставяне между духовното и светското, между религия и политика. Ще трябва да признаем, че вероятно тук е изключително основен из проблематизирането на връзката между при възникването

¹⁸ Вж. Morris, Colin. The Papal Monarchy: the Western Church from 1050 to 1250, Clarendon Press, Oxford, 1991. Според автора през този плодотворен период са възникнали много от нещата, оформили облика на Европа: университетите, свободните търговски градове, болниците, кръстоносните походи, каноническото право, „западното“ разбиране за брака и пр.

¹⁹ Майендорф, Йоан. Цит. съч., стр. 268.

²⁰ Пак там, стр. 266

вие и демократия. И не защото пръв път се изисква от човек нещо, което е в противоречие с демократията, а защото демократията изисква от гражданите нещо, което пръв път никога не е смятано за ценно и никога не е на сърцата им, макар и да не го е забелязвало. Тласкано от неподвластните му исторически сили в определен посок, пръв път се изисква от гражданите и тихо тласкано вярващите към славоблагоденствие и съзерцание, към едно ведро безразличие спрямо светлината и светлината. Съществува обаче едно невидимо лице, отвъд която тласка смирено и гласно с моотрицанието преминва в своята противоположност:

Традиционният християнски морал в голяма степен е бил основаван върху страха и спасението на душата... Паническият страх от гибел унижава човека и в крайна сметка се превръща поради своите мотиви в нещо безнравствено и нерелигиозно. Този страх е неблагоприятен и некрасив. Вечното страхливо „драпане“ за собствената душа унижава образа Божий у човека. От ужас човек е готов да се откаже от всички ценности на творчеството, само и само да не се погуби. Това е особена и крайно непривлекателна форма на религиозен егоизъм. Егоизмът и страхът са вътрешно обвързани²¹.

Религиозен егоизъм – не истински разкъсване, дори сурово формулировка. Но тя улеснява неусетния преход от благочестие и кротост към самозащита и безразличие. Защото бъде станал, демократията изисква активни и нежестокостни граждане. Това е политически режим, който в най-висока степен измежду всички познати ни в историята зависи от политическата активност на всички свои членове. Гражданското безразличие – независимо дали тръгва от извор на благочестие или на себелюбие – е разрушително. Не можем да избегнем въпрос:

Е ли политиката в широкия смисъл на думата нещо несвойствено и чуждо за християнството, което има работа с индивидуалната душа, с нейния нравствен свят и отношението ѝ към Бога и което се стреми изключително със силата на нравственото въздействие да претвори отношенията на човек към човека, установявайки ги изцяло на основата на братската любов, извън всякаква принуда и насилие, неразривно свързани с държавността? На този въпрос може да има само един отговор: ако държавата, а оттам и политиката съществуват като зададени и неотстраними чрез човешки усилия факти, това означава, че ние трябва по един или друг начин да определим своето практическо отношение към тези факти и формата на своето активно въздействие върху тях²².

Ние – това сме пръв път вните християни. Ако се откажем от тази отговорност, признаваме не само личното си малодушие, но и безсилието и ограничеността на само християнството, избрало да замлъкне пред „неотстранимите факти“ на човешкия живот. За принципно безразличие към политиката и публичността не може да им никъво опривдаване от пръв път в гледна точка.

²¹ Бердяев, Николай. *Смисъл на творчеството. Опыт оправдания человека*, изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, Москва, 1916, стр. 76.

²² Булгаков С. Н. *Неотложная задача. О союзе христианской политики*, Новосибирск, 1991, стр. 30.

Н против – това е явно антихристиянско²³. Демокрацията в максимална степен оголва разрушителния образ на този глас и изостря нуждата от съзнателно противопоставяне срещу нея.

Привославните български избори демократията, приветстват европейския изборен механизъм. Този избор не е случаен или временен; но последициите от него не винаги са еднозначни и мълчанието с подготвени за тях. Въпреки щите са изправени пред въпроси, които по-рано бяха невъзможни: как се отнасяме към пазарната икономика, плурализъм, човешките права? Ценни ли са те от гледна точка на православието, или трябва просто да бъдем търпеливи към неизбежното зло? Нима животът спира извън стените на храма? И нима това означава щите нямат своите професионални задължения? Толкова ли е чуждо православието миряните да изискват религиозни ориентири и в своята всекидневна работа? Толкова ли е странно да очакваме да чуваме редовно в поток от информацията на своята Църква? Гласът е ясен, аргументирен и убедителен, не случаен, истеричен и често пъти нелегитимен?

Това, което е породено не от бягство от отговорност и страх от свободата, от тяхното пълно приемане и осъзнаване на отговорността, че индивидуалната слабост на човешка не позволява всеки сам за себе си да даде отговор на всички въпроси. А не е и редно. Времето е за цялостна концепция на Българската православна църква за социалния и политически контекст, в който българите са избрани да живеят и които се опитват да променят към по-добро. Вероятно при други политически режими е било излишно да се прави това или пък е било по-мъдро да се замълчи. Но не и днес. В българската среда откъдето отстранена Църква да откликне на тези нови духовни потребности косвено потвърждава и й-лошите предразсъдъци спрямо православието, неоснователността на които се опитваме да оборим. Нещото не бива да се оставя в ръцете на външни фактори, чужди на духа и традицията на православието. Нито на манипулатори с политически дневен ред. Нито на отделни свещенослужители с блясък в очите доусъществяващо розветните пророци, но без никаква от тяхната мъдрост. Нито на отделни миряни като второстепенния стоящия текст – несръчни, но поне добронмерени. Не е редно да чакаме още дълго.

²³ Пак там, стр. 31

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

Калин Янакиев

ЧЕТИРИ ВИДА СМЯХ

I.

Смехът е особен феномен. Човек се смее към когото когато го гледа или слуша „смешни“ (комични) неща, така и когато просто му е приятно, весело, и тогава това всяко нещо не е свързано с нищо, което съзнателно го разсмива.

Тази особеност на смеха обаче ни изправя пред въпроса: коя отговаря е онзи дълбочин, от която той изобщо избликва, и нито-вече: кое е онова, което го предизвиква към нещо, с което се отнасяме към комичните, така и към несмешните предмети? Кое в този свят ни кара да се смеем, без все още да сме комични?

На този въпрос не е лесно да се отговори, но ако се възгледем по-внимателно в онези случаи, които нито-често се смеят с този нито-всеобхватен и непосредствен смех, ще трябва да кажем сигурно, че това е невероятната, непрестанно удивляваща *varietas* на нещата, която е постоянно и пред нас шите очи, но за която те, във вече не-детското ни ежедневие, с много рядко се отвърят, за да забележат в цялата и искряща веселост.

За да се опитам да доближа към ното допринос, ще си послужи с пример.

Не бихме могли да отречем, че дори ние, възрастените, можем да се разсмеем, когато видим, да речем, „колко бързо бягат мишките, колко е гребнава!“, или пък: „колко чудно, странно и удивително нещо е хоботът на слона – нос, който е едновременно и крак!“ Всъщност и двете неща, в собствения си смисъл не са „смешни“, но неизменно разсмиват с един особено искрящ, особено чист смех поне онези случаи. Какво го предизвиква? Мисля, казвам, че именно зрелището

н см ѝв щ т *varieta*, н изобилието от форми, от ре лизир ни възможности в битието, всяк от които е по-удивителн от друг т . Ние би трябв ло г си г дем сметк , че битието – в н ѝ-първичното, н ѝ-детското, н ѝ-безкористното отношение към него – именно р дѳ , **развеселява** със своят удивителност, с т зи неизчерп ем р зличност н всичко в него. Трябв г з бележим к к гетето (което е особено усетливо към тов) се смее всеки път, коз то вижд нещо, което е **по-р** злично от предишното (то **винаги** е **по-р** злично, и **още по-р** злично от предишното). Ето, кучето бяг , но и тѳ ѝ гребн т мишк също бяг – по-р злично от кучето бяг , по-р злично **от Всичко друго бяга...** Бяг не-то въобще е тѳ ѝ удивляв що р злично: тов е бяг, но виж – и тов също е бяг (н мишк т), и тов също! Удивително много р злични едни и същи нещ !

По подобен н чин (и пор ги подобни причини) гетето се смее и коз то открие нов , неоч кв н функция или употреб н своят игр чк . Виж к кво – удивляв се то – може г се н пр ви с нея; ето колко р злични възможности им в (с) нещ т . Но същ т „игр чк ”, същият чуден под рѳ к-з -игр (изуч в не, изслед-в не, об-р ботв не) е в своят първо-н ч лност и светѳ т, творението. В него сяк ш всичко е н пр вено, з г ни удивляв , и колко неизчерп емо, см ѝв що-р з-нообр зно ни е поднесено! В него им дори нос, който е фуния и рѳ к (хоботѳ т н слон – „х -х -х ”), в него им телце, което е тѳ рк лящ се с м от себе си топчиц (бяг щ т мишк – „х -х -х ”).

Тов е смях, огл сящ несвършв щото, несконч емото **откритие**. Откритието, че н пример „гърбѳ т” може г бѳ де (г же) т кѳ в, к кѳ вто е н гвугърб т к мил , „шият ” – к кв то е н фл мингото. **Удивително** е тов тѳ ѝ „р злично” (и р злично, и р злично) явяв не н нещото. И изобщо – удивително е тов тѳ ѝ р злично явяв не н нещо-стт , н битието. То съпѳ тств едн първичн и мощн **увлеченост** от несконч емо р з-крив щото се творение, което ни увлич , което **ни е** у-влекло в себе си, и к то продѳ лж в г ни „влече” по неизчерп емите си пѳ теки, ни р дѳ и весели с оноѳ , което ни пок зв , и пок зв , и пок зв ... И ние от своя стр н сме з м яни от т зи удивляв щ р досто-стѳ писв щ *varieta*, от тов **изграене** – н режд не-и-прен режд не, преобрѳ щ не, прекомерност. Ние сме възвеселени в т зи увлеченост и я огл сяме с този н ѝ-подоб в щ з увлич щия ни свят, н ѝ-първо-н ч лен, н ѝ-не-посредствен, **най-метафизичен**, бих к з л, смях, с който н ѝ-вероятно сме се смели още в р ѳ ск т гр дин . Аз г же бих си позволил г предполож , че Аг м е г в л имен т н тѳ рите, смееѳ ки се с него. З щото, н рич ѳ ки ги, той е честѳ л с него он зи невероятн *varieta*, която Бог е р з-крив л (довежд л е) пред очите му. Честѳ л е, з бих к з л, **естествените** „р блези нств ” н битието.

Употребяв м тѳ км т зи гум , з щото ми струв , че сред вече специфичните литер турни форми н смях н ѝ-близо го т зи първичн , искрящ веселост се н мир т твореният н втор н *Гаргантѳ а и Пантагрѳ ел* – онези вече „изобретяв ни”, създ в ни пор зителни „в ри ции” н нещ и съществ , онези прекомеризир ния, които об че не тѳ км ок рик туряв т, които деформир т, но не з г издеѳ телств т и осмив т.

Истината в „рблези нския“ смях все още има твърде много **веселост** – в него фигурите и действията са хиперболизирани, гротескизирани, преобърнати, забихкаващи, нездравословни **наг-смишани**, – на които може да бъде позволено изречение – забавно са спуснати от смях. Те са много повече **удивляващи**, отколкото **монструозни** са извънредността си. Те са конструирани от едно увлечение по смисъл (разсмишаност) продължаване *varietà*, не са някакви специални, морализиращи цел, за която смехът е само подчинен инструмент.

Впрочем доста близко към интенцията (макар съвсем различен към стилистически) до рблези нския смях е смехът на Чарли Чаплин, особено там, където той твори онези знаменити „**може и така**“: може и така да вилици, с небогените тях хлябчето да се превърнат в кривчето, там нацувани към някакви изподсложки (Треска за злато); може и така, въртян между сложни системи от зъбчатите колела, фигурите на комик почти да извършват плувници или дори „летящи“ движения (*Модерни времена*).

Оновото, което трябва да се отбележи обаче, е, че както в рблези нския, така и в чепиновския смях има **гетинска** интенция. Ето защо, повтарям, и техните прекомерности и деформации, и техните премествания от един ред в друг не продължават меко, смаяно, дори стъписано да се смеем, така както децата го правят пред хобота на слона или двойните гърбици на кримла – без насмешки, без присмех – с чиста веселост пред удивителната игра, която може да бъде битието.

II.

Ако в този непосредствен, нечист смях на човек безспорно има **свобода** в отношението му към творението, в него все пак няма **дистанцираност** от него, каквато обаче има в един друг вид смях – този на мъдреца.

Доста, смехът на мъдреца съхранява в себе си **вегростта**, но в него я няма вече веселостта на първичния смях. Защото отсъства **симпатията** към оновото, на което се смеят. Това е смях на свободното, мъдро, но и дълбинно **разочарован** отношение към светът: смях, идващ от осъзнаването, че нищо обвързващо с него не е истински обвързващо, че нищо, което не е жир в светът, не бива (не може) всъщност да не е жир мъдрият, че нищо дори, което се представя за смислено, не е в действителност такова, с две думи – че нищо „сериозно“ в битието не е **наистина** сериозно. И това е така чисто и просто, защото всички неща в живота и в светът са безвъзвратно кривни – те са смъртни, изчезващи и знаещи с какво стрептат, усилият, целите, които имат място в играта и докато трае играта, всяка игра е по определение кривна.

Разбира се, трябва специално да се подчертае, че в това съзнание (което действително е позиция на мъдреца) няма нито горчивина, нито презрение – то е напълно **ведро** и за това се изрече в смях. Оновото, което го характеризира не дълбоко, е свършеността, дистинцираността, укрепеността на мъдреца в един свършено извън-битиен смисъл, на мир на от него в чистото му „за“ („там“),

Всичко свободен от онов, което ме „държи“, пленява, позори. И понеже съм свободен от него вътрешно (което не означава отричане на моето собствено), аз гледам **вегро** и неговите нищета, грозотата, срамът – тя не ме засяга и аз мога да се смея към него **осел** в мен (макар и към него **осел в мен**).

Уникалното обаче във френския смях (което го отличава от будисткия) е това, че той съхранява в себе си **симпатия** към онов, от което е свободен и на което се смее. Тялото на пример е за френския не „зтвор“, не „труп“ (както е при индуизма и езическия платонизъм), не е и „бяс“ (както е при кривите християнски скетци), именно „осел“ – т.е. то е смешно в „мъдрият“ си, в ослинните си страсти и похотливости, в „мъдрешката“ си проклетия и непреодолим, неподлежаща напълно одухотворяване инертност. И същевременно, в същия момент, в който му се смея, аз съм и **в мир** с него, не му се **наг**-смивам, защото то е „братът (ми) осел“. Смехът ми т.е. е не смешка-примиреност, не смешка-безнадеждност, не смешка (дори) със-симпатия и следователно не е студена, високомерна смях, както все пак е смешката класическия мъдрец, в който гистичният е абсолютен и окончателен, в който смехът е оттегленост в нещо извън-битийно сериозно – и следователно е и **горд** смях. А тази гордост, ще си позволяя да кажа, е не-мъдрото в мъдрец, онов, и най-последно, за което съм той – смеещият се на всичко изобщо – е предмет на смях от Премъдростта.

III.

Изглежда, че има и смях, в който първичната веселост и искрящост, които го характеризират съществено в неговата непосредственост, са напълно изчезнали и макар и смях, в него има по-скоро злост и студенин.

Това е смехът, най-общо казано, който **осмива**. А какво означава „осмееш“? Това не е нито да се **раз**-смееш от онов, от което се удивляваш, нито да се **наг**-смееш на онов, от което се гистичиш – в първия случай, защото виждаш различното-същото, във втория, защото виждаш игровото-в-сериозното – да снижиш, да унижиш – защото виждаш в нещото нищото-в-него. Това е смехът на онзи, който ни казва с него: виж, това „нещо“ е всъщност това „нищо [и никъво]“. Смехът на онзи, който свежда с него свет до една **низменност**, който „разобличава“ всичко по-„високо“ и по-„сложно“ в него както някъв „преструване“ на обикновеното, както някъво „придаване на ръст“.

Систематически смеещият се (осмиващият) с този смях ни казва всъщност: не-битието не е **привакия** на битието, на против – битието е претенция, нагстройка, макар и небитието, с която то, **всъщност истинското**, постоянно се „представя“. Аз обаче осмивам това „представяне“, демантирам тази „нагстройка“ и показвам: **всъщност** нещата са неизменни. Това е циничният смях, смехът, **който е цинизъм**.

Разбира се, аз не искам да кажа, че всеки смях, който разобличава, демантира и снижава, извършва нещо цинично, защото и изобщо не говоря тук за онзи (по

същество **моралистична**) гейност, която използва смех и осмиването просто като един инструмент (средство) за себе си. В крайна крайност, фактът, че разобличаването, смъкването и флуидитетът му скрито изкривяването на действителността и нищожество, биха могли спокойно да се извършват и без инструмент на смех, когато пък, за да извършат това, определени втори прибавят до него, те го ползват именно като инструмент за постигането на един смисъл и за изкривяването на едностранност, които след разобличаването на смех няма да се намират в себе си нищо смешно. Като е казал Гогол (великият исторически инструмент на смях): когато съзерцаваш по-дълго една комична история, тя започва да буди у теб тъга. Аз следователно говоря за чистата интенция на този смях, който се смее – не общо казано – не нещото, защото го виждаш като нищо, защото чрез себе си го свеждаш до нищо, разглобяваш го до нищо, и наричаш това интенция цинизъм.

Смехът като цинизъм не просто преобръща логиката, по която човекът концептуализира моралния порядък на битието. Защото понятията „не-битие“, „не-достатък“, „нищо[жество]“ със същата „привлекателност“ на съществуването им изглеждат, че за нас, по своята същност, битието е **богатство, пълнота** – то е криво, добро и истинно, и следователно – всяка неизменност, нищета, лъжа и грозота са нещо вторично – **резултат са** от привлекателност, от отрицание, от лишаване. Тъкато „не-достатък“ означава винаги нещо, от което е **отнета** „достатъчността“ му, естествената му пълнота; нещо, което се явява логически последствие, след „достатък“, в резултат от лишаване от „достатък“. „Не-битие“ пък означава онова, в което е унищожено първичното, битието и което е настъпило в резултат от отрицанието на пълнотата.

Тъкмо неопитен човек със смех си циникът преобръща това нешебизно убеждение: недостатъкът, казано по-точно, не е никакъв не-достатък, той е онзи действителна неизменност, на която се нагласява една прикриваща го мисъл, една „преструвка“, за която и пореди която ние обичайно не виждаме мизерната истинност. Циникът обаче систематически осмива и **разобличава** (изключително точен глумачен интенция на смех му) тази „илюзия“. Той осмива всичко като „настройка“, „преструвка“, „претенция“ на личност и нещата, за да го разсеява и да покаже каква **всъщност** са тези личност и тези неща, които тъй многообразно и тъй „смешно“ се „преструват“, „представят“ пред нас. Онзи, който пише стихове, върши нещо смешно, защото всъщност не извършва нищо друго освен символическа копулация, за която няма сили. Онзи, който проповядва обща сприведливост между хората, върши нещо смешно, защото всъщност се мъчи да компенсира своята слабост сред тях, като се опитва да ги измисли, че тяхната (реална) сила е тяхната (морална) слабост пред него. Ето това е цинизмът – смехът не тъкмо не Диоген (който е глумително понятие), но и вероятно не Маркс. Систематически като идеология и ментален протектор, той ни казва: „Всичко това, което виждаш, не е **нищо повече от**“, и сетне ни показва със смях каква „всъщност“ (винаги по-малко, по-низменно) е „всичко това“.

Следователно, в най-дълбок смисъл смехът на циник е смях **на материалиста** – на материалиста по етос, по стил и гледане и виждане; смехът на онзи, който

вижг (с мо) м терият във формите, с мо *hylē* в *morphē*. И понеже смехът и циник е изглеждат точна противоположност на непосредствения човешки смях, за ще се опитам да го илюстрирам с пример, и логичен ироничен, с който си послужих при неговото изясняване. Имам, ще кажа, за да не чиниш гледане на едната страна. Единият (този нечетен) е, когато забереши, че това е пример за мече едната страна от плуш и памук, да се разсмееш към „хитро“, към „забавно“ от този плуш и от този памук е същото едно същинско „мече“, другият (именно нечетен циник) е да разкажеш иронично, за да демонстрираш през смях: всъщност това „мече“ не е нищо повече от торба плуш, и памук и памук. В този смях безспорно също има някъде гост – с мо че тя е загост от това, че си „разбличил“ нещото, „свел“ си „нещото“ до неговата „нищост“. Имам също и свобода – с мо че тя е **без-радостната свобода** да не се „очисти“ от нещата, да не се подготвиш на тяхната „ур“, на тяхната гостотворна „власт“. Това е смях, в който има злост, има и тъмнина.

IV.

Накрай, съществуват и смях, в който е изчезнал **всяка** гост, смях, който, мисля, звучи като смях, по-скоро терзае и даже **измъчва** смеещия се с него, и който по гениален начин е покрит върху лицето на онези необичайни и ужасни фигури върху корпуса на готическите катедрални речени „гройли“.

Раззалият, обърнат с лице надолу – сякаш устремно да си отшпилете и козирките – те с несъмненост **се смеят**, но смехът им е ужасен: той е нерядко колкото кикот, толкова и свиреп оплезеност и даже физиологически спазъм, същински за да веност. Те се смеят и измъчват в едно и също време.

Смехът на гройлите е смехът на бесовете – **в-бесеният** смях – смехът на противенето, смехът, с който демонът иска да предизвика Творец на творението, да Му изкрещи: не е така, не е така, както е – не е премъдрост, е глупост, не е възвишено, е нищожно, Бог не е Бог, „слабак“. Смях, който буквално се сили да извърши „демиургия“ (**анти-демиургия**), да преобърне порядък на творението. Но понеже не можеш да отречеш (да прогониш от очите си, да обърнеш в нищо) неотрицателното, ти го вършиш, щеш или не щеш, чрез символически жест – оплезване, обръщане на задник, пренебрежение с гримаси, сиреч, чрез чисто жестово **похулване**, чрез **агресия** срещу него, чрез предизвикване **на скандал**. Следователно, да, не истинно, това е смях, който желее демиургията на невъзможното – желее да **реализира nihil-**, желее да реализира противоположното (абсолютно, бездънно противоположното) на всичко това, което вижда. И понеже то не подлежи на отрицание – то е – демонът може да не пречи едноединствено нещо с него – да извърши символическа **агресия** срещу него, да му се оплези, озъби, изкикоти. С което да му даде ново и анти-име.

Но ето за що знамчи този смях е същевременно мъчение. Защото както и да се опитваш да предизвикаш, както и да се опитваш да се противиш, ти никога не можеш да „опровергаш“ премъдростта на творението, на което ти оставя с мо да се забавиш и плезиш безсилно. А в това има някъде невероятна мъчителност

(вбесеност) – мъчителност на **безсилното** предизвикателство, на **безсилното** желание да охулиш: мъчение от това всичко пред очите ти, мъчение, което е смота ти кикотене и кривене пред него.

Демонът никога не може да въплъти онова, което желае да въплъти – противоположното на мръзното, уязвяващо го творение, *nihil-*, и поради това изгубилът, който ни го открива в неговото злобещо и нечестно-гостило, колкото (гресивно) се хили, толкова и се зъби и мъчително бълва; колкото уста му е раззвизан в кикот, толкова и е озъбен в измъчване от него с мия злост.



Ирина Лилова

СТАНИМИР СТОИЛОВ И ИЗЛОЖБАТА „СОФИЯ – СЕГА!“

Гр дът ни р сте и се променя, животът в него ст в Все по-н ситен, к кто и времето ни. К к изглежд София през влюбения поглед н един бълг рски художник, който им ш нс г я погледне... отстр ни?

З пр зник н София Фонд ция „Комунит с“ предст ви Ст нимир Стоилов и своя гвзгодишен проект „София – сег !“. Дв десет живописни пл тн и удивителни рисунки (ч ст от тях можете г видете н стр ниците н този брой н спис нието) с пред ли усещ нето н Ст нимир Стоилов з гр г ни днес – също т к кр сив, но сяк ш по-н ситен, „многословен“ и „многопл стов“, з - бърз н, още по-ярко отр зяв щ кръстопътя, н който се н мир столиц т ни, между Ориент и Европ ...

Ст нимир Стоилов е бълг рски художник, роден н 5 юни 1960 г., дипломир се к то м ъстор в Н цион лн т художествен к демия, специ лност илюстр - ция, при проф. Скорчев, по-късно р боти и к то негов систент. От гв десет години твори и живее в К н г . Той е илюстрир л множество книги, сред които и н гр ген т з илюстр ции по поезият н Артур Рембо, негови илюстр ции по Гогол, „Къси р зк зи“, е публикув ло спис ние *Tickle Ace* (К н г).

Творческите търсения н Ст нимир Стоилов с широки – през 1990 г. то в е р бот т по „Диз ън н х р ктерите“ – ним ционн продукция „Консервфилм“, номинир н з „Оск р“ през 1992 г., с режисьор Зл тин Р дев; през 1995–1997 г. то в с инст л циите „П р г н изгубените души“¹; следв т и множество с мостоятелни изложби – м сло, к в рел, литогр фии в Швейц рия, Герм ния, К н г , САЩ, Бълг рия. През 1999 г. р боти по диз ън н декорите н продукцият „Триплетит от Белвил“, режисьор Силв н Шуме, номинир н з „Оск р“ и получил н гр г в К н . Им негови стенописи в К н г , пон стоящем р боти и по голям 3D кинопроект.

С дълбочин и емоцион лност Ст нимир Стоилов ни пот пя в н ш т София днес и се ок зв , че тя е цветн , експресивн ; в едн к ртин се слив т много чувств и стилове. Спир ш се, вглежд ш се – „Д , т зи кр сот я им , им ги и суетливите улици, оп с ни с жици, им го и ом ъното есенно буйство н гървем т т и т зи изящн рхитектур , която просто трябва г преоткроем, стиг г вдигнем поглед в з бърз ното ежедневие“.

¹ Parade of the lost Souls, "Illuminaris" – Public Dreams Society.

СТАНИМИР СТОИЛОВ

Роден – 05.06.1960

Образование

- 1982–1988 Дипломира се като майстор в Националната художествена академия, специалност илюстрация при проф. Р. Скорчев
- 1975–1980 завършил Художествената гимназия „И. Петров“ – София

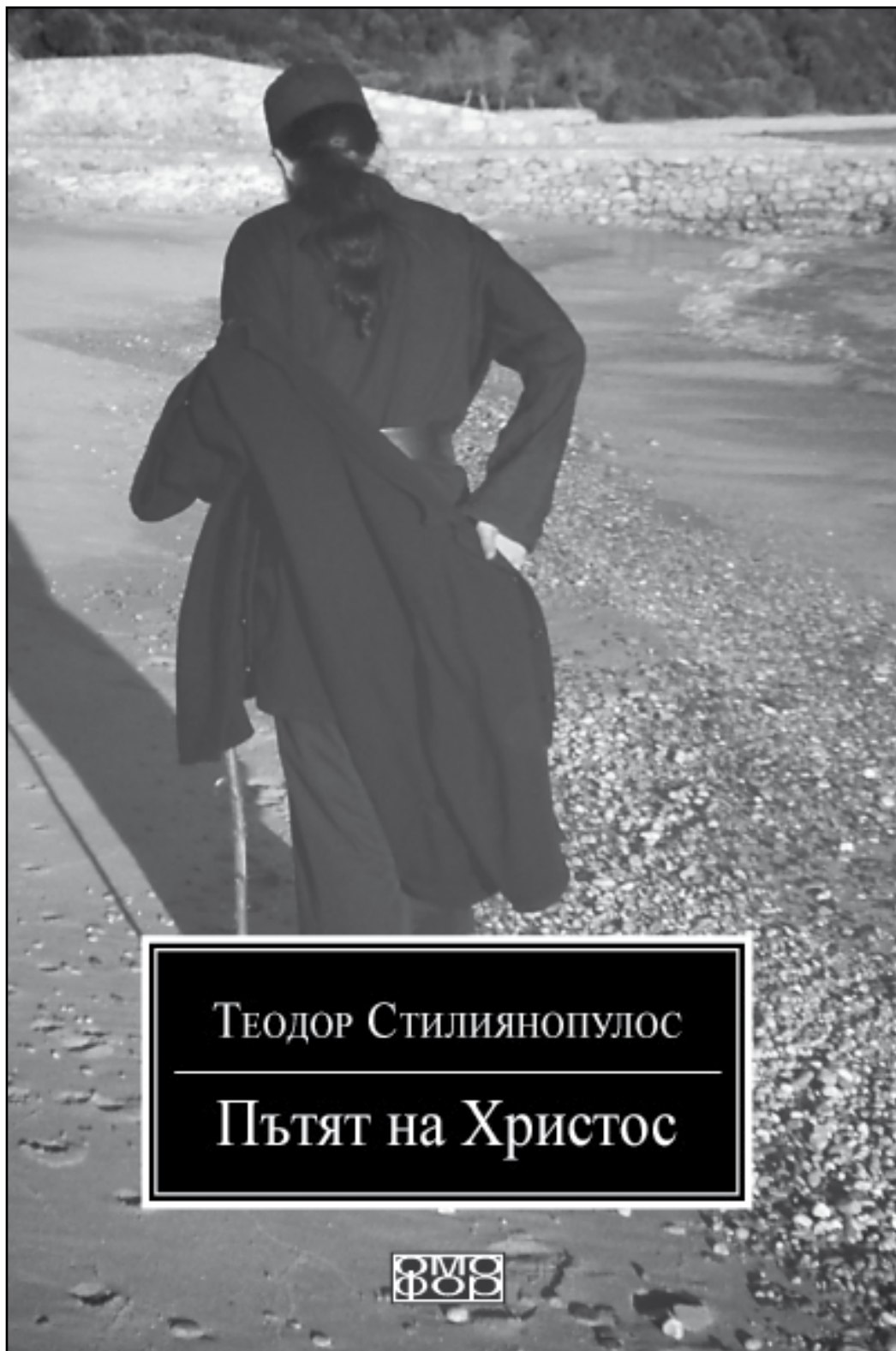
Работа

- 1988–1990 Асистент по илюстрация при проф. Р. Скорчев
- 1984–1990 Илюстратор на свободна практика – оформление и илюстрация на 17 книги от наши и чужди автори

Награди и изложби

- Септември 1989 Национална изложба илюстрация, „Шипка 6“. Награда за илюстрации по поезията на Артур Рембо
- 1990 Дизайн на характерите – анимационна продукция „Консервфилм“ – номиниран за „Оскар“ 1992 г. – режисьор Златин Радев
- Октомври 1990 Галерия OST, Сейнт Гален, Швейцария – самостоятелна изложба – маслени картини, акварел, офорти
- Октомври 1991 Галерия Kursana, Хамбург – самостоятелна изложба акварел, масло и литография
- Маї 1991 Галерия Christina Parker– Сейнт Джоунс, Нюфаундленд, Канада – самостоятелна изложба, масло и акварел
- Октомври 1991 Галерия Max Hufshmidt, Витенвил, Швейцария – самостоятелна изложба, масло, акварел, смесена техника
- 1991 Литературно списание „Tickle Ace“ Сейнт Джоунс, Канада – публикация на илюстрации по Н. В. Гогол – „Къси разкази“
- 1992 Департамент по Геология – Memorial University of Newfoundland, Сейнт Джонс, Канада – стенопис
- Март 1993 Галерия J. Baird – Торонто, Онтарио – групова изложба „Картини от художници от Нюфаундленд“
- Февруари 1994 Галерия Robert Delaney, Ванкувър, Канада – самостоятелна изложба. Акварел, пастел, маслени бои.
- Маї 1995 Галерия Atticus, Ванкувър, Канада – самостоятелна изложба, акварел и пастел.
- Август 1995 Галерия „Жанет“, Пловдив – самостоятелна изложба. Акварел, пастел, маслени бои.
- 1995 – 1997 Public Dreams society – “Illuminaris”, “Parade of the Lost Souls” – инсталации
- 1997 Галерия Atticus, Ванкувър Канада – самостоятелна изложба – акрил
- Март 1999 Българско консулство Ню Йорк – самостоятелна изложба – акварел, акрил, пастел
- Март 2000 Участие в дизайна на декорите на продукцията „Триплетита от Белвил“, режисьор Силван Шуме, номиниран за „Оскар“ и получил награда в Кан.
- Ноември 2002 Галерия Bianca, Сейнт Джонс, Канада – Самостоятелна изложба. Маслени картини.
- Ноември 2003 Галерия “Кирил Цочев”, Long Island, Ню Йорк – самостоятелна изложба. Акварел и смесена техника на хартия.
- Декември 2003 La Galerie 1673 – групова изложба на български художници в Монреал – маслени бои, акварел
- Октомври 2004 Vancouver Art Gallery – участие в Auction.
- Юли 2005 Raiffeisen Bank, Headquarters. Сейнт Гален, Швейцария. Стенопис по проект на Sol Lewitt.
- Април 2007 Verdun Културен център, Монреал. Канада – самостоятелна изложба акварел и акрилни картини

Най-новото издание на издателство ОМОФОР



ТЕОДОР СТИЛИЯНОПУЛОС

ПЪТЯТ НА ХРИСТОС

ОМО
ФОР